بازدید شد
۳۶ - ۳۷

مقابله شد از قلم ارزانی
و بقیه از روی نسخه

۹۲۴۸

بازدید شد
۱۳۸۲

۹۰۷۰ س

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب مناهج الاحکام
مؤلف احمد بن محمد مهدی بن ابی ذر (نراقی)
موضوع
شماره ثبت کتاب
تحشیه مؤلف - در بعض از حواشی صفحات اول خط مؤلف
۹۲۴۸

۸۵۵۰۶
۱۱۹۷۸

۹۲۴۸

كتابخانه جعفر سلطان القرائى
تبريز ١٣٥٥ قمرى

رب وفقني

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله بجميع محامده * والشكر على وافر عطائه ونوافده * والصلوة على رسوله رافع اعلام الاسلام ومطارح
وشارع نهج الهدى لقاصده * والرحمة معالم الدين ومعاهده * وبعد فيقول الاحقر احمد بن محمد مهدي
بن ابي ذر ان علم اصول الفقه مما لا يخفى شرافته * وعظم قدره وجلالة كيفه وهو مما يتوقف عليه العلم بمسائل الحلال
والحرام * وبدونه لا يمكن استنباط الاحكام * وقد صنف فيه من سبقنا الكثير * واستخرجوا من مسائله الجم الغفير
ولما وصلت النوبة الينا احببنا ان نمنح على منوالهم * ونقتدي باثارهم وافعالهم * فكتبنا فيها ما تيسر من كتب وسائل
واجوبة مسائل * وبعد الله سبحانه اتمام شرحنا على تجريد الاصول من صنفات مالك العلامة ره في سبع مجلدات مشتملة
على جميع ما يتعلق بهذا العلم بتحقيقات يخلو عنها كتب علمائنا المتقدمين * وتدقيقات لا يوجد مثلها في مصنفات فقهائنا
المتاخرين * ثم احببنا ان ندون عمدة المسائل في هذا الكتاب بعبارات لا يفهم * وتحقيقات رايقة فشرعت في المقصود
بعون الملك الودود * وجاء بحمد الله سبحانه مشتملا على دقائق انظار لم تتح مثلها الانظار * وفوائد اكابر لم تصل اليها
ايدي الافكار * محتويا على تدقيقات تقر بها اعين الناظرين * وتحقيقات تسر بها خواطر العلماء الماهرين * وها انا
اعرضه على علماء الاقطار * وفضلاء الاعصار والامصار * والمامول منهم ان ينظروا فيه بعين الرضا والانصاف * ويحترزوا
عن طريق التعصب والاعتساف * وسميته بمناهج الاحكام * ورتبته على مقدمة وخمسة مقاصد وخاتمة ذوات فصول
ذوات مناهج

المقدمة

في بيان حده وموضوعه ومرتبته وثمرته وفيها فصلان

الفصل الاول

في حده اعلم انه لما كان علم هذا العلم مركبا كان له اعتبار التركيب واعتبار العلية فيحصل له تعريفان
وتعريفه بالاعتبار الاول وان لم يكن مهما هنا الا انه لا يجابه ازدياد البصيرة حيث يعلم منه المناسبة بين المقول
والمقول اليه جرت العادة بذكرها فنقول اما تعريفه باعتبار العلية فهو العلم بالقواعد المقررة لاستنباط الاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالقواعد الجزئيات وبالمقررة المنطق والعربية ونحوهما مما يتوسل بها الى الاحكام
لم يقرر له واما بعض مسائل الاصول الذي لم يقرر لذلك فهو حقيقة ليس من مسائله وانما ادرج فيها لمناسبته اياها في استنباط
احكام الفقه عنده وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصلية بالاخر التقليد ولو قلنا بعدم كونه استنباطا عرفا لما احتاج
الى هذا القيد واما قيد الاحكام فهو ليس احترازيا بل لاجل توصيفها بالوصفين واخراج استنباط الصنائع والمباحث
الشرعية عنه كما قيل فاسد فانه ان اريد استنباط التصديق والتصديق بان الصنعة اي شيء هي فلا يخرج وان اريد التصور
الساذج فلا يصح لاستنباطه من القواعد فان المستنبط من القواعد لا يكون الا تصديقا واما باعتبار التركيب فالاصل فيه ما
يتوقف عليه غيره وعرفا يطلق على معان كثيرة منها الادلة والتفصيلية الفهم وعرفا العلم بالاحكام الشرعية الفرعية
عن ادلتها التفصيلية والمراد بالعلم التصديق دون التصور والاعم او السامل اذ يدل على الاولين ان يكون المتصور للاحكام
من غير تصديق بها فيتوهم ان الحاصل من الادلة ليس التصور وهو خلافها فيما نحن فيه وجب الالتفات لا يفيد ادراجه

بالصنائع م

الالتفات لا يعود دليلا واما الثالث فهو وان كان صحيحا في نفسه وكان انسب بالمقام الا انه لا يلائم ظاهر الفاظ الحد
مع انه معنى مجازي فان قيل لم يثبت كون التصديق ايضا معنى حقيقيا منفردا بل هو اما مجازي او واحد من الحقيقيين و
الاحتراز عن المعاني المجازية والمشتركة في الحد ولانه الاصح القرينة قلنا القرينة قلنا عن ادلتها حيث ان الحاصل
عنها ليس الا التصديق ولا يتعلق الحد بتوهم موضوع علم الفقه لما حيث انه ليس موضوعا للتصديق واذ المراد فيه
هو المسائل ولكونه معنى مجازيا لا يلزم صدق التعريف عليه ولا ينافي ايضا ما سيجيء من ارادة الاقتدار والملكة التي
يقتدر بها عليه فان المعنى في الحقيقة من المعاني المجازية للقصد والتصديق والاعم الا العلم بدون ملاحظة
معاني الثلثة واردها من العلم ايضا لانه يتناول المعاني والحاصل انه لا يراد انها معنيان للعلم مقابلان للمعاني الثلثة
بل يراد انها المراد من العلم باحد هذه المعاني والمراد من الحكم هو النسبة التامة الخبرية او نفس الملكة وهي ايضا يعود
اليها دون التصديق الذي هو الاذعان بها او الاحكام الخبرية او خطابات الله اما الاول فلانه لا معنى للتصديق بالتصديقات
واما الثاني فلان الفقه ليس هو العلم بالوجوب المطلق واحواله واما الثالث فلانه ليس التصديق بخطاب الله معنى صلاحيته
عليه الفقه وايضا خطاب الله نفس الادلة فليس ايجاد الدليل والمدلول نعم للقائلين بالخطاب النفسي الذهب عن الاخير
يحمل الحكم على الخطاب النفسي والدليل على اللفظي وقد يذب عنه ايضا بحمل الحكم على ما علم ثبوته من الدين اجمالا بالدليل
على الخطابات المفصلة وهو فاسد جدا فان قيل اذا كانت الاحكام هي النسب فموضوعاتها خارجية وقد يكون نفس
نفس العبادة ومعرفة مهية العبادة وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد قلنا ان اريد تصور الهيات فلا نم انه وظيفة الفقه
وان اريد التصديق بكون مهياتها فلا نم خروجها هذا ثم انه خرج بالتقييد الاحكام العلم بالذوات والصفات
والافعال قيل لما اريد بالعلم التصديق لم يدخل العلم بالذوات مطلقا واجيب ان اريد تصورها حتى يخرج
الاحكام وان اريد التصديق بها لم يخرجها وهو فاسد فالحكم لا يخرجه قلنا المراد الاول ولكن لما كان مع
قطع النظر عن القرينة علما للتصور ايضا وانما يتعين بالقرينة والقرينة اما قولنا عن ادلتها او الاحكام حيث
ان المتبادر من العلم المضاف الى النسب خصوص التصديق فلا يخرج تصور الثلثة قبل التقييد بالاحكام وخرج
بالشرعية وهي ما من شانه ان يؤخذ من الشارع العقلية المحضة وبالفرعية وهي ما يتعلق بالعمل بلا واسطة الاصولية
وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملك وبالتفصيلية علم المقلد والقطعات الواصلة حد الضرورة اذ
التفصيلية بمعنى الفصلية اي المشروحة في الكتب وليس علم المقلد والقطعي حاصلين من ادلة الاول من فتاوي المفتي
والثاني من الضرورة ويمكن اخراجهما بقولنا عن ادلتها حيث ان الاضافة للعهد فلا يخرج الثاني مع قطع النظر
عن العهدية حيث ان الضروريات من جملة القضايا التي قياساتها معها ولا يعني العلم الحاصل منها على ما سلف من
الدليل ومنهم من قال يخرج الاول من التفصيلية عنكما بانه حاصل من دليل اجمالي مطرد وهو ان كلما افتى به
المفتي فهو حكم الله في حقي وهذا انه ليس دليلا للعلم بالحكم بل هو دليل على كونه حكم الله في حقه اي وجوب العمل به
ودليل على الحكم فتاوي المجتهد وهي ادلة تفصيلية كما ان المجتهد ايضا كذلك فان له دليلا على الحكم ودليلا اجماليا
على وجوب العمل واما علم النبي فقد اخرجه ايضا بقيد ادلتها وفيه نظر الا ان يقال ان الظ من حصول العلم عن الادلة
حصوله عنها بالاستدلال وليس علم النبي كذلك عنها واورد على الحد بوجهين احدهما ان المراد بالاحكام اما ما يشمل

من العلم دون الدليل الاول على المصنف ان التصديق بالمقدمات

البعض يحمل اللام على الجنس او الكل يحملها على الاستغراق فعلى الاول لا يكون الحد مطردا لدخول المقلد قلنا نعم لانا اما نقول
بعدم قبول الاجتهاد التحري فلا يخرج المجتهد في الكل ونقول بتجزيه وح نقول يكون المفروض من افراد الحد وسواء
قلنا بحجية اجتهاد التحري او لا لكون العالم فيه بالنسبة الى ذلك العلم وان صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما
عداه فاشتراط وجوبه اما مبني على الثاني بشرط هو اجتهاد سند الباقي لا يوجب عدم صدق الفقه على ما اجتهد فيه فان شرط
وجوب العلم بالشيء خارج عن حقيقته كما لعدالة نعم من حمل الحكم في الحد على الظاهري بلزمه عدم كون المفروض فقها على
القول بعدم حجية ظن التحري ومنهم من حمله عليه وقال المفروض داخل في الحد على هذا المراد ايضا تعريف مطلق الفقه خارج
ان اريد تعريف الصحيح وبين خروجه بان الكلام في معرفة الاجتهاد المفيد على معرفة الفقه فان الفقيه والمجتهد يصدقان
على شخص واحد ولكنهما متغايران في الاعتبار ولذا يعرفون الفقه بتعريف والاجتهاد بآخر ويذكرون العلم في الاول
والظن في الثاني ومرادهم الظن بالحكم الواقعي ولكن بعد الظن به بصيرة حجة ويكون المظنون ح مورد العلم ويصير
بملاحظة حصول العلم فقيها ويطلق عليه الفقه بهذا الاعتبار فلا يرد ولا من الكلام في الاجتهاد وان اي فرد منه يجوز
العمل به فكلما جاز يصح اطلاق الفقه عليه وما لم يجز لم يصح فيعد البناء على ان ظن التحري لا حجية فيه كيف في اصحابه
انه قضية اقول فيه اولا ان الفقه على هذا الحمل يكون هو العلم بما يجب العمل به والمفروض ان المفروض لا يجب العمل به فكيف يكون
داخلا في حد الفقه وثانيا انه يلزم عدم كون الحد جامعا لانه يكون للفقه الصحيح والحد هو المطلق وثالثا انه كيف
لا يكون نفس التحري على هذا القول صحيحا مع انه بعد اجتهاده في الكل يكون ما ظن اولا حجة والفاسد لا يتبدل صحيحا بل هو
صحيح ويشترط جواز العمل به على شرط والتعميم امر ووجوب الاتباع امر آخر ورابعا انه كيف يمكن التفرق بين الفقه و
الاجتهاد باخذ العلم في تعريف الاول والظن في تعريف الثاني مع ان اكثرهم صرحوا بان المراد بالعلم في حد الفقه المعنى الاعم
وخامسا ان ما ذكره من اعتبار قيد الفرق وان كان صحيحا الا انه لا اعتبار به لكون اذ لا دليل عليه بل الظاهر ان التخصص الواحد
يسمى مجتهدا باعتبار الاستنباط وبذل الجهد وترتيب الادلة وفقيها باعتبار المعرفة الحاصلة من ذلك وبذلك يجمع ذلك
تعريفهم الاجتهاد باستفراغ الوسع والفقه بالعلم هذا ويرد على هذا الجواب ان بعد ارادة الجنس من اللام يكون المراد
جنس الاحكام ولكون الاحكام جمعا لا يصدق على الاقل من الثلثة ولا يخفى هناك يوجب صدق الفقه على العلم بالثلثة
فصاعدا دون الاثنين فتأمل والثاني باختيار الثاني قوله لا يكون منعكسا قلنا نعم اذ المراد بالعلم بالجميع ليس
التصديق الفعلي به بل التهيؤ له والملكة لاستنباطه وح ضرورة العلم ببعض الاحكام في الحال الحاضر لا ينافيه
وفيه اولا ان حمل العلم على هذا المعنى تجوز وثانيا ان على القول بتجزي الملكة كما هو المشهور ينتقض الحد بمن حصل
له ملكة استنباط كثير من الاحكام دون الجميع وثالثا انه لا يلائمه قيد عن ادلتها حيث ان الظاهر تعلقه بالعلم والملكة
غير حاصلة عن الادلة بل حاصلة عن الممارسة بل لا يلائمه قيد بالاحكام ايضا للاحتياج الى تقدير او تجوز وثالث
الايرادين ان الفقه اكثر من باب الظن فكيف اطلق عليه العلم واجيب عنه بوجوه الاول بحمل العلم على المعنى الاعم وكونه
مجازا لا ينافي مع القرينة وهي قولنا عن ادلتها التفصيلية حيث انها اماريات ومعرفات وظاهر الامارات لا يفيد
سوى الظن والثاني ان المراد بالعلم بالحكم العلم به من حيث ترتبه على دليله وتوضيحه ان الحكم المستنبط عن دليله
الظني بعد استنتاجه منه له اعتبار ان اعتبار ونسبته الى نفس الامر واعتبار كونه مستنبطا عن هذا الدليل مترتبا

لعدم صدقه على غير الاول لانه عليه من الاحكام والاول لا يكون مسكلا
لعدم صدقه على شيء آخر الا الاحكام واجب بعض الاول
الاول لو لم يكون مطردا ام

واما صدق الفقه على الاحكام والعلم بالحكم بالدليل فيلزم صدق الفقه على كل واحد الاثنين مع انه الحد الصدق على شيء آخر الا الاحكام يجب الفرق بين الثلثة والاثنين

عليه ولا شك ان الحكم بالاعتبار الاول ظني واما بالاعتبار الثاني فهو قطعي بمعنى انه يحصل العلم
بنفس هذا الحكم المترتب من حيث انه مترتب وان لم يحصل العلم به من حيث انه مطابق للواقع ولا شك
في ان الفقه ليس الا هو العلم بالحكم من حيث ترتبه على الادلة الشرعية فان المسئلة المطلوبة في الفقه
مثلا هي وجوب التسليم من حيث تأدي اليه الادلة لا ذلك الوجوب من حيث كونه مطابقا للواقع ولذا
ترى ان البحث عن مسائل العلم انما هو في دلالة الادلة وعدمها من غير التفات الى الواقع بل كثيرا ما
ظن المجتهد وجوب التسليم يكون باعتبار نسبته الى الواقع مظنونا من حيث هو مترتب على هذا الدليل الظني
معلوما والفقه هو العلم بالاحكام من هذه الحيثية لا غير والثالث ان الاحكام يكون ظنية لو كان المراد منها الواقعية
والمراد بالحكم في التعريف هو الحكم الظاهري ولا ريب انه قطعي اقول لا شك في كون الحكم الظاهري قطعيا ولكن الكلام
في بيان المراد من كون الفقه هو العلم بالحكم الظاهري وكلماتهم هنا مختلفة يظهر منها احتمالات ولكن اكثرها ظهورا
احتمالان احدهما ان المراد العلم بكونه حكما ظاهريا اي واجب العمل به وثانيهما ان هذا الحكم اي كون الحكم حكما ظاهريا
ليس من الاحكام الشرعية بل من الكلامية او الاصولية وثانيا انه من القطعيات الضرورية الخارجة عن الفقه و
ثالثا انه حكم واحد متعلق بجميع الاحكام والفقه مسائل غير محصورة ورابعا ان العلم به لا يحصل من الادلة التفصيلية
بل من دليل اجمالي وكون الادلة التفصيلية ادلة بعيدة له مع ولهم لم يحل الدليل على ما يشتمل البعيد خلاف الظ
وتعليق قولنا عن ادلتها بالاحكام غير مفيد اذ تعليق الشيء بالوصف يشعر بعليته وتفصيلية الدليل الاجمالي غير مفيد التعليل
له فيختلف باختلاف مورده لمنع الملازمة نعم يمكن ان يقال ان الدليل الاجمالي لما كان حاصلا للمجتهد قبل الاجتهاد واصلا
حد البداهة بحيث لا يلتفت اليه اصلا بل يحكم بما ادى اليه الاجتهاد بمجرد النظر في الادلة فكان العلم يحصل منها اولا من
النسبة وان كانت مجازية الا انها لاجل شيوعها وتعارفها لا تضر فيها هنا وثانيا ان حكم الظاهري هو المدرك الظني
عن الادلة وادراك هذه المدركات على وان كانت المدركات ظنية وظنية المدرك لا يستلزم ظنية الادراك فالمراد
بالعلم بالحكم الظاهري العلم بالمظنونات عن ادلتها ولا يخفى انه لا يعني العلم بالمظنونات الا العلم بصحة الظن بها وهذا
مع كونه امرا وجدانيا غير حاصل من دليل ليس من الفقه اصلا ويمكن ارجاع المراد منه الى الجواب الثاني **الفصل**
الثاني في بيان موضوعه وثمرته ومرتبته ومباديه وموضوع هذا العلم هو الادلة الاربعة من حيث يستنبط منها الاحكام
الفقهية اذ بحث في هذا العلم عن العوارض الذاتية لها كما في الكتاب بحكم وتشابه والخبر واحد ومتواتر او انواعها كما
في الحكم حجة وخبر الواحد اما صحيح او ضعيف او لعوارضها الذاتية كما في تخصيص الكتاب بالسنة او السنة بمثلها جاز
الى غير ذلك واما القياس فهو ليس من الادلة المعتبرة عندنا واما البحث عن المخصص العلة والقياس بطريق الاولى فهو خصوصية بحث عن عوارض الاصول واما من مسائل
الاجتهاد والمطلب الذي لا يلتفت فيه غرض لشيء من الادلة فهو ح

والاحكام المذكورتين في اوايل كتب اصول الفقه من مباديه وهو غير صحيح لان المبادي التصديقية الخبرية يجب ان يبين في علم
اخر ويجوز ما يذكره الفقيه ليس كلها الا قليل من المبادي اللغوية وايضا صرحوا بان الخبرية التصديقية العلم لا يبين فيه
الا كانت من مسائله مع ان اكثر التصديقات المذكورة يبين في هذا العلم وايضا المبادي التصديقية لكل علم انما هي مقدمات يتالف
منها دلائله واصوله يبتني عليها مقاصده والتصورية هي حدود اشياء يستعمل فيه والامور المذكورة في الفصلين ليست كذلك
بل هي مقدمات يتالف منها دلائل علم الفقه فهي مبادي له وكذا حدود الاحكام كما وايضا كثير من المسائل المذكورة
في المبادي اللغوية انما هي من مسائل اصول الفقه حيث يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الاربعة او متعلقاتها وايضا
ما الفرق بين مثل الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز وبين الاطلاق والتقييد والعموم والخصوص حتى جعلت الاخيرة من
المسائل والاولى من المبادي والذي يظهر لي انهم لم يلاحظوا في اطلاق المبادي ما هو المعروف بل ارادوا ان الادلة
الاربعة ومتعلقاتها احوالا وعوارض وضعوا علما يبحث عنها فيه وسموه اصول الفقه ثم راوا ان مسائل الفقه مقدمات
اخر لم يتبين في علم اخر ولم يكن ايضا من احوال الادلة الاربعة حتى يبحث جعلها من مسائل الاصول وضعوا لها بابا في
لناسبتها للاصول حيث ان لها مدخلية في استنباط الاحكام الحقوها به وسموه بالمبادي وكان بعضها مما يبحث فيه عن
الالفاظ وبعضها مما يبحث فيه عن الاحكام فجعلوه قسمين ثم لشدة مناسبة بعض مسائل الاصول لبعض مسائل هذين القسمين
ادرجوها فيها مساهمة **المقصد الاول** فيما يتعلق باحوال الالفاظ والمعاني وفيه مقدمة ومقصدان

المقدمة في تعريف اللغة وبعض اقسام الدلالة واللغة فيها ثلاث مقامات **المقام الاول**
اعلم ان بعضهم عرف اللغة بانها لفظ وضع لمعنى واورد عليه بانه ينتقض منها بالحقيقة الشرعية فرد قولهم اولا
او من غير تقدم وضع سابق فقوله جعلها بالمشترك اذا وضع لمعنى ثان بعد وضعه الاول فيدخل فيه ملاحظة المناسبة ولا يخفى انه
يخرج الاعلام الشخصية وصرح القاضي بانها ليست موضوعات لغوية والتزام دخولها فيها كليا بعيد وقال
ان للغة اطلاقين احدهما ما يعم الحقائق الشرعية والعرفية والاعلام الشخصية والجملة يراد به اللفظ الموضوع ومنه
قولهم المبادي اللغوية والتعريف المذكور يصدق عليه وثانيهما ما يقابل الشرعية والعرفية وسياتي بيانه والمعنى الاول
اخران ايضا احدهما العلم الذي يعلم به المعاني الموضوعة للفظ مطلقا او الموضوعة شرعا او عرفا ومنه قولهم من صنف علم
الفقه متاخر عن اللغة وثانيهما اصطلاح طائفة يكون طريقتهم الوضع القابل للوضع الشرعي والعرفي ومنه قولهم هذا
اللفظ لغة كذا **المقام الثاني** اعلم ان الدلالة على قسمين لفظية وغير لفظية وكل منهما اما وضعية او عقلية او طبيعية
ولما كان المقصود في هذا الفن الدلالة اللفظية الوضعية تعارف الاقتصار على ذكر اقسامها فنقول دلالة اللفظ مطابقة
او تضمن او التزام فالاولى دلالته على تمام معناه الموضوع له من حيث هو تمامه والثانية دلالته على جزئه كدلالة الماء
دلالته على الانسان الخارج كلك واعترض على الحصر بخروج دلالة المركب حيث انه لم يتحقق الوضع فيه انتفت فيه
الدلالات كلها واجيب بان المراد بالوضع اعم من النوعي كدلالة المركب [illegible] وضع عين اللفظ لعين المعنى او اجزائه لاجزائه والثاني يتحقق في المركب اقول وايضا المراد بالوضع اعم من النوعي لا
لم يكن دلالة المفردات المشتقة على معانيها مطابقة والنوعي في المركب متحقق فان قيل هذا يلزم انحصار الدلالة
في المطابقة لان الاخريين مجازان ويلزم الوضع النوعي قلنا اللازم انحصار الدلالات في المطابقة دون الدلالات

المطابقة

في المطابقة ولا ضير فيه **فوائد الاولى** يشترط في دلالة الالتزام كون اللازم بحيث يعتقد السامع
لزومه له سواء كان ذلك بمجرد تصور الملزوم او الطرفين او مع امر خارجي ويظهر من بعضهم اشتراط اللزوم البين
بالمعنى الاخص ولا وجه له على ما هو مقصود الاصولي ولذا اتفق كلهم على عدم اشتراطه كالبيانيين نعم هو متفق اصطلاح
اهل الميزان **الثانية** دلالة اللفظ على المعنى المجازي حين استعماله فيه مطابقة ان اكتفينا فيها بالوضع النوعي كما
هو الحق والا فالتزامية مطلقا ان جعل الالتزام فهم المعنى الخارج من اللفظ سواء كان بسبب اللزوم او غيره من
القرائن كما نقله في شرح التلخيص عن العلامة عن بعضهم او جعل الدال على المعنى المجازي اللفظ مع القرينة والا
فالتزامية فيما تحقق فيه اللزوم ويكون الفهم لاجله وخارجة عن الدلالات الثلث في غيره **الثالثة** دلالة
المطابقة اعم من الحقيقية والمجازية على الاكتفاء فيها بالوضع النوعي والا فحقيقية واما التضمن والالتزام فقالوا
انهما مجازيتان فان ارادوا انه اذا استعمل اللفظ في المدلول التضمني او الالتزامي يكون الاستعمال مجازيا فلا ريب
فيه ولكن جعل الدلالة تضمنية او التزامية حينئذ غير صحيح وان ارادوا انه اذا استعمل اللفظ في المعنى المطابقي فدلالته
على المعنى التضمني والالتزامي مجازية فلا وجه له بل خارجة عن الحقيقة والمجاز لعدم تحقق الاستعمال فيه
المقام الثالث اعلم ان اللفظ اقسام مذكورة لا يتعلق غرضنا بذكرها جميعا بل المقصود في هذا الفن منها اقسام خاصة
ولتعدادها نقول اللفظ اما موضوع او مهمل والموضوع اما كلي او جزئي والكلي اما متواطئ او مشكك وايضا ينقسم اللفظ
باعتبار وضعه للمعنى واللفظ وتعدد احدهما او كليهما الى مترادف ومشترك ومنقول وحقيقة ومجاز وباعتبار ان اخر
الى مشتق وجامد وامر ونهي وعام وخاص ومطلق ومقيد ومجمل ومبين ودال بالمنطوق فقط وبالمفهوم وايضا ظاهر
ومؤول ومحكم ومتشابه ولكل من هذه الاقسام احكام نبينها مع حدوده في فصول **الفصل الاول** في بيان
ما يتعلق باللفظ الموضوع من حيث هو موضوع اي بيان الوضع واقسامه وما يتعلق بها وطرق معرفته **منهاج**
قال بعض المحققين ان للوضع اطلاقين احدهما تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه وثانيهما تعيينه للدلالة عليه مطلقا
والاول يعني الحقائق والثاني يعم المجاز ايضا وليس المراد بالتعيين في الاول ما هو المتبادر من جعل اللفظ بازاء المعنى
مع القصد والارادة والا لخرج الوضع التعيني الحاصل بكثرة الاستعمال واورد على الاول بوضع المشترك والحروف في
مثل المبهمات حيث ان شيئا منها لا يدل بنفسه واجيب عن كل بوجوه والتحقيق في الجواب اما عن الاول فمنع عدم الدلالة
فيه بنفسه بل يدل بنفسه على المعنى من غير افتقار الى القرينة وانما يحتاج اليها في تعيين المراد والاحتياج في الارادة
لا يستلزم الاحتياج في الدلالة فان الارادة ليست معتبرة في الدلالة وابان احتياج الحروف الى ذكر المتعلق انما
هو لنقص المعنى الحرفي وقصوره في نفسه لا لتوقف الدلالة عليه والحاصل انه ليس المراد ما اشتهر من نسبة الحرف
الى عدم الاستقلال عدم في الدلالة بل المراد عدمه بحسب المفهوم فان معنى الحرف لم ينبق والنسبة لا يتعين
الا بتعين المنسوب اليه فالمعنى الحرفي لنقصانه في حد ذاته لكونه تعلقيا لا يمكن ان يتعقل الا بذكر متعلقه فعدم
الاستقلال انما هو لذلك فالمعاني الحرفية في الاذهان كالاعراض في الاعيان فكما ان تحصيل الاعراض
في الخارج لا يمكن الا بموضوع يقوم به كذلك المعنى الحرفي لا يمكن ان يحصل في الذهن الا بمحل متعلقه فلا يكون
ذكر المتعلق لافتقار الدلالة اليه فان قيل عدم الاستقلال في نفسه يستلزم عدمه في الدلالة وضرورة ان استقلال

عدم الدلالة انما هو لنقص المعنى الحرفي وقصوره في نفسه لا لتوقف الدلالة عليه والحاصل انه ليس المراد ما اشتهر من نسبة الحرف الى عدم الاستقلال

فيما يستلزم استقلال الدال فيه قلنا استقلال اللفظ في الدلالة يقتضي تعقل المعنى مع امكان التعقل وانتفاء المانع فلو كان
تعقل معناه كان انتفاء الدلالة لامتناع المدلولية لا لقصور الدال فان معنى استقلال اللفظ في الدلالة هو تعقل
ليس الا كونه مقتضيا تاما لها وتخلف المقتضى المانع لا ينافي تمامية الاقتضاء نعم لو كان معنى الاستقلال في الدلالة
العلية التامة تحقق التلازم بين الاستقلالين وليس كذلك واما عن الثالث فان المراد من الدلالة اعم من الفعلية
والاجمالية وبامرة الاول **منها** اعلم ان الوضع ينقسم تارة الى قسمين التعيني والتعيني واخرى الى
اخرى الشخصي والنوعي وثالثة الى ثلثة الخاص والعام مع عموم الموضوع له وخصوصه اما الاولان فظاهر ان الوضع
الباقي نقول انه لا بد في الوضع من الواضع والموضوع له فباعتبار ملاحظة الموضوع يحصل التقسيم الثاني لان الواضع
اما يلاحظ لفظا خاصا ويضعه بخصوصه او يجعله آلة لملاحظة الفاظ جزئية اجمالا ويضع كلا منها للجزئيات الاجمالية
من المعنى والثاني يمتنع الوضع لامتناع جعل الجزئي عنوانا لملاحظة الكلي الا اذا اعتبر الكلي منتسبا على الجزئي فيرجع
الى احد الاخيرين وكذا الثالث اذ الوضع لا يكون الا للاستعمال ويستحيل استعمال اللفظ الكلي الا اذا اريد استعمال
جزئياته فيرجع الى الرابع فيقع الاول وهو الوضع الشخصي والرابع وهو النوعي وله ثلثة اقسام لان الموضوع اذا تعينت مادته
وهيئته يكون وضعه شخصيا فنوعيته اما باعتبار تعين الهيئة دون المادة او المادة دون الهيئة او باعتبار تعين امر خارجي
منسوب اليه دون المادة والهيئة فالاول في الاول مراعاة الهيئة وفي الثاني مراعاة المادة وفي الثالث مراعاة
ذلك الامر الخارجي وباعتبار ملاحظة الوضع له يحصل التقسيم الثالث لان الواضع اما يتصور معنى جزئيا يخصه
ويعين لفظا او الفاظا بازائه او يجعله آلة لتصور معان جزئية ويعين اللفظ او الالفاظ بازاء تلك الجزئيات او
يتصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات ويعين بازائه اللفظ او يجعله آلة لملاحظة الجزئيات ويضع اللفظ او الالفاظ
بازائها والثاني يمتنع لما مر فبقي الثلثة فكل من الوضع والموضوع له في الاول خاص وفي الثاني عام والوضع في الرابع
عام والموضوع له خاص **فوائد مهمة الاولى** قد عرفت ان للوضع النوعي ثلثة اقسام ما كانت نوعيته باعتبار
المادة او الهيئة او امر خارجي وعبارة اخرى يتعين الهيئة دون المادة وعكسه وغير متعين الهيئة والمادة فمن
الاول المشتقات والمثنى والجمع والمصغر والمنسوب وامثالها فان الواضع وضع نوع هيئاتها لمعانيها في ضمن اي
مادة وجدت اذ لو كان الوضع فيها شخصيا لاحتاج الى النقل مع ان انتفائه معلوم قطعا ولذا نرى ان اكثر المشتقات
المستعملة مما لم يسبق شخصه من العرب ومنه المركبات كالتراكيب الفعلية والاسمية باقسامها كالاسنادي والتوصيفي
الاضافي والمزجي والتراكيب الشرطية والقضايا والمركب من اسم الجنس وحرف التعريف وعلامة التنكير وغير ذلك
توضيح ذلك انه لا شك ان الواضع لم يضع بخصوصه الا المفردات ثم ضم بعضها الى بعض في افادة المعاني ايضا
يحتاج الى رخصة منه ولذا نرى عدم جواز التركيب الا بهيئات خاصة وهذه الرخصة هي الوضع في التراكيب
ولعدم توقف كل تركيب خاص في مادة خاصة على النقل يكون الوضع فيها نوعيا ثم ان تركيب الالفاظ على قسمين
احدهما ذكر الالفاظ الموضوعة بعضها عقيب بعض من غير ملاحظة وضع خاص وهي الالفاظ المعدودة كما في
اسماء البيت الانسان اضرب جاء يفعله وهذا القسم لا يحتاج الى وضع وثانيهما ذكرها على ترتيب خاص يفيد
معنى خاصا كالتراكيب المذكورة وهذا القسم هو المحتاج الى الوضع ولا يجوز التعدي فيه عما ثبت من الواضع

وكذا

وكذا المعاني المركبة على قسمين قسم لا ارتباط لبعض المعاني مع بعض كما في القسم الاول من شتى اللفظ مما هو
ليس معنى مركبا حقيقة وقسم يكون بعضها مرتبطا ببعض اخر بارتباط خاص كالفاعلية للفعل والمفعولية في الاسم
والاسناد والتوصيف والترتب والتعريف والتنكير وغيرها بحيث يفهم من التركيب ارتباط خاص بين المعاني
ويحصل الاجمال بينها فتثبت وتناسب ورابطة فيصير بعضها وصفا لبعض او موضوعا او محمولا او فعلا او فاعلا او معرفا
الى غير ذلك وهذا هو معنى القسم الثاني من شتى اللفظ ولا شك ان هذا الارتباط والتركيب في الفقرات زائد على معنى
المفردات وهو معنى الهيئة ومقتضى الجزء الصوري الا ترى ان زيدا العالم الدال على التوصيف يفيد اتصاف زيد بالعلم
بخلاف زيد العالم مع قطع النظر عن التوصيفية فالمراد بالوضع النوعي في المركبات ان افادتها المعاني المركبة ووضع
غير مخصوص بمادة ثم المعنى التركيبي على نوعين لانه اما يكون مركبا من معاني المادة مع زيادة يقتضيها الصورة و
ذلك كاكثر التركيبات المذكورة التي لم يتغير معاني مفرداتها او يكون معانيها مقتضية وضع المادة اي يتبدل معنى
المادة ايضا كما في مثل الجمع المعرف على القول بافادته العموم حيث ان اللام للجنس والجمع لما يصدق على الثلثة والمركب
المعرف فالموضوع في الاول هو مجرد الهيئة من غير التفات الى المادة بل هي باقية على وضعها الاصلي وفي الثاني
المجموع المركب من الهيئة ونوع المادة وبما ذكرنا يندفع الاشكال الوارد في بعض المركبات الواردة في لسان الشرع المفيدة
عرفا لمعان غير ما يقتضيه وضع المفردات فقال ان مقتضى الوضع النوعي اللغوي هو افادة مجرد معاني المفردات وهذا
المعنى العرفي مغاير له فيكون مشكلا والمسالة تاخر النقل لا يمكن حملها في كلام الشارع على المعاني العرفية ووجه الدفع
ان بعد ما عرفت ان مقتضى الوضع النوعي ليس مجرد معاني المفردات والهيئة الصورية بمعنى اخر فبعد اثبات الحقيقة العرفية
يحكم بانها المعنى اللغوي باصالة عدم النقل ولا يلزم نقل في النوع الثاني في المفردات لان المجموع المركب الذي له وضع زائد
غير المفرد فلا يلزم من وضعه لمعنى نقل المفرد ايضا نعم ان كان التركيب ما ثبت له وضع اخر ولا يلزم النقل في التركيب
النوعي ومن القسم الثاني مادة المصادر فان الواضع وضعها للدلالة على الحدث سواء وجدت في ضمن هيئة الماضي
او المضارع او غيرهما ومن الثالث المجازات فان الواضع وضع نوع اسم السبب مثلا للسبب في ضمن اي مادة
وهيئة وجدت الى حين علم اشتراط النقل في احادها **الثانية** لا خلاف في ان الوضع في الجملات والاقوال و
الحروف عام واما اختلفوا في الموضوع له فيها فالقدماء على انه ايضا عام والمتاخرون ذهبوا الى كونه خاصا وهو الحق
اما في المبهمات فلا اشكال ان لفظة هذا مثلا انما يطلق على خصوصيات كل فرد مما يشار اليه من حيث انه يشار اليه
دون حيثية ذاته بذاته وشخصه ذاته ولا يطلق على المعنى العام بل لا يصح الاطلاق عليه ولو كان موضوعا له لجاز اطلاقه
عليه ومنع الملازمة لعدم استلزام الوضع للاستعمال مردود بان المراد منه انه لم يحصل الاستعمال بعد ولكن يصح قطعا
واما لفظ الزمن فالوضع للطلق فيه مم ولو سلم فالمنع فيه شرعي وايضا المتبادر منها هو الافراد فيكون حقيقة فيها ولا يحتمل
عدم النقل لان لعل الواضع وضعها للعام واستعملت فيه وظهر الفرد بقرينة من القرائن لانا نقول بعد القطع بان المقصود
منها عند الاستعمال ليس الا الفرد ان فرض انتفاء القرائن ممكن واما في الحروف فاللفظ بعد امكان استعمال من مثلا في
معنى الابتداء من دون ارادة الفرد وكذا في الافعال فانها لا يستعمل الا في افراد نسبة الحدث فان قيل بعدم جواز
الاستعمال في العام في الثلثة وعدم دلالتها الا على الخاص كما يمكن ان يكون لخصوص الموضوع له يمكن ان يكون بل

خاصة

سيأتي توضيح لهذا المطلب

وحيث جمع الحروف بالمعنى من مقام

ولا يرد ان مثل احد يرد وما قد حول
وتقبل نفيد فيها من النوع الثاني
للوضع النوعي حيث ان المضاف والمضاف اليه
في الجمع مع انه لا يفيد في التركيب
عرفا حيث يتعلق النسبة بما هو عرفا وان
لم يتعلق بالجمع فخصه غير واردة لمنع
ارادة جنسه المضاف اليه والمركب لم يحصل
نسبة المضاف الى جنسه المضاف اليه هو يا
نعم خاصا فرد اي المصداق العرفي ولا يلزم
نقل في النسبة التي هي معنى الجزء الصوري
التام لان الالفاظ وغيرها من الموضوعات
اللغوية والشرعية والعرفية من جملة الصلاح
العرفية دون العقلية فالجزء الصوري لجملة التركيب
موضوع لمطلق هذه النسبة عرفا وما
في العرف لها هذه النسبة والاسلام مع الفعل
كما ان لفظ الماء والجر وغيرهما انه كذلك وهو في

شرط الواضع في الدلالة والاستعمال عدم الاطلاق الاعلى الجزئي بعد وضعه العام قلنا اولا ان سبب الدلالة ليس
الا الوضع وعدم النقل بعد الوضع للعام لا وجه لعدم الدلالة عليه فانه لا مدخلية لشرط الواضع وعدمه في
الدلالة وعدمها الا مع العلم به وهو منتف مع ان الاصل عدم الشرط وعدم تغير اللفظ عن وضعه الاصلي
وثانيا انه لو سلمنا ذلك نقول لا شك ان سبب غلبة الاستعمال في معنى قد يصير اللفظ حقيقة فيه والغلبة استعمال
هذه الالفاظ في الافراد بل عدم استعمالها في غيرها بكون الموضوع له بالوضع التعيني لها هو الافراد وان جاز ان يكون
لها موضوعا له اخر بحسب وضع اخر وهو امر اخر وبما يثبت قول المتاخرين انه لولاه لكانت هذه الالفاظ مجازات
لا حقائق لها ولو كانت كذلك لما اختلفت ائمة اللغة في عدم استلزام المجاز للحقيقة ولما احتاج النافون الى
التمسك بالمركبات الغير المستعملة والمفردات النادرة وايضا لولاه لزم اتحاد معنى الحروف والاسماء وكذا الافعال
كما صرح صاحب المفتاح هذا وانما قلنا ان الوضع في تلك الالفاظ عام لاجل انه لما كانت المعاني الجزئية غير
متناهية لم يمكن الوضع لكل منها الا بملاحظتها الاجمالية التي لا يحصل الا بعنوان الوضع جمعة القدماء من اهل
اللغة بان هذا الشارع اليه وانا المتكلم ومن للابتداء وهكذا ولا ريب انها مفهومات عامة وايضا لو كانت موضوعة
للجزئيات لكانت متكثرة المعنى وهو باطل لحصرهم اياه في اقسام ليست هذه منها وايضا لو كانت كذلك لزم استحضار
ما لا يتناهى دفعة والجواب اما عن الاول فبالحمل على ارادة المصداق دون المفهوم وكما في المتن كلام صاحب المفتاح
واما عن الثاني فبمنع الانحصار والتقسيمات المشهورة مبنية على طريقة القدماء وتابعة المتاخرين للحافظة على ما اشار
عليه كلام القوم واما عن الثالث فظهر مما تقدم ثم ان كثيرا من المتاخرين القائلين بخصوص الموضوع له في هذه الثلثة
جعلوا خصوصية في الجمع باعتبار الخصوصية والتعين عند المخاطبين من غير فرق بين شيء منها وهو خطأ اذ لا شك انه
يفهم كل احد الفرق بين اسماء الاشارة والموصولات مثلا فانه لا يجوز استعمال هذا الا فيما كان معينا عند المخاطبين
بخلاف الموصول وكذا الحرف والفعل والجملة الفرق بين استعمال بعض هذه الالفاظ وبعض اخر فلا بد من تشريحه
والتحقيق ان خصوصية الموضوع له انما هو باعتبار الوضع لفرد العنوان من حيث هو فرد معينا كان عند المتكلم و
المخاطب او لا ثم تقييده بالتعين المستعمل فيه باعتبار امر اخر والثابت مما مر ان الواضع لم يضع شيئا من الثلثة الا
لافراد عنوان الوضع اي كل فرد فرد ولم يشترط تعين هذا الفرد وخصوصيته ولكن في اسماء الاشارة لكون
الاشارة الحسية الفعلية ماخوذة في العنوان لا يكون فرده الا معينا وكذا فرد المتكلم والمخاطب بخلاف لفظ من
الموصولة او من الحرفية فان فرد كل ذي عقل او ابتداء شيء لا يشترط فيه التعين عند المتكلم او المخاطب وهذا
لا يجوز استعمال هذا وانا وانت الا في الفرد المعين ويجوز استعمال سائر المبهمات والافعال والحروف في الفرد
وان لم يكن معينا ثم انه بقي ههنا شيء اخر وهو ان الموضوع له في المشتقات هل هو عام كالوضع او خاص صرح
والذي العلامة طاب ثراه في بعض حواشي التجريد بالاول لان عموم كل من الوضع والموضوع له اعم من ان يتصور
معنى عاما يندرج تحته جزئيات حقيقية او اضافية ويعين اللفظ بازاء ذلك العام وان يتصور لا معنى عاما
يندرج تحته جزئيات اضافية تحت كل منها جزئيات حقيقية ويتصور بواسطة العام الجزئيات الاضافية اجمالا
ويعين الالفاظ المعلومة اجمالا بازائها وظ ان المشتقات من هذا القبيل وظاهر كلام العضدي الثاني

يظهر من العلامة والاعدي في ذكر اسم وجه بالفارسي بالظاهر والجمل منه

حيث جعلها من قبيل ما يوضع باعتبار معنى عام لا نوع مخصوصة ومراده الجزئيات الاضافية لا لعدم امكان الوضع
فيها للحقيقية حيث يتوقف على تصور الجزئيات الاضافية تفصيلا وهو غير ممكن لمنع التوقف وكفاية الملاحظة الاجمالية
للجزئيات الحقيقية في ضمن الاسم بل لان استعمال المشتقات في الجزئيات الاضافية شايع بحيث يعد علامة الحقيقة اولا
ان كان المناط في عموم الموضوع له كونه عاما وان اندرج تحت اعم منه فالحق مع الاول وان كان كونه هو عنوان
الوضع بشرط عمومه لا جزئيا للعنوان فالحق مع الثاني والنزاع يرجع لفظيا **الثالثة** المشهور ان المشتقات
التي يطلق عليها اسم الجنس نحو انسان ورجل موضوعة للهيئة المطلقة من حيث هي واستعمالها في الافراد اذا
لم يرد المفهوم مجاز مثل من الوضع والموضوع له فيها عام وذهب ابن الحاجب في شرح المفصل والقتازاني
في شرح التلخيص وجمع الائمة الى انها موضوعة للفرد وهو الظاهر من نهاية العلامة والاعدي استدل
الاول بان الالفاظ التي يتوارد عليها المعاني المختلفة تتوارد اللواحق اللفظية عليها لا بد ان يكون لها مع قطع
النظر عن اللواحق معنى تخصيصي كما يحصل لها بحسب هذه اللواحق او ضياع نوعية فيستفاد من ملاحظة توارد هذه
المعاني بتوارد اللحقات مفهوم مشترك بينها مع قطع النظر عنها وليس هو الا الهيئة وايضا لو لم يكن اسم الجنس
للهيئة لزم ان يكون هذا المعنى خاليا عن لفظ دال عليه وايضا ما نقل عن صاحب المفتاح من اتفاقهم على كون المصادر
الخالية عن اللام والتنوين للهيئة لا يشترط ويرد على الاول انا نسلم انه لا بد ان يكون للفظ الذي يتوارد عليه المعاني
المختلفة توارد اللحقات معنى ولكن لا نسلم انه يجب ان يكون مشتركا بين تلك المعاني بل يلزم كونه مرتجلا بها مناسبا لها
فيزيد ببعض اللحقات وينقص ببعضها فيمكن ان يكون ذلك المعنى الفرد فيتعين ببعض اللحقات ويبهم ببعضها وشيء الصغر
ويجمع بالجر وينبغي التفحص عنه ويراد الهيئة باجر وهكذا سلمنا لزوم الشتراك ولكن لا نسلم انه ليس الا الهيئة لجواز
كونه الفرد المشترك وبهذا يظهر فساد ما قيل من ان ههنا ادبعة امثلة رجل فانه لخلو عن اللام والتنوين وهذا رجل يجيء
لا امراة وجاءني رجل والرجلين من المراة اما الاول فالمراد به الطبيعة لا يشترط بلا ريب ولعل القائل يدخل الوحدة
الغير المعينة غفل عن هذا واما الثاني فهو اسم جنس مكن بعض التكرير في اصل الطبيعة واما الثالث فهو نكرة بمعنى ان
المراد منه فرد من ذلك الجنس اما غير معين اصلا او عند السامع وعلى قول من يقول بدخول الوحدة فيكون اسم جنس ولا يبقى
فرق بين اسم الجنس والنكرة واما الرابع فهو تعيين الطبيعة واشارة الى حضورها في الذهن ووجه الفساد انه لا يقول القائل
بالوضع للواحد انه موضوع له بشرط عدم التعين بل يقول بالوضع للواحد لا بشرط او مطلقا اي كل فرد بل له نشر على من قيد
الوحدة بغير المعينة وعلى هذا فمن اين علم اغفال القائل بدخول الوحدة عن الاول وبقي الريب عن وضعه للهيئة غير مسموع
وايضا اذا كان معنى اسم الجنس الواحد لا بشرط او كل فرد فرد يظهر الفرق بينه وبين النكرة فان معناها الواحد بشرط عدم التعين
ويرد على الثاني انه لا بعد فيه كما ان كل فرد يكون خاليا عن الدال على الوضع للهيئة مع ان الحاجة الى التعبير عنه لكن مع ان الالتزام
انما هو الدال الوضعي الحقيقي فقط واما دعوى صاحب المفتاح فهي كونها اخص من المدعى لا حجية فيها سيما مع مخالفة
من هو متقن في الفن وما يدل على الوضع للفرد عدم صحة السلب عنه فلا يقال لرجل انه ليس برجل وتبادره فان التبادر من شرط
لفظ رجل وغيره ليس الا الفرد فان الذي يخطر بالبال عند سماع هذه الالفاظ ويحضر في الذهن هو الفرد قطعا سيما عند
العوام الذين لا يعرفون غير الافراد ولا يتفطنون بهيئة وقد يشترك والقول بان عدم صحة السلب وتبادر الفرد

لكون الهيئة في ضمنه دعوى غير مسموعة مع انه لو صح لم يجز ان يقال زيد ليس برأس ولا يد ولا في باب معرفة الحقائق
عن هاتين العلامتين والحاصل ان من المتفق عليه انهما من علائم الوضع وبعد تحققهما في الفرد لا وجه لنفي الوضع
عنه ولم يثبت تصريح بخلافه من الواضع فانه لا يصرح بالمعاني الا بالفاظ اخر اوضح وكل لفظ نقل فيه ذلك
هذا مع انتفاء العلامتين في الهيئة فانه يصح ان يقال الفرد المشترك بين زيد وعمرو ليس برجل وبين افراد الانسان
ليس بانسان ولا يظن بالبالغ فان قيل لا يصح ان يقال الحيوان الناطق ليس بانسان قلنا الكلام فيه ايضا كالكلام
في الانسان وما يؤيد الوضع للفرد ان المتصور كالواضع غالبا ليس الا هو ولا يتم الهيئة لا يشترط وايضا لم يصنع
تلك الالفاظ الا لوجود الخارجي قطعا والمفهوم الكلي ليس موجودا خارجيا ووجود الكلي مما لا يفهمه
اللغوي غالبا ولو فهمه ظهر بيانه على تلك الملاحظات فالحق ان مثل هذه الالفاظ موضوعة للافراد دون الهيئة
بقي الكلام في انه موضوع للفرد لا بشرط التعيين وعدمه اي الفرد المنتشر حتى يكون لكل من الوضع والموضوع له عاما
او موضوع لكل فرد فرد من هذا النوع فيكون الموضوع له خاصا ظاهر اكثر القائلين بالوضع للفرد هو الاول لكن
بعض الائمة الثاني قال فاسد موضوع لكل فرد من افراد الجنس في الخارج انتهى ولا شك ان الفرد المنتشر ايضا معنى
كلي والوضع له يوجب مجازية اللفظ في الجزئيات مع ان عدم صحة السلب بالنسبة اليها وتبادرها يثبت كونه حقيقة
فيها واذا لا مانع من القول به فيتعين فان قيل الوضع لها يتوقف على تصورها وهو الهيئة وعدم ان الواضع
لا يتصور بها غالبا قلنا ان الوضع للهيئة يتوقف على تصورها والالتفات اليها والى وجودها بخلاف جعلها عاما
فانه لا يحتاج الا الى انتزاعها وانتزاعها وتصور سائر الافراد اجمالا لا يحتاج الى الالتفات الى ان هذا منها
كليا وانتزاعها هو بل يحصل ذلك الانتزاع والتصور ولو لم يلتفت اليه اصلا فان قيل على هذا يلزم انتفاء الكلي فان
الكلية لها وجود نفس امري وان لم يوضع لها لفظ كالجزئيات على القول الاول فان قيل من هذه الالفاظ ما
صارت حقائق بكثرة الاستعمال فكيف يتم وضعت لكل فرد فانها لم تستعمل الا في بعض الافراد قلنا هذا يرد
على القول بالوضع للكلي ايضا اذ كثرة الاستعمال انما هي في الافراد والحال ان كثرة الاستعمال ليست نفس الوضع
التعيني بل سبب التبادر وهو سبب لحصول الحقيقة ويمكن ان يكون كثرة الاستعمال في بعض افراد مهيته موجبا
لتبادر فردها مطلقا او كل فرد فرد على التبادل فيحصل الحقيقة بالنسبة الى كل فرد فان قيل يصدق على مثل الانسان
تعريف الكلي من الصدق على الكثيرين قلنا صدق لفظ فرد صدق المهية كما هو شان الكلي ثم فان قيل فلا يكون فرق
بينه وبين الجزئيات قلنا لا محذور فيه والتصريح بالفرق انما هو من القائلين بالوضع للكلي فان قيل فلو كان كذلك لما
جاز استعمال الانسان في الفرد المعين قلنا الملازمة ممنوعة فان الموضوع له هو هذا الفرد وهذا الى اخر الافراد سواء
تعين عند المتكلم او الخاطب ولا نظير الموصولات والحروف فان قيل فيلزم كون اسماء الاجناس معارف كالموصولات قلنا
الوضع للجزئيات لا يستلزم كونها معارف لان المعرفة كما عرفها ابن الحاجب في هو وضع لشيء بعينه قال فخرج الانسان
لا يريد ان الواضع قصد في حال وضعه واحدا معينا بل المعنى ما وضع ليستعمل في واحد بعينه سواء كان ذلك الواحد
مقصود الواضع كاسماء الاعلام او لا كما في غيرها ولا شك ان الوضع للجزئيات لا يستلزم ارادة الاستعمال في جميع
بعينه لا يقال فيلزم ان لا يكون الموصولات معارف اذ قد يستعمل في غير المعين كما في اكرم من ياتيك لان الموصول

لا يستعمل

لا يستعمل الا فيما يعتقد المتكلم ان المخاطب يعرفه بكونه على ما عليه فلا يصح اكرم من ياتيك الا اذا اعتقد المتكلم
علم المخاطب بالاتي والا يكون من موصوفة لا موصولة وقد صرح بذلك بعض الائمة في بحث الموصولات ه
منهاج قد ذكروا طرق معرفة الوضع والمراد به هنا ليس خصوص وضع اللفظ للمعنى ولا خصوص
وضع اللغوي بل ما يشملهما وساير المباحث اللفظية وكل وضع والجملة المراد معرفة القواعد اللفظية الخاصة
الى التوقيف ومعاني الالفاظ من حيث الوضع سواء كان شخصيا او نوعيا وسواء كان الواضع اهل اللغة
او الشرع او العرف العام او الخاص وجوها ثابت الحجية وغيره اما الاولى فمنها النقل المتواتر وحجيته كالمجيد
لا يحتاج الى حجة ومنها الخبر الواحد المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم واكثر اللغات معروفة بهذا الطريق والطريقين
الاخيرين وقد يشتبه وجود القرينة ويعلم حصولها بحصول العلم ومنها الاستقراء المنضم مع القرينة المفيدة
للعلم واما بدونها ففي حجيته خلاف كما ياتي ومنها التردد بالقرائن من غير تصريح بالوضع كالاطفال يتعلمون
اللغات واهل لغة يتعلمون لغة اخرى واما ما يعلم بالتبادر ويحن فليس نفس الوضع كما ياتي ومنها اجماع اهل
اللسان فاجماع كل طائفة يثبت الوضع عندهم واما الثانية فمنها الظن من حيث هو ظن اي مطلقا الا ما خرج
دليل ورجحه الى اصالة حجية الظن في مباحث الالفاظ والقول بها مذهب جم من اهل العصر والمتاخرين على
على خلافه فيقولون الاصل عدم حجية الاظنون مخصوصة قام على حجيتها الدليل وهو الحق لان من الاتفاقات الى الظن
ان ما لم يقم على حجيته حجة فهو ليس بحجة ولا حجة على حجية مطلق الظن ههنا ولان الاصل في كل امر حادث في الوجود
العدم ما لم يعلم حدوثه وكذا المرجحات كما يأتي وحجية الظن في الالفاظ اما مسئلة شرعية او وضعية وعلى
التقديرين فالاصل فيها العدم الا مع الدليل ولا دليل ولان الصحاح المستفيضة مصرحة بان اليقين لا ينقض
الا بمثله فلا ينقض اليقين بعدم الوضع الاصلي بالظن والقول بانها لا يشمل موضع النزاع لان وظيفة المصور بيان
الاحكام دون اللغات خطأ لان بيان اللغة ان يبين معاني الالفاظ والقواعد اللفظية واما انه هل يجوز نقض
اليقين فيها بغيره فهو من الاحكام فانهم يقولون ان الكل مثل احكام شرعية ولا ريب ان نقض هذا اليقين ايضا
فعل فله حكم شرعي فكيف ليس بيانه وظيفة الشارع ولو قال احد بجريه هذا النقض لصح الرد بقوله كل شيء مطلق
لا لان الاخبار ثم انه يؤيد دليلا على عدم الحجية فيما اذا كان المتكلم الشارع غنيا عن العمل بالظن مطلقا في
الاحكام وقولهم ان حديثنا صعب مستصعب وان القرآن لا يبلغه عقول الرجال وقول الصادق لا يسعكم فيما ينزل
بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت استدل القائل بحجية مطلق الظن في المباحث اللفظية بامور الاول
انه واجب تحصيل مطلق الظن الثابت حجيته بادلة كما ياتي في موضعها مع ردها والثاني انه لولاه لزم سد باب التفهم
والتفاهم وفيه ان الثابت منه حجية الظن لا كل ظن الثالث الاجماع على اعتبار الظن في اللغات وفيه ان اريد الظن
في الجملة فلا يفيد وان اريد مطلقه فهو ممنوع كيف والعمل بالاحاد فيها وبالاستقراء والشهرة على الخلاف الرابع ان
عادة العقلاء جرت باعتبار الظن فيما ينتظم به امورهم حيث لا طريق الى العلم فان ارباب العلوم النقلية يعتمدون
على امارات ظنية والحكماء واللغويين على مثل الحمار امرة القيس وفرزدق واهل المعاني على امور اعتبارية واهل الاصول
على غلبة الاستعمال والظاهر على الكاتب وفيه انه لا شك في ان العقلاء يعملون في كثير من المواضع بالظن ولكن يجب على

نعم يدل الظن بالحكم بغيره

لم

الصيارفة يميزون في اعمالهم وامارتهم في كل صنعة وطريقة وعلمهم يعملون بكل ظن الهم في طريقتهم مسلك خاص و
طريق مخصوص فيأخذ به فانه لا شك في ان مراتب الظنون متفاوتة وكثيرا ما يكون للامارة مدخلية ولذا ترى الشارع
لم يلتفت الى ظن الخاسة الا لمخبر عدل او عدلين وفي الدعاوي الا بعدلين وفي بعض المواضع باربعة عدول و
ترى الفقهاء لا يعتبرون ظن الرمل والنجوم والرؤيا بل ولا الجديد وفي الكتب وترى العرفيين مختلفين في القياس
والدوران والشهرة والغلبة وغير ذلك وترى الناس يذمون بعضهم بعضا في كثير من مظنوناتهم فلا يجوز الاغترار
بما ترى من جريان العادة بالعمل بالظن بل الواجب ملاحظة ان جريانها على العمل بكل ظن او يفرقون بين الظنون
ثم يلاحظ انه هل بلغ حد يصلح للاحتجاج به ام لا وعلى هذا فقول ان الفقه الثابت من طريقة العقلاء هو العمل بالظن
في الجملة في بعض المواضع وشيوعا ثبت منه حجية الظن في اللغات في الجملة ولا فائدة في التصدي لخامس الاجماع
على اعتبار الظن في الموضوعات فان الاصوليين ذهبوا الى حجيته في الاحكام ومن منعها في الاخبار منعوا
عنه في الاحكام دون الموضوعات وفيه منع الاجماع على العمل بكل ظن وفي كل موضع السادس ان كثيرا من
اللغات يتوقف على هذه الاحكام وباب العلم باكثرها مسدود فلو كلف فيها بالعلم لزم التكليف بما لا يطاق اي سقوط
التكليف الجزئي على ما يتعذر فيه العلم مع كثرته وفيه تسليم سقوط التكليف فيما لم يوجد فيه علم ولا ظن ثابت الحجية فانه قيل
اذا كان الخطاب الشامل على لغة مظنونة غالبا يكون التكليف المستفاد منه غالبا لا بد في رفعه من دليل ظني كالاخبار
الاخبار الواقعة للتكليف والقائم عن الاجماع والظواهر المتواترة الناهية عن العمل بالظن مع ان بقاءه لا يثبت العمل
لاحتمال ان يكون التكليف حينئذ الاحتياط او التخيير منها القياس وجواز اثبات الوضع به حكي عن المازني والفارسي
والزاهد وابن شريح والقاضي وكثير من الجمهور ونسب الى ظاهر العلامة في يب واحتجوا عليه بوجوه بين فاسد و
صحيحة عن الاثبات بالقياس وبعد ما علمت من اصالة عدم حجية الظن مع عدم دليل اخر علم وجه عدم اعتباره ومنها
الخبر الواحد وقد وقع الخلاف في حجيته فمنهم من قال بالعدم مطلقا تارة بعدم افادته الظن لاحتمال السهو والتقصير
في التتبع او البناء على اصل فاسد فقد نقل عن المازني ان ما قيس على كلام العرب فهو منه ونقل عن بعضهم زيادة
الفاظ في اللغة ورمي عن ابن جني ان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه فتشاغلت العرب منه بالجهاد فلما جاء الاسلام
واصحوا الشعر وقد هلك اكثر العرب ولا كتاب هناك يرجع اليه وعن يونس وابي عمرو ان ما انتهى الينا ليست مما قالت العرب
الا اقله وقيل اجل ما استند في اللغة كتاب العين مع ان جمهور اللغويين اكثر وامن القدح فيه وايضا الغالب على اهل
اللغة انتفاء العدالة فلا يؤمن عليهم من تعمد الكذب وتحاسدهم وتنافسهم ثم قرب الامراء معلوم وقصة سيبويه و
الكسائي مشهورة واخرى بعدم حجية الظن الحاصل منه اقول اما حصول الظن به فهو لا يقبل التشكيك ووجوه الخلل الاكثرية
لا تفيد كيف ولا شك في حصوله بخبر الواحد في الاحكام مع ان الخلل الواقع فيها ازيد بكثير واما عدم حجيته فهو متفق
الاصل كما دليل على الحجية واما القائل بالحجية فمن قائل بها لا بد لاجله في مطلق الظن ويستدل على حجيته بخصوصه
حجة الاول ومنع جوابها ودليل الثاني وجهان احدهما ان الظن الحاصل بالخبر الواحد في الاحكام حجة مع ان الخلل
فيها ازيد واما الاحكام اشد فيكون حجة في اللغة اولى وفيه ان المناط في قياس الاولوية العلة واما ورود
في الفرع والعلة في الاصل غير معلومة مع ان الاكثر شرطوا في العمل بالخبر في الاصل شروطا اكثرها غير موجودة في الفرع

مع التسليم فالاولوية ممنوعة وثانيهما الاجماع على حجية خبر الواحد في اللغات فان المحدثين والمفسرين والاصوليين
والفقهاء والادباء على كثرتهم واختلافهم في تعيين المعاني يستندون في اقوال اللغويين ويراجعون الكتب
المدونة في هذا الشان فجرت بذلك عادتهم واستمرت سيرتهم حتى انهم في مقام التخاصم اذا استند احدهم الى
نص اللغوي التزم بخصمه او عارضه بما يقابله ولم يقل هذا خبر واحد فما هيك في ذلك اعتناء الاكابر والاماثل
بجمع اللغة وتدوينها وضبطها حتى صنفوا فيها كتبا شهيرة وما ذلك الا لكون مرجعا للعلماء والغرض الاصلي شرح القرآن
والحديث على ما صرحوا به في مقدمة كتبهم وبيانهم لفضيلة علم اللغة وكل ذلك انما يأتي على حجية خبر الواحد في
اللغة فيكون حجة والا لزم بطلان هذا العلم واجتهاد المدونين فيه مع ان عدوله قد حصل في المائة الثانية
في زمان الصادقين ع وشاع في الثالثة ولم ينقل من احد من الائمة الانكار وفيه منع الاجماع وما استدل به على من
استناد العلماء واعتمادهم الى جمع اللغات وبيان المعاني في الكتب لا يثبته فان استناد العلماء بمجرد قول واحد
من دون قرينة ثم ولو سلم فاستنادهم بحيث يثبت الاجماع غير ثابت ولو سلم ففي مقام التكليف غير مسلم مضافا
الى ان قول الخصم بمجرد الاستناد الى قول واحد غير مطلوب واما الاعتناء الى المجمع والتاليف فهو لم يقع الا من
بعض علماء العامة ولم يتعرض من اصحابنا له الا اقل قليل وعدم انكار الباقين لا يفيد اذ لا يختص فائدته بالاخبار
والكتاب بل يفيد في الاشعار والتواريخ والمثل والحاوات التي لا باس بالعمل بالظن فيها وكم جمع من كتاب غير مفيد
لم ينكر على صاحبه مع ان الغرض قد لا يكون العمل بالظن في التكليفيات ككتب لغات الفرس وبالجملة هذا الاستدلال
اقوى ان المتمسكين بنظير ذلك الدليل في حجية الاسناد في الاحكام ولكن الفرق فان استناد جميع العلماء اليها
فيها واختلافهم باختلافها امر كفت شهرته مؤنة البيان والاعتناء الى جمعها وتاليفها مما صدر من علمائنا الاخيار
في الصدر الاول الى زماننا هذا وليست الاخبار متمايزة يتعب عليها فائدة سوى بيان التكاليف ثم لا يتوهمن ان فهم
اكثر الالفاظ موقوف على الرجوع الى قول احاد اللغويين اذ اكثرها مما علم بالاستقراء وتتبع موارد الاستعمالات
وما ليس فيه ذلك يعلم بتطابق اقوال اللغويين او وجود قرينة مع تصريح نعم ما لم يتحقق فيه شيء مما ذكر فالحصر
طريق الفهم فيه بخبر الواحد وهو قليل في اخبار الاحكام فلا يعول به ومنها الشهرة فان منهم من جعلها حجة في
المسائل الوضعية واستدل عليه بافادتها الظن وفيه ان حجية الظن ايضا محتاجة الى حجة مع ان المشهور عدم
حجية الشهرة في المسائل اللغوية ومنها الاستقراء المفيد عن القرينة والشهود كما صرح به جماعة عدم حجيته اما لعدم افادته
الظن كما حكي عن المحقق والعلامة والرازي او لعدم دليل على حجية ذلك الظن اقول الدعوى الاولى غير موجهة كما
يأتي في موضعه ولكن الثانية في موضعها لما عرفت من اصالة عدم حجية الظن وقد يستدل بحجيته عسكا بان الظاهر ان
الاصوليين عليه حيث نطقت كتبهم بان الظن يلحق الشيء بالاعلب وعليه مواكثر المسائل ولذا ترى المانعين
من الظن استمرت طريقتهم على ذلك وبانه لو منع حجيته لانسد باب اللغات واتفقت حكمة اهدائها لان المدرك فيها
غالبا الاستقراء المقطع بان العرب لم يضعوا اكثر ما ينسب اليهم بل انما حصلها المدونون من كثرة استعمالاتهم
وفيه منع الاطلاق والتصريح بان المظنون الالحاق بالاغلب لا يوجب علمهم به وبناء كثير من المسائل عليه ثم وان
ذكره بعضهم عند بيانها وكذا انسداد اللغات كلا فان النصوص على القواعد موجودة والقرائن مع الاستقراء مخفف

واما استفادة الوضع من الاستعمال فليس بالاستقراء بل بنفس الاستعمال اية الوضع كما ياتي ومنها
الالحاق بالاغلب فانه قد يتمسك به بعضهم في بعض المسائل الوضعية اما الحجية مطلقا او في
خصوص الالفاظ وكلاهما ممنوعان بل حصول الظن عن مطلق الاغلبية ايضا في حيز المنع وقد يقال ان الظاهر
من تتبع الاحكام الشرعية والاحاديث اعتبار هذا الظن كما في موثقة اسحق بن عمار عن العبد الصالح انه قال
لا باس بالصلوة في فراء اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام وقلت فان كان معها غير اهل الاسلام قال اذا كان
الغالب عليها المسلمون فلا باس وفيه انه ان اريد التمسك بالاستقراء فهو لا يحصل من حكم واحد او اثنين ومع ان
حجية مطلق الاستقراء ممنوعة وان اريد ان الاعتبار في بعض الاحكام يدل على اعتباره مطلقا فهو ممنوع فانه انما يفيد
لو ثبت اعتباره من حيث هو ظن او غلبة ولم يثبت ذلك بل يمكن ان يكون للحال مدخلية مع ان الغلبة قد اسقطت في
مواضع اخر كما في لقيط بلد كان غالب اهلها الكفار **فوائد الاولى** اعلم ان كل امر ثبت بالطرق
المعتبرة والا فالاصل فيه العدم للصحاح المستفيضة المشار اليها المعلومة معانيها بالقرائن المتضمنة ولا سيما
لا سيما باب التفهيم والتفاهم سيما في غير الشفاهيات ولاجماع جميع ارباب المحاورات الذين منهم المصنف فان من
المعلوم ان كل ما لم يعلم وجوده من احوال الالفاظ يعلمون فيها باصل العدم اذ كل اسند عن متكلم لفظ يعلمون
فيه بما يعلمون من معانيه من غير التفات الى احتمال الاشتراك او النقل او الشيوع او المجاز او غير ذلك ولا يلتفتون
الى احتمالات غير ثابتة والا لوجب عليهم ان يتوقفوا في الحمل على المعنى الاعم القريبة بل هي ايضا غير كافية اذا
كانت لفظية وايضا نرى انه اذا استعمل احد لفظا في معنى بدون قرينة او معها بدون علاقة مدعيا النقل او الوضع
لا يسمعون منه ابدا بل ويتهم بتخصيص عن الدليل في كل مطلب وضعي ومع عدمه ينفونه وهذا امر ظاهر جدا ثم انه
لا بد في الخروج عن مقتضى هذا الاصل من دليل مقتض له ثابت حجية فلا يجوز الخروج بما لم يثبت اقتضاؤه لحجية
وجهه وهذا يظهر فساد ما قد يرى في كلماتهم من الصير الى مخالفة اصل هذا من مخالفة اصل الاكثر نعم هذا يصح فيما
لو كان الاقل مندرجا تحت الاكثر فان الاقل يكون ح قطعيا فيبقى الزائد بالاصل وايضا في غير فاكثرية خلاف
الاصل في احد الطرفين كيف يقتضي وجود الاقل ومن اين علم وجوده حتى يصح الحكم به والفرار من الاكثرية
كيف يدل على وجود الاقل وكلاهما مخالفان للاصل فيتوقف ثبوتهما على الدليل فان قيل القول باتفاقهما غير
ممكن لثبوت احدهما قطعا وظ ان ما كان ارتكاب خلاف الاصل فيه اقل كان اولى قلنا الثابت تحقق احدهما
واقعا ولكن لم يثبت وجوب الحكم باحدهما لامكان التوقف او التخيير ولو لم يكن الاقل منوعة ولو سلمت فايجابها
للاخذ بمخالف الاصل ثم وقد يقال تعارض الاقل مع ما يساويه من الاكثر فيتساقطان فلا يبقى في جانب الاقل
مخالف اصل ويبقى الزائد في الاكثر وفيه ان المعارضة لا توجب ذهاب الاقل والاخر وجب عن مخالفة الاصل بل يمنع
من الحكم باحدهما وجميع ما في الاكثر يعارض الاقل قيل بناء اللغات على الظن والمظنون وجود الاقل قلنا حصول
الظن ثم فانه لا مناسبة بين اقلية الاقل والظن بوجوده فان قيل لانه اسهل وجودا قلنا اسهلية الوجود لا توجب
الظن به اذ قد يعدمه ما يكون اسبب وجودا ما لا يخفى وقد الاسهل في مطوية العدم مع انه قد يكون الاقل اصعب
كالوضع الشخصي بالنسبة الى اعتبار العلاقة ووجودها والوضع النوعي **الثانية** اعلم انه مما ذكر ان المراد

يخفى

من معرفة

من معرفة الوضع يظهر الفرق بين ما ذكر ههنا وما سيذكر من علائم الحقيقة والتوضيح انا اذا سمعنا
لفظا فلا يخ اما لا نعلم معناه او نعلم معنى له وله معنى اخر لا نعلمه او نعلمه ولكن لا نعلم انه هل هو المعنى اللغوي
او الشرعي وبالجملة لا نعرف الواضع او من يمكن كون هذا المعنى معنى عنده او نعلمه ولكن لا نعلم انه وضع
شخصي او نوعي او نعلمه ولكن لا نعلم المراد منه فالجهل في الاولين متعلق بالوضع والموضوع له وفي الثالث
بخصوص الواضع ومن يكون المعنى معنى عنده وفي الرابع بوصف الوضع وفي الخامس بالمراد فهنا الحاجة في
استخراج المعاني من الالفاظ الى معرفة هذه المطالب الاربعة احدها الوضع والموضوع له وثانيها خصوص
الواضع واهل المعنى وثالثها وصف الوضع ورابعها المراد فالمطلوب في هذا المقام بيان طرق معرفة الاول والمواد
الكلية اللفظية واما الثاني فقد يراد به اصالة عدم النقل بمعنييه واصالة تاخر الحادث ولمعرفة الثالث علائم
الحقيقة والمجاز واصالة الحقيقة بالمعنيين ولمعرفة الرابع اصالة الحقيقة بالمعنى الاخر واصالة عدم القرينة و
احكام الاحوال وتعارض القرينتين وغيرها بمعنى ان المعلوم منها بلا واسطة هو المراد والا فهو غاية الكلام فيما ذكرنا
ظهر الجواب عما اورد على قولهم اللغة لا يعرف بالعقل المحض من ان المعرفة بالتبادر وعدم صحة السلب عقليتان فهما
لكونهما معلولين للوضع يكون الاستدلال بهما من باب الان وهو استدلال عقلي فان مرادهم بعدم معرفة اللغة
هو عدم معرفة الاولى لا انها معرفة اللغة فان قيل قد يعرف بالتبادر ونفس الوضع والموضوع له كما اذا لم يعلم احد
معنى لفظ عند قوم فراه متبادرا عندهم في معنى فيعرف الموضوع والوضع معا قلنا لم يعرف الموضوع هنا بالتبادر
بل بما علم التبادر به وعلم الوضع به ويمكن القضي عن الايراد ايضا بان الاستدلال الان انما يكون عقليا اذا
كانت معرفة وجود المعلول او معلوليته بالعقل وليست معرفة التبادر ولا معلوليته للوضع كذلك وقد يقال ايضا بان
مرادهم ان اللغة لا يعرف بالدليل اللفظي دون الاني وهو حكم ثم لا نسلم هنا ان ما ذكر من اجراء الاصل في مهيات
العبادات اثبات للغة بالعقل لانه حقيقة اثبات الحكم به كما يقع ان كون اصل العدم دليلا عقليا بالمعنى
المراد هنا على كلام **الثالثة** ما ذكرنا من اصالة عدم حجية الظن واجراء اصل العدم فيما ليس فيه دليل ظ
في جميع المباحث اللفظية من تعيين المراد والوضع وغيره والوجه قريب مما ذكر ولعله ياتي ذكره في موضعه **الفصل**
الثاني في الترادف الترادف من الالفاظ هي المتكثرة المفردة التي اتحدت معانيها من جهة واحدة والثالث
لاخراج الحد والمحدود والاخير للاحتراز عن الحقيقة والمجاز والمجازين اذا اطلقا على واحد **منهاج**
قد وقع النزاع في جواز وقوع كل من المترادفين مقام الاخر وهل النزاع مقام التركيب ويحتمل وجوها الاول
انه هل يترتب على ايقاع احدهما مقام الاخر هذه وراء الا والثاني انه هل يترتب على احدهما ما يترتب على الاخر
من الاحكام والاثار المعلقة عليه ام لا وان جاز ذكر مقامه والثالث انه هل يترتب على احد المترادفين جميع ما
يترتب على الاخر من الاحكام اللفظية والمعنوية ام لا وظاهر ان الاخير لا يصلح للنزاع وان اشعر به كلام بعضهم
فنعين احد الاولين بل الظاهر ان كليهما صالحان له والمستفاد من كلام والدي العلامة طيب الله رمسه في التجريد
وقوع النزاع فيهما ويشهد له ان الاقوال ايضا وبالجملة اختلفوا فيه على اقوال الجواز مطلقا ذهب اليه العلامة في
ب والحاجبي في مختصره والمنع كذلك ولم اعثر على قائله وان نقله الاصوليون والتفصيل بالمنع في لغات مختلفة

والجواز في لغة واحدة ذهب اليه صاحب المفاتيح والمجوزين في افادة المعنى فقط لا في غيرها اختار والذي
العلامة رح في الكتابين وهو الحق وحاصله على الوجه الاول انه لا يترتب عليه وعلى التبادل اذا كان المعنى
من التكلم بمعنى افادة المعنى واما في غيره فيترتب وعلى الثاني انه يترتب على احد المترادفين افادة المعنى الذي
يترتب على الاخر ولا يترتب عليه غيرها ولا يخفى انه لو كان الحكم المترتب على احدهما مترتبا على نفس المعنى من غير
مدخلية للفظ يترتب على الاخر ايضا والا لم يترتب والدليل على الجزء الاول على الوجهين حصول المعنى بكل
منهما وعدم المانع وعلى الثاني انه يمكن ان يكون ترتب بعض الاحكام مختصا بالمعنى مع الاستفادة من احدهما
خاصة او بعض من لفظ من باب التعبد او غيره والحاصل انه يمكن ان يكون العلة المعنى مع اللفظ المعين او غير
اللفظ فلا يلزم وجود المقتضي مع التبادل حتى يجوز مطلقا بل لو لم يكن المانع واللازم منتفيا من جهة
المعنى فلا يلزم واحدا من جهة التركيب فلا يجوز اذا صح واما المقصود والجواب انه يمكن وجود المانع
من جهة التركيب فلا يمكن ترتب حكم على تركيب دون اخر حتى المانع مطلقا بانه لو صح لصح خداي اكبر كما يصح خدا اكبر
والجواب انه ان اريد صحته في افادة المعنى فانتفاء اللازم ممنوع وان اريد في تكميل الاحوال فالملازمة ممنوعة
اذ قد يتعبد بها بهذا اللفظ المخصوص حتى المانع في اللغات المختلفة بان اللفظين اذا كانا من لغتين يلزم اختلاط
اللغات وكون احدهما مملا بالتباس الى اللغة الاخرى وفيهما اولا انه لا منع في الاختلاط ولا يلزم الاهمال اذا
عرفنا اللغتان فان قيل يلزم ترتب الحكم على المجاز وهو الجواز في الافادة مع اتحاد اللغة او معرفة الاخرى فلا
القيد بافادة المعنى يعني عنه لانها لا يكون الا مع احدهما وثانيا انه ان اريد باختلاف اللغة اختلاف المترادفين
فالتبادل قد يكون راجحا للاختلاط والاهمال لا موجبا وان اريد باختلاف الدليل مع باقي الكلمات فقد يكون
مخالفا للباقي وموافقا للدليل فاذا لم يلزم في الاول مفسدة فكذا في الثاني وثالثا ان الاختلاط والاهمال
انما يلزمان لو دل بعض الكلام اما لو دل الجميع فلا **تنبيه** قد اشرنا ان اللازم من المخالفة الوجه
الثاني ان كل حكم يترتب على احد المترادفين بتوسط المعنى خاصة يترتب على الاخر ايضا وكلما كان اللفظ مدخلية
في ترتبه لا يترتب واما ما لم يعلم فيه انه هل يترتب على المعنى فقط ام للفظ مدخلية فيه او يترتب على اللفظ فقط
فالظاهر كلام والذي العلامة رح انه لا يترتب وهو كذلك لان الاصل عدم الحكم المترتب عليه الا اذا علم وجود المعنى
لرفع احتمال مدخلية اللفظ فيحصل المعنى فقط لا يعلم هذا في الاحكام المعلقة على الالفاظ واما في التعبديات
والامر بالكلمات فقد يمكن الاصل ويعارض باحتياج الشغل اليقيني الى البراءة اليقينية فيحتاج الى المرجح فيحتمل
في مواضعه من الفروع **الفصل الثالث** في المشترك هو اما وضع او لا لاكثر من حيث هو اكثر فيخرج
بقولنا اولا اي من غير ملاحظة وضع سابق المجاز لانه هذا يصح على القول باستعمال الحقيقة لان القائل به
لا ينكر ان وضع المعنى الحقيقي وان انكر لزوم الاستعمال وكذا يخرج المنقول واما المرتجل فهو من اقسام المشترك
يتميز عن سائر اقسامه بامتناع الاول ولا يتصور عدم خروجه بقيد الحيثية والمراد بها انه لم يلاحظ في الوضع
الاكثر امر واحد اصلا لاجل الوضع وان لوحظ لا لاجله ما يكون الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا فان يصح
وان كان له معان متكثرة ولكن من حيث انه راجعة امر واحد لوحظ لاجل الوضع لتلك المعاني وصار المعنى

وعلامة وقد يخرج ذلك بقيد تعدد الاوضاع ولزوم تقدمه على المشترك والمقدمة الاخيرة ممنوعة **مصباح**
في بيان اصالة عدم الاشتراك وهو استعمال دارة فيما استعمل لفظ في معنى او اكثر وعلم كونه حقيقة فيه وشك في
الوضع لغة اخر فيقال الاصل عدمه واخرى فيما استعمل في اكثر من معنى وعلم الوضع للبعض وشك في الباقي فينفي
بالاصل وهو تعارض المجاز والاشتراك وثالث والمراد هنا الاولى والاختلاف فيه سواء اخذ الاصل بمعنى الراجح او
الظاهر او الاستصحاب والدليل عليه وجوه الاجماع القطعي فانا نعلم قطعا انه اذا صدر كلام من متكلم يدل على معنى
ويفهم منه ذلك يحمل المخاطب عقتضاه ويحمله عليه من غير التفات الى احتمال الاشتراك بل من غير خطور بالذهن
الطريقة ليست ثابتة لواحد دون واحد بل مستمرة بين العلماء والفقهاء والادباء واهل العرف من زمن الصحابة
وخلفائهم وكانت طريقة الائمة واصحابهم وتابعيهم بحيث لا شك فيه احد ولم ينقل
من احد خلافه وتوهمه في مقام التنازع والاحتجاج اذا تمسك احد الخصمين بالمعنى
او مرادفه يدل على ما يدعيه بقبله خصمه من غير ان يقول لعل اللفظ مشترك بين هذا المعنى
وغيره والثاني ان الكلام في كلام لم يكن فيه قرينة دالة على الاشتراك فنقول يقوم من التكلم
العالم باداب المحاورة شيئا اذا كان حكيما ان يتلفظ بلفظ كان له معنيان ولم ينصب قرينة
معينة لاحدهما او مفهمة لان له معنيين فاذا وجدنا لفظا في كلام مثل هذا المتكلم خاليا
عن القرينة المعينة للمعنى المعلوم او الدالة على الاشتراك يعلم انه ليس مشتركا عند المتكلم
ولم يرد الا المعنى المعلوم واحتمال خفاء القرينة مدفوع بالاصل وهذا الدليل وان
لم يثبت المطلوب فيما اذا كانت هناك قرينة الا انه لا حاجة اليه مع كما لا يخفى الثالث انه لولاه
سقط الاحتجاج وسد باب التفهيم والتفاهم في الاكثر لقيام احتمال الاشتراك في كل لفظ
وهو يوجب سد باب التكاليف ايضا اذ يشتبه في اثنائها بالالفاظ ووجود القرينة
لا يفيد لانها ايضا الفاظ الرابع الاخبار والصحاح المتكثرة المتفق على العمل بها المتقدمة المعروفة
بان البقين لا ينقض بالشك ابدا واحتمال الاشتراك فيها غير ضائرة للقطع بالمراد منها
بتصريح الاصحاب وكيفية احتجاجهم بها والقول باختصاصها بالشرعيات لانها وظيفة
الشارع مدفوع بما مر من ان وظيفته بيان كل ما له دخل في اثبات حكم شرعي او نفيه بدون
واسطة او بواسطة او وسائط ولا شك ان معاني الالفاظ مما لها مدخلية ظاهرة في ذلك
فائدة اذ عرفت انه لا يحكم بالاشتراك الا مع دليل فالدليل عليه احد دلالة الوضع
التقدمة وتزيد هنا امران اخران احدهما استعمال اللفظ في معنيين لم يعلم لهما قدر مشترك ولم يكن
لاحدهما سبق الى الذهن فيحكم بكونه مشتركا بينهما لعدم احتمال التراطف والحقيقة والمجاز و
لا النقل فما بقي الا الاشتراك اقول قد يحقق هذا العلامة في المجاز المشهور على القول به
مع انتفاء الاشتراك على ان عدم العلم بالقدر المشترك لا يثبت العدم وثانيهما مطلق الاستعمال
في الاكثر من معنى واحد وياتي تحقيقه **مهلك** وقع الخلاف في جواز استعمال المشترك

في الاطلاق الواحد في اكثر من معنى وتحرير محل النزاع نقول ان لفظ الاطلاق الواحد اما ان لا الا ان يطلق
على احد المعنيين بعينه ولا نزاع فيه والثاني ان يطلق على المفهوم المشترك بينهما وقد يسمى بعموم الاشتراك و
الظاهر انه لا نزاع في جوازه وكونه مجازا بعلاقة الحالية او الجزئية والمستعمل فيه ح اما مفهوم احدهما
لا بعينه او بما يشمل وضعه من المفهومات المشتركة بين المعنيين الثالث ان يطلق على مجموع المعنيين من حيث
هو مجموع بحيث يكون كل واحد جزء للمحكوم عليه او به وهذا غير جائز على الحقيقة اجماعا وعلى التجوز على
التحقيق وبيانه بعد مقدمة هي انه لا شك في انه لا يجوز استعمال اللفظ الا فيما حصل فيه الاذن والرخصة
من الواضع اما في المعاني الحقيقية فبما حصلت فيه الرخصة لنصه واما في المجازية فبنوعه فكما لا بد في الوضع
الشخصي من ملاحظة انه تعلق باي شخص من اشخاص المعاني فكذلك لا بد في النوعي من ملاحظة انه تعلق باي
نوع وهذا الاذن يعلم في الحقايق باحد الوجوه المتقدمة واما في المجاز فلا يعلم بالنص غالبا بل يحصل من استقراء
استعمالاته الجزئية العلم بتجويز لهذا النوع ثم انه قد يوجد الاستعمال في جزئيات صنف من اصناف نوع
او نوع من انواع جنس ولا يوجد في صنف او نوع اخر فالذي نجد الاذن فيه ح هو الجواز فيما لم يطلع عليه من
جزئيات ذلك الصنف او النوع دون غيرهما ثم انا وجدنا ان العرب تستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل ولكن
فيما وجد فيه شرطان احدهما ان يكون للكل تركيب حقيقي خارجي من هذا الجزء وغيره ولم يكن الكلية بمحض الفرض
والاعتبار وثانيهما ان يكون الجزء مما له قوام في تحقق الكل وينتفي الكل بانتفائه اي عرفا وان لم يتحقق حقيقة او يتحقق
ما وضع له اللفظ الموضوع للكل وان لم يتحقق الكل المركب من جميع الاجزاء فانتفاء الرقبة ينتفي ما سمي بزيد و
بانتفاء العين ينتفي ما يصلح لان يسمى جاسوسا وكان وجدناهم يستعملون اللفظ الموضوع للكل في الجزء اذا وجد فيه
فيه الشرط الاول وبعد تمهيد ذلك نقول ان الوضع لها اما احد المعنيين بعينه مع قيد الوحدة كما قيل او لا بقيد الوحدة
والتعدد كما هو المختار وعلى الاول لا يمكن ان يكون الاطلاق على المجموع من تسمية الكل باسم الجزء لانتفاء الشرطين
مع ان الجزء الذي وضع له اللفظ ح هو احد المعنيين بشرط الوحدة والكل غير مركب من هذا المعنى وغيره ضرورة انتفاء
اجتماع قيد الوحدة وشرط الاجتماع فلا يكون اللفظ موضوعا لجزء هذا الكل ولا من تسمية الجزء باسم الكل حتى يكون
المراد ان اللفظ لما كان موضوعا لكل من المعنيين مع قيد الوحدة كان استعماله في المجموع مقتضيا لالغاء
القيد لان هذا انما يصح اذا اسقط الجزء وارتفع الجزء الاخر فيسقط لا مع شيء اخر كما في ما نحن فيه وعلى الثاني
لا يمكن لكون الاطلاق من باب اطلاق اسم الكل على الجزء وهو ظ ولا من عكسه لانتفاء الشرطين والرابع
يراد منه هذا وذلك على ان يكون كل منهما مناطا للحكم وهذا هو المتنازع فيه اذ اصح الجمع بين المعنيين في
الارادة اي لم يلاحظ فيه عدد وكما لا قوله هذا الفرس حين اذا اردت السواد والبياض لا يمكن ان يكون
امثال ذلك مما يستعمله اهل العرف وكان مجمعا منهم لان المفروض انه لا يعلم شيوع الجمع بين المعنيين وعدمه
والا لم يتحقق النزاع وقد تمثل لما لا يصح الجمع باستعمال الامر في الوجوب والتهديد وهو صحيح فيما لم يكن المادة
من الالفاظ المشتركة والا فلا يمنع ان يراد من المادة معناه من الهيئة الوجوب بالنسبة الى احد المعنيين
والتهديد بالنسبة الى الاخر واذ عرفت محل النزاع فاعلم انهم اختلفوا فيه على اقوال المنع مطلقا نسبة في تمهيد

النزاع الى الاكثر وظاهر ابن هشام انكار القائلين عليه وظاهر المعالم عدم النزاع فيه لخروجه في لوازم الحدود والنقض
وهو بعيد والتجويز كلا حقيقة ذهب اليه جماعة كثيرة منهم الشيخ والسيد والعلامة وهو مذهب الشافعي
والقاضي والجبائي وعبد الجبار ونسب الى الاكثر والتجويز في التثنية والجمع حقيقة والمنع في المفرد والتجويز في
كل والمنع في الاثبات التجويز مطلقا تجوزا ذهب اليه العلامة في بعض كتبه والتجويز كلا مع التجوز في المفرد والحقيقة في
غيره اختاره صاحب المعالم والجوهر الاول لان استعمال اللفظ في معنى توقيفي يحتاج الى ثبوت الرخصة من الواضع وهو
غير معلوم لان ثبوتها اما بتصريح الواضع او استعماله او بمجرد الوضع والاول لم يوجد في المقام والسابع
بكل وضع هل الاستعمال فيما وضع له بفقط واما دلالته على الرخصة في الاستعمال غير معين فمن حيث ان الحاصل
ان الوضع يرخص الاستعمال الافرادي بالضرورة واما الاجتماعي فلا لتسليم جوازه لم يعلم فان قيل كل من
الوضعين وان لم يثبت الاجواز الافرادي ولكنهما معا يثبتان الاجتماعي ايضا قلنا نعم فان قيل اشتراط الاعلام
بالانفراد خلاف الاصل قلنا لم يثبت جواز الاستعمال المطلق وهو ثم وقد يستدل لمنع الاستعمال بوجوه اخر
ايضا منها لزوم التناقض لو جاز اما لان المعنيين معا يكون ح احد المعاني الحقيقية لتحقق الوضع فاستعمال
المشترك في جميع معانيه لا يتحقق الا بان يراد هذا وحده وهذا وحده وهما معا او لانه لا يدري ان يراد كل من
المعنيين وحده والا لم يكن معناه وليس وحده والا لم يكن الاستعمال في المعنيين وفيه انه مبني على عقد
فاسد هي جزئية الوحدة للموضوع له وهي ممنوعة كما يأتي سلمنا ولكنه مناقشة لفظية لان المراد استعمال
المشترك في هذا وذلك من غير اعتبار الوحدة سواء قلت انه استعمال المشترك في معنييه او مع ان قولك المعنا
معا يكون احد المعاني الحقيقية لتحقق الوضع منافي لاعتبار قيد الوحدة في الموضوع له ومنها ان الواضع ان
لم يضع اللفظ للمجموع لم يجز استعماله فيه والا كان استعمالا في بعض معانيه وفيه انا نختار الاول او لا و
نمنع توقف الاستعمال في المجموع على الوضع له والثاني ثانيا ونقول انه المراد من استعمال المشترك في معنييه
ومنها انه لو جاز لكان حقيقة ومنه يلزم ان يكون لكل مشترك بين معنيين معان غير متناهية حاصلة من تركيب
المعاني وفيه انه ايضا مبني على اعتبار قيد الوحدة او الاجماع اخر الخلاف الاول بان الوضع صحيح مستقل الا ان
معه الرخصة فيه والا لم ينتفاء فاندفع الوضع وسد باب الاستعمال في الا لكن هو موجب لكونه حقيقة والوضع
متحقق في المشترك لكل من المعنيين فثبت الطلب واحتمال المنع من الاستعمال مدفوع بالاصل ولكن الوحدة جزء
الموضوع له فيتناقض الاجتماع ممنوع كما يأتي ودعوى العلم بقصد الواضع لم يريد الا الاستعمال فيما وضع له منفردا
لكونه مقتضى حكمة الوضع والاصل الاختلال في الفهم غير مسموعة واقتضاء الحكمة ممنوع والاختلال انما
عرض لمذهب الاشتراك لا للاستعمال في المعنيين مع انها لو سلمت فانما هي بالوضع الذي وضعه لا بوضع اخر بعلم
اراد ان يستعمل بوضعه فيما وضع له فقط وان استعمل بوضع اخر في اخر لا ان يستعمل بوضعه على وضع كذا فيما
المعنيين في الاستعمال فلا يرد ان ارادة كل من الواضعين الانفراد بالوضع الذي وضعه ليستلزم ارادة
الانفراد مطلقا اذ لا يريد الاستعمال بالوضع الاخر الا على نحو ارادة واضعه والجواب ان قوله ان الوضع
صحيح للاستعمال ان اراد انه صحيح له مطلقا فمم وان اراد انه صحيح للاستعمال في الجملة فلا يفيد والحجج

الثاني اما على المنع في المفرد فدليل المانع واما على الجواز في غيره فانه تكرير المفرد بالعطف فهو متعدد لتعدد
لفظا واستعمال كل لفظ في معنى جائز اتفاقا واجيب عنه بمنع كونه تكرير المفرد بل يفيد تعدد ما يستفاد منه مطلقا
او بشرط كونه من افراد ماهية واحدة وحمل ما يستفاد منه على المسمى او الموضوع له خلاف الظاهر وارادة ذلك في جميع
العلم وشاء لعدم امكان ارادة غيره فيه والا لوجب ارادته في غيرها وجواز استعارة ما تعدد خاص لتعدد اخر
لم يثبت سلما كونه في قوة تكرير المفرد ولكن لا يلزم منه تساويهما في جميع الاحكام مع انه لو تم دليل المانع
لدل على المنع في غير المفرد ايضا واستدل الثالث بان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات واجيب بان الدال على
المستفاد عن اللفظ عند الاثبات فاذا لم يتعدد فيه فمن اين يتعدد في النفي فان قيل ان اريد بالمستفاد عند الاثبات
الذي يدل عليه اللفظ بخصوصه فعدم اختصاص النفي به باطل لظهور افادة النكرة المنفية للعموم وكما يفيد النفي
وان اريد الذي يدل المثبت على فرد من افراده ولو على البدلية فالمستفاد من المشترك المثبت فرد من افراد جميع
المعاني كذلك فيكون المستفاد من النفي نفي جميعها قلنا اولا ان المراد الثاني ولكن مدلول المثبت في المشترك هو
فرد من افراد ماهية واحدة وان لم يكن معلومة للمخاطب لا من افراد جميع المعاني واللازم منه نفي جميع افراد
الماهية الواحدة لا جميع افراد ماهيات المعاني وثانيا ان المراد المعنى الذي يصلح ان يستفاد من المثبت ولو بقرينة
فلا يثبت العموم الا بجواز ارادته بل جميعها في المثبت اجيب الرابع بان المتبادر من اللفظ المعنى مع قيد الوحدة فيثبت
في المشترك واحد من معانيه بعينه وان لم يعلمه المخاطب الا مع القرينة فيكون هل الموضوع له والاستعمال في الجميع
الغاء قيد الوحدة يكون استعمالا للفظ الكلي في الجزئي فيكون جائزا ومجازا وجوابه منع تبادر الوحدة من المشترك
بل ربما يدعى فيه تبادر المعنيين معا وان في غيره ايضا لو كان كان لعدم تعدد المعنى سلما التبادر ولكن ليس
المتبادر ارادة شرط الوحدة من اللفظ بل يتبادر كون الاستعمال افرادي لا جمعي كون الاستعمال الاكثري كذلك
ولذا لم يختص بالالفاظ الشائعة فهو من عوارض الاستعمال وشك ليس من علائم الحقيقة سلما ولكن العلامة
ليست من العلائق المعتبرة اذ مع ارادة الجميع يكون المستعمل فيه جزء الموضوع له مع شيء اخر لا الجزء فقط وتمسك
الخامس بما للتجوز في المفرد فيجري في الوحدة واما الحقيقة في غيره فيكون تكرير المفرد وقد عرفت ضعفهما هذا اقوال
القائلين بالجواز حقيقة اختلفوا فيما يحمل عليه اللفظ عند عدم القرينة على اقوال الاجمال بين كل واحد والكل وهو
الاكثر والظهور في الكل وهو الظهور ان لم يكن نقل عن جماعة من العامة والتفصيل الاول في غير كلام الشارع والثاني
فيه دليل الاول احتمال ارادة كل واحد والجميع كما مر وفيه ان اصالة عدم ارادة غير الواحد وعدم الاستعمال في الزائد
عند من يجعله لا ارادة الواحد ثم يبقى الاجمال بين كل واحد ودليل الثاني قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على
النبي حيث استعملت الصلوة المشتركة بين المغفرة والاستغفار فيهما معا بدون القرينة وقوله تعالى انا عرضنا الامانة على
السموات ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس حيث اطلق العرض المشترك بين وضع الجبهة والانقياد فيهما
بلا قرينة وفيه منع انتفاء القرينة في الاثنين والاعم في الاستعمال في المعنيين سلما ولكن منع اشتراك اللفظ
بين المعنيين لفظا بل يمكن الاشتراك المعنوي ودليل الثالث ان الحمل على البعض ترجيح بلا مرجح والاجمال
اهمال لا يجوز ارتكابه في كلام الشارع فيجب ان يحمل قدر على الجميع وفيه ان الحمل على الجميع ايضا احد الاحتمالات

لهذا ايضا ترجيح بلا مرجح بل هو مرجوح بالنسبة الى سائر الاحتمالات وما ذكر يظهر ان الحق على الجواز الاجمال
بين كل واحد من المعاني **تنبيه** اعلم انه لو كان ما استدل به بعض المانعين من ارادة الجمع من
استلزامها التناقض تاما لظهرت الخلافات في المسئلة فائدة اذ على هذا لو ورد في كلام الملقي او الحكيم
ما كان ظاهره ارادة الجميع لوجب صرفه عن ظاهره ولو صرح الملقي بالجواز لم يرده واما على ما استدل به
هو وهو التام من عدم ثبوت الجواز والاذن وهو اللازم من اهل اللغات فلا يظهر فائدة الخلاف اما في كلام
الشارع والملقي فلانه ان وجد فيه ما كان ظاهره الاستعمال في الجميع يكون هو المثبت للجواز ولا يجوز صرفه
عن ظاهره ولو صرح الملقي بالجواز لم يرده واما على من يقتضيه اللغات وعدم الدليل على الجواز اذ يكون هو
الدليل واما في مثل الاقارير والوصايا فلان المتبع فيها هو قصد المتكلم اذا ظهر وان لم يكن استعماله موافقا لما
ثبت من اللغة فان قيل بعد عدم ثبوت الجواز فيتحقق اصالة عدم الترتيب والاذن يظهر الفائدة فيما اذا
شك في الاستعمال في الجميع فانه يحكم بارادة الواحد على المختار قلنا قد عرفت ان الاصل عدم الاستعمال في اكثر
من الواحد على القول بالجواز ايضا فلا يتفاوت الحكم على القولين فان ارادة الزائد منفية عليهما بالاصل اما على
هذا اصالة عدم الجواز واما على الجواز فاصالة عدم الاستعمال **منهج** المشترك اذا استعمل اثنان
معه قرينة او يكون فان لم يكن فاما يكون في كلام الشارع او غيره فعلى الاول فالكلام يحمل بين كل واحد من معانيه
او بعينه وبين الكل وظاهره في الجميع على اختلاف الاقوال وعلى الثاني فاما يكون المتكلم ممن يجوز ارادة الاكثر او
من لا يجوزها او من لا يعلم حاله فعلى الاول فكما الاول على الثاني وعلى الثاني فكما الاول على الاول والثالث
كالاول ومع ملاحظة اصالة عدم ارادة الزائد ينتفي احتمال ارادة الكل وان كانت قرينة فاما يكون
معينة اي معينة لمعناه كلا او بعضا او ملبسة اي دالة على عدم ارادة بعض معانيه فعلى الاول فاما يعين بعض
معانيه فعلى الاول فاما يعين بعض معانيه او كلها فان عينت البعض فان كان واحدا تعين الحمل عليه اتفاقا وان كان
اكثر او عينت كلها فان كان في كلام الشارع فيجوز الاستعمال في الاكثر يحمل على ما عين والمانع يحكم بالاجمال
لفقد موجب المنع والقرينة الا اذا كان المنع لعدم ثبوت الوضعية فان مثل ذلك ثبت لها وان كان في كلام غيره فان
كان الغير يجوز الاستعمال في الاكثر او ما فعل الرجوع او لم يعلم حاله فيحمل على ما عينه القرينة وان
كان مانعا له يحتمل ذلك في حقه فيحكم بالاجمال وعلى الثاني فاما يلقي بعض المعاني او كلها فعلى الاول فان اتحد المعاني
يحمل عليه وان تعدد فحكمه بالنسبة اليه حكم ما لا قرينة معه وعلى الثاني يحمل على المجاز فان اتحد مجاز هو وان تعدد
فاما يكون الجميع مجازات لحقيقة واحدة من حقائقه فحكمه حكم الغير المشترك المتعدد حمله على حقيقته وان كانت مجازا
لحقائق متعددة فاما يكون الحقائق متساوية او لا فان تساوت فاما يتساوى المجازات او لا فان تساوت فالاجمال
وان اختلفت فيحمل على ارجح المجازات وان لم يتساوى الحقائق فمع تساوي المجازات يرجح المجاز الراجح حقيقته
مع اختلافها فان تعارض رجحان الحقيقة مع رجحان المجاز يلزم الاجمال والا فالراجح بالاعتبارين راجح **فائدة**
اذا ورد كلام فيه لفظان احدهما مشترك والاخر حقيقة وعلم المراد بمجتمع احد ضربي الاول مع حقيقة الاخر فهل يحمل على المعنى
الاخر ام لا نعم لان الاصل في الاخر الحقيقة وبعد حمله عليها يكون قرينة معينة لما يجتمع معه من معاني المشترك ولو لا لزم

لم يتحقق قرينة لفظية على تجوز الاستعمال لارادة مجاز مع القرينة يجامع حقيقة اللفظ وكذا لو كانت هيئة اللفظ عند الوضع
لم يجتمع احدهما مع المعنى الحقيقي للفظ الاخر **الفصل الرابع** في الحقيقة والمجاز والحقيقة لفظ استعمل فيما
وضع الاول له من حيث انه استعمل كذلك والمراد بالسببية القرينة فلا ينتقض الطرد بالمجاز والوضع الاول اول الاول
فيه وضع سابق لا المتاخر الثاني حتى ينتقض بالحقيقة الشرعية والعرفية والشرعية المتاخر بعضها عن بعض
والحقيقة التي لا وضع لها ولا ينتقض باصطلاح الوضع في بعض لكثرة استعماله فيه لمناسبة لما وضع له اولا لان
لم يلاحظ الوضع السابق في الاطلاق لا واضع له ثانيا حتى يكون ملاحظا فيه لحظة الاستعمال الموجب له او
لان المراد بملاحظة الوضع السابق اعتبار في نفس الوضع كالاوضاع المجازية والمقول ليس كذلك والمراد
بها كون الوضع السابق شرطا لتحقق اللاحق والسابق في المقول وان كان شرطا في كونه منقولا الا انه ليس شرطا في الاطلاق
او المراد بملاحظة السابق حين الاستعمال فيما وضع له ثانيا بعد الوضع لا حينه وقيد الحقيقة لاخراج المجاز الذي
له حقيقة والمجاز الذي استعمل في معناه الحقيقي في تلك الحال والمشترك المستعمل في احد معنييه لعلاقة بينه
بين الاخر ولو بدلا الوضع الاول بالموضوع له لاندرج الحد ايضا ولكن بزيادة قيد من حيث انه الوضع له لاندرج
ايضا لئلا ينتقض بالمشترك المذكور والمقول المستعمل في معناه الاول لمناسبة الثاني وهو اولى من زيادة قيد
في اصطلاح المخاطب لانه لا يدفع الاول والمجاز هو اللفظ المستعمل في معنى لاجل علاقة او المستعمل بوضع غير
اول لعلاقة وتعريفه بانه لفظ استعمل في غير الموضوع له لعلاقة ينتقض بالمشترك والمقول المقدمين وقيد الحقيقة
غير مفيد كما لا يخفى وزيادة قيد في اصطلاح المخاطب يدفع الثاني فقط وهو عند الاصوليين اعم من الكناية
على القول بانها استعمال في غير ما وضع له مع جواز ارادة الموضوع له لو مع ارادته تعالى ولذا لم يقيد وتعريفه
بالقرينة المانعة عن ارادة الوضع له كما فعله البيانيون واما استدلال بعض القائلين باتحاد الجمع بين الحقيقة
والمجاز بان المجاز ملزوم للقرينة المانعة فمنظور عن الاصطلاح كما ياتي **مهاج** الحقيقة تنقسم الى
لغوية وشرعية وعرفية عامة وخاصة وانقسامها اليها باعتبار الوضع الماخوذ فيها ولكن الاشكال في
انه باي اعتبار صار علة له والمشهور انه باعتبار فاعله اي الواضع فان كان اهل اللغة فالحقيقة لغوية
وان كان الشارع فشرعية وان كان اهل العرف فان كان قوما مخصوصا فعرفية خاصة والا فعامة وقال
بعض محققي المتاخرين دلالة اللفظ على المعنى ان كانت بوضع الشارع فحقيقة شرعية وان كانت بوضع اهل
اللغة فلغوية وان كان بوضع طائفة غير الشرع فعرفية عامة او خاصة والمستفاد منه ان مناط الفرق بين
الشرعية وغيرها من جهة الواضع وبين اللغوية والعرفية من جهة اصالة الوضع وطريانه ويكون الفرق
بين هذه الحقائق بالنظر الى الشرعية ما كان واضعها الشارع سواء كان الوضع اصليا او طاريا و
اللغوية ما كان واضعها اهل اللغة بوضع غير طار والعرفية ما كان الوضع فيها طاريا بوضع غير الشارع
وربما ظهر من بعضهم ان الشرعية هي ما تقدمت واللغوية ما كان بوضع اصلي من غير الشارع والعرفية
ما استعمل في الموضوع له لغير الشرعي وان كان اصليا فيكون العرفية اعم مطلقا من اللغوية وقد يجمع العرفية
بالباقية فيكون اعم من وجه من اللغوية وفيه انها لا تخرج عن نقص واجمال كما بيناه في شرح الجزء الاول من الحقيق

اما في التفرقة بين اللغوية والعرفية فما ذكره بعضهم من ان المعتبر في اللغوية كونها اصلية باقية ام مهجورة وفي العرفية
ان يكون طارية كذلك واما بين الشرعية وغيرها فانما هي باعتبار الواضع واما بين العرفيتين فباعتبار تعيين الحقيقة
بعد الوضع وعدمه سواء كانوا هم الواضعين ام لا فان كانوا متعينين يكون عرفية خاصة والا فعامة **تنبيهان**
الاول هل الاعلام الشخصية واحد من تلك الحقائق او قسم رابع او خارجة عن المقسم ظاهرها انها ليست
حقائق شرعية ولا لغوية كما صرح به والا لاختلفت باختلاف اللغات وتوصيفها ببعض اللغات باعتبار
ولا عرفية لاشتراط الطريان ولم عن المقسم كما حكي عن الرازي والاولى مع صدق الحد واشتراك الجامع بانه
الاقسام والعلامات والبواري لا وجه له ويستلزم ان لا يوصف مثل زيد قائم بالحقيقة لان ما لا يكون حقيقة
حقيقة لا يكون كلمة حقيقة فالظ انها قسم رابع لم يسم باسم ولم يدخل في المقسم لاجل ان القسمة والادخال التمييز
في الاحكام المترتبة عليها في العلوم والاعلام لكونها جزئيات لا يجري فيها **الثاني** الحقيقة الشرعية على
ما صرح به جمع ما يستفاد من المعنى بوضع الشرع وهذا بالملازمة يقتضي ان يكون كلما وضعه الشارع حقيقة
شرعية وان لم يتعلق بالشريعة وليس كذلك اذ الظ ان يعتبر فيها ارتباطها بالشرع وكانهم اكتفوا عن التقييد بالتعلق
من نسبة الوضع الى الشارع **مهاج** من القواعد المسلمة اصالة الحقيقة وتقييدها بالمعنى
اذا اطلق فان علم مراد المتكلم وكونه حقيقة او مجازا فالامر واضح والا فاما يعلم ان له حقيقة ومجازا
ولا يعلم ايهما المراد او يعلم ايهما المراد ولا يعلم انه حقيقة او مجاز وفي كل من هذين القسمين يستعمل اصالة
الحقيقة ويليها في مقامين بعد مقدمة يسهل فهمها وهي ان من القطعيات ان بناء الشارع في
المحاورات والخطابات وطريقته فيها طريقة سائر الناس من غير فرق هنا كواحد منهم وافادة تكافاهم و
استفادة مراده كاستفادة مرادهم فالظ ان نزل كلامه منزلة كلامهم ويستفاد منه كما يستفاد من كلامهم
ومقتضى ذلك العلم في فهم خطاباته بما يعمل به في فهم خطاباتهم فكل طريقة يستعمل في هذه المحاورات يجب الاخذ
بها في فهم كلام الشارع ايضا وكل ظن يعمل بها حجة يجب جعلها حجة ايضا فان قيل المراد بحجية شيء في اللغات
كونه بحيث يعلم رضاء المتكلم حمل كلامه على مقتضاه ومن اين علم رضاه بحمل كلامه على مقتضى الظن المعتبر في
المحاورات قلنا المراد من الظن المعتبر في المحاورات تعارف البناء عليه بحيث كان متداولا ويكون اعتباره طريقة
عامة الناس وبديهي انه اذا كان ظن كذلك وعلم به المتكلم فترضى باعتباره لا محالة ولا يذهب عليه **المقام**
الاول في اصالة الحقيقة بالمعنى الاول اي اذا كان للفظ معنيان حقيقي ومجازي واستعمل مجردا عن
القرينة فهل يحمل على الحقيقي سواء علم المعنيان بعنوان ان هذا حقيقة وذاك مجاز او علم ان له حقيقة ومجاز من غير
علم بتعيينهما او بعد بدون تعيين الحقيقة من المجاز سواء علم المستعمل فيه من غير جهة القرينة المعتبرة ايضا او هذا
الحكم انما هو كما صرح به غير واحد ويدل عليه وجوه منها ان الحقيقة هي المتبادر الظاهر عند الاطلاق فلا يجوز
ارادة غير الظاهر من دون نصب قرينة لا يجابه الاغراء بالجهل والاغواء فاتح الخطاب ومنها قوله تعالى وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه وما ورد من انه سبحانه اجل من ان يخاطب قوما ويريد منهم ما هو خلاف لسانهم
وخلاف ما يفهمونه ومنها الاجماع القطعي على الضرورة فان من المعلوم قطعا ان بناء المحاورات من لدن

ادم الى زماننا هذا على حمل الالفاظ المجردة على المعاني الحقيقية من غير اختلاف وعليه بناء التفهم والتفهم فما
من احد الا ويحاكم كل من يخاطبه بالمعاني غير مصروفة ولا يتامل المخاطب في حملها على الحقايق ومنها انا نعلم قطعا
بالحدس والوجدان ان ما بالحجة الى افتقار الوضع الفظ المعنى ان عرض الواضع من وضع لفظ لمعنى ليدل على
عليه عند الاطلاق وادادته منه بلا قرينة بل هذا ان الوضع الذي هو تخصيص شيء بشيء بحيث يلزم من العلم
به العلم به ومنها انه حصل القطع من استقراء محاورات الفصحاء بل غيرهم وملاحظة عاداتهم ان المتكلم اذا
يريد منه غير الظاهر الحقيقي من لفظ ينصب معه قرينة فكلما لم يكن معه قرينة فكلما لم يكن معه قرينة فكلما يدل ظاهر
ان المراد ليس الا الحقيقي واحتمال القرينة في بعض الموارد ينفيه الاصل ومنها انه لولاه لانسد باب التفهم والتفهم
في غير خطاب المشافهة مطلقا وفي غالب الاحكام اذ لا يجوز على المجاز لانه مخالف للاجماع وموجب لترجيح المرجوح في القرينة
اللفظية غير مفيدة اذ يجري فيها ما يجري في هذه القرينة والحالية غير ممكنة في غير المشافهات وغير محققة فيها
غالبا فيختل امر التكلم وينسد باب التفهم ومنها الاجماع على العمل بظواهر الايات والاخبار في الجملة وهو لا يمكن الا
بملاحظة هذا الاصل لخلو الكلام عن القرائن غالبا وعدم حصر الجازات ولا يخفى ان هذا الاصل انما هو في
غير الالفاظ المشتركة واما فيها فلا لعدم جريان شيء من الادلة فيها فان استعمالها بلا قرينة نادر جدا فلا يثبت
منه اجماع وخالفنا طريقة الواضع والسان ارباب المحاورات ولا يخفى عليك ان القول بتقديم المجاز المشهور
او التوقف لا يناف ذلك اما على القول بعدم ثبوته وكون ما يظن منه من الحقايق فواضح واما على القول
بثبوته فلانهم يجعلون الشهرة فيه قرينة تخرجه عما نحن فيه فلا فرق في جريان هذا الاصل بين ما اذا
كان اللفظ خاليا عن جميع العوارض او عرض له في بعض الاستعمالات ما يوجب عدم ظهوره المعنى الحقيقي
لجريان كثير من الادلة ايضا نعم قد يصير سببا لعوارض الخارجية ظاهرا في غير الحقيقي لا يعني انه
بنيا مدار يظن ارادته والقطع عدم صحة اجراء اصل الحقيقة لامكان اتكال المتكلم واعتماده بهذا الظهور
وعدم جريان الادلة المتقدمة ح ولكن لا يعول على الغير ايضا الا اذا ظن ظن ثابت الحجية بل يتوقف وليس المراد
كلما ظن ارادة غير الحقيقة يتوقف بل اذا كانت العوارض الموجبة لظنها مقارنة لصدور الخطاب محققة حالية ايضا حتى
يصير قرينة كالاتكال عليه ويمنع الادلة عن الجريان واما اذا لم يكن كذلك فيحمل على الحقيقة اجماعا واما يعلمون
بالحقيقة في الظواهر التي يعارضها ادلة غير ثابتة الحجية موجبة لظن ارادة خلاف الظاهر فان قلت العمل
هذا الاصل انما هو اذا لم يكن قرينة صارفة والعلم بعدمها لا يمكن حصوله غالبا قلنا اللازم عند عدم العلم الحكم
بالعدم لانه الاصل لاجماع ارباب المحاورات واهل اللغات فانا نجزم بكون الالفاظ على المعاني من غير اعتنائنا الى
احتمال وجود القرينة وايضا لولاه لانسد باب التفهم والتفهم بغير المشافهات بل بها غالبا ايضا لاحتمال خفاء القرينة
بل لا يفيد القرائن المقالية ايضا بل الحالية لجواز وجود قرينة اخرى مخفية فعارضة لتلك القرينة وايضا
الاخبار الناطقة بعدم نقض اليقين الا باليقين والنهي عليه جيشان وجود القرينة ولا احتمالها شيئان وجودها
فالاصل عدمها ويكفي عدم ظهور القرينة ولا يحتاج الى ظهور عدمها ولا ظنا وقد يظن الاحتياج اليه لكن الكشف عما
في الضمير الذي هو المناط في الالفاظ لا يحصل الا بذلك مع الشك في القرينة فيشك في المراد واما في مثل الآية

والمكاتيب فالمظنون عدم القرينة والسهو خلاف الظ وفيه انه ان اراد ان المناط الكشف اي هو المتوقف
فهو م ولو كان كذلك لم يقرروا للاستعمالات طريقة خاصة ولم يستهجن احد احدا على اي من تكلم اذا انكشف
مراده وان اريد ان المناط الكشف بطريق متعارف في المحاورات فمسلم ولا نسلم انه لو استفاد احد شيء من لفظ على
طريقة العرف يحسن مواخذة من المتكلم لو اراد غيره ولا شك ان اهل العرف يكتفون بعدم ظهور القرينة ولذا
يعملون بما يفهمون من الظواهر من غير التفات الى احتمال القرينة مع قيام ساير الاحتمال عدمه وما ذكر من ان
سهو الرسل خلاف الظ انما يتاتى في مثل الرسايل واما في الاخبار وكتب التواريخ والعلوم والاشعار فدعوى
ظن عدم القرينة مجازفة صريحة مع ان من القرائن غلبة استعمال اللفظ في معنى وهي لا يكاد ينفك عن احتمالها
اكثر الالفاظ على ان الكلام في الالفاظ الشرعية وصرح الشارع بعدم نقض اليقين بالشك بل اهل العرف
لا يكتفون بظن وجود قرينة ايضا ما لم يثبت حجيته ولذا لو ادعى احد عرفا صورة الظن على وجود قرينة على خلاف
ظاهر لا يسمع منه الا باثباتها ولذا لو دلت الشهرة او خبر ضعيف صورة الظن على وجود قرينة على معنى لا يلتفت اليه
من لا يقول بحجيتها نعم اذا كان ذلك في المحاورات العرفية وامكن الاستفسار فالظاهر من يتوقف حتى يستفسر ثم
اعتبرنا الظ ههنا فلا يرد حصول الظن بالقرينة واما غير الظن فخلاف الدليل التحقيق بالاضيد قطعا **القسم**
الثاني في اصالة الحقيقة بالمعنى الثاني اي فيما كان المستعمل فيه معلوما وشك في كونه حقيقة ومجازا وهو على
قسمين لان المستعمل فيه المحتمل كونه حقيقة اما واحد او متعدد واطلاق كلام والدعي العلامة في التجريد عدم الاصالة
ووجوب التوقف في القسمين وصرح في الاخير بانه المشهور وفرق بعض شارحي المختصر بين الاتحاد والتعدد
قال بالاصالة في الاول وعدمها في الثاني واصرح في الانكار على من الحق وعلى من ادعى الشهرة على العدم في
صورة الاتحاد بل ادعى الاتفاق على الاصالة وظاهر الشارح والعلامة ايضا الاجماع بل ظهر من غيرهما ايضا ذلك
وكيف كان فالحق مع الاتحاد الاصالة مطلقا ويحتمل احدهما ان يكون الاصل المعنى الاول يثبت ذلك بيانه ان
ان الاصل في اللفظ ان يكون مستعملا في المعنى الحقيقي سواء علم المستعمل فيه ام لا لكن خصوصا اذا لم يعلم فان يفسر
العلم بالمراد مدخلية في كونه حقيقة ولم يمكن يكون المستعمل فيه هو الحقيقة ومن لم يفطن باقسام الاول اشتبه عليه الامر
واما اعتبار بعضهم الجهل في بعض اقسامه فلان ثمرة الاصل انما يظهر معه اذ مع العلم لا حاجة اليه فاعتبار قيد
لفائدة الاصل وليس شرطا في اعتباره صريح بذلك بعض المحققين مع ان ثبوت الاول في صورة الجهل كاف في ثبوت
ذلك اذ يظن ان يكون اللفظ قبل العلم بالمراد حكما بكونه مستعملا في الحقيقي وكذا بعد العلم اذ يجوز ان يحصل العلم
بالمعنى لا يوجب الخروج عن الاصل وايضا اللفظ مع قطع النظر عن العلم بحكم بكونه مستعملا في المعنى
الحقيقي وظ ان اعتبار العلم لا مدخلية له في الصرف عن الحقيقة نعم كان خروجا الاصل السابق شرطا
بالعلم وهو هنا حاصل وثانيهما ان المعلوم من عادة الناس انهم متى وجدوا لفظا يطلقون في اللغة على معنى
واحد اعتقدوا انه موضوع له ويحملونه عليه في ساير الاستعمالات وان ظهر لهم التردد بعد ظهور التعدد
بل لذلك يعرف اللغات غالبا وقد يستدل بوجوه اخر غير تامة ولا يخفى انه يشترط في هذا الاصل الا يكون
العلم بالمستعمل فيه من القرينة المنضمة مع اللفظ حين الاستعمال لا المنافاة مع الاصل كما ظن لعدم

الثاني بل لاشتراطه في الاول وعدم ثبوت اعتقادهم كون المجاز حقيقة عند العلم باقتران اللفظ بالقرينة
لا يتوهم انتفاء فائدة الاصل مع هذا الشرط حيث انه لا يعلم المستعمل فيه مع عدم العلم بالوضع كما هو المفروض
الا بالقرينة لان المشروط هو فقد القرينة المقترنة حين الخطاب فيمكن العلم بالمراد من القرينة المتاخرة او الاكثر
وضع ثم المخالف في هذا المقام بين قائل بالتوقف لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة وقائل بالمجاز لاغلبيته
ويرد الاول بان دليلنا لم يكن نفس الاستعمال بل امور اخر والثاني يمنع الاغلبية اولا ومنع حجيتها ثانيا واما
اذا كان المستعمل فيه متعددا فاما لا يعلم كونه حقيقة في شيء من المعاني او يعلم انه حقيقة في بعض وانه في اخر
وعلى الثاني اما يعلم الحقيقة بعينها الا وعلى التقادير بالتكليف اما انه المجاز والاشتراك اللفظي او خبر والمعنوي
او في الاشتراك بين اثنين او في الثلاثة فهذه اقسام وقع الخلاف فيها فذهب السيد في غير الثلثة الاخيرة الى اصالة الحقيقة
والاكثر على التجوز الى ابدي على الواحد ومنهم من توقف ومن رجحه الى اولوية المجاز او الاشتراك واما في حقيقة
واما الثلثة فذهب السيد الى الاول مطلقا ومن رجح المعنوي وفي الاخيرين اللفظي واختار المحقق والعلامة والبهائي
والاردبيلي ترجيح المعنوي مطلقا وتوقف صاحب المعالم والمعيدي والاسنوي وباقي الكلام فيها تنبيهان
الاول اعلم ان القدر الثابت من اصالة الحقيقة الحمل الثاني كون المستعمل فيه حقيقة عند المتكلم لا انه حقيقة
واقعا اذ لم يثبت ذلك من ادلتها فمفاد هذا الاصل كفاية المتكلم بانه حقيقة وعلى هذا فلا يمكن الحكم بثبوت الحقيقة مطلقا
الا اذا كان المتكلم من يكون قوله حجة في امر اللغات الثاني قد عرفت ان صور التكليف في كون المستعمل فيه حقيقة
او مجازا اختلاف في بعضها الاصل الحقيقة وفي البعض الاخر ليس كذلك واشتبه الامر في ذلك على كثير فخلطوا واختلط
عليهم فيورد في كثيرا اصالة الحقيقة في غير موضعه ويستعملون قولهم الاستعمال اعم في غير موردها وربما يتوهم
التنافي بين الكلامين وكل ذلك لعدم تحصيل المرام ومن احاط بجميع الصور واحكامها لا يشتبه عليه الامر
اذ مرادهم من قولهم الاستعمال اعم انه بنفسه لا يدل على شيء من الحقيقة والمجاز لانه جنس لهما والجنس لا يدل على بعض
انواعه فلا يمكن اثبات الحقيقة بمجرد الاستعمال بل لا بد من الدلالة عليها من امر اخر كما في صورة الاطلاق وما
من قولهم الاصل الحقيقة ان الاصل ان يكون المراد هو المعنى الحقيقي كما في المقام الاول وذلك لاجل دلالة الادلة
عليه من غير مدخلية الاستعمال وهذا يظهر ايضا اندفاع ما قد يتوهم من التنافي بين قولهم في صورة العدول الاستعمال
اعم وقولهم في هذه الصورة ان المجاز خير من الاشتراك حيث ان مقتضى الاخير عدم الحمل على المجاز ومقتضى
الحمل عليها فان مرادهم من الاخير ان الاستعمال لا يدل على المجاز وان قطعنا النظر عن غيره فلا يوجب الا التوقف
لانه لا يمكن ترجيح المجازية بدليل اخر ومرادهم من الخير ان المجاز راجح بدليل اخر تنبيه لما كانت
الحقيقة اللفظ المستعمل في الموضوع له والمجاز المستعمل في غيره فلا يمكن في اشكال هذه الازمنة معرفة الوضع الا من
من جهة الواضع غالبا قوله والكل منها امارات وهي من وجوه الاول والثاني والثالث التصريح باسمها وجعله
خاصة ولكن لا شبهة في ندرة هذه التصريحات من المتقدمين نعم قد يعرفان بالضرورة من اللغة كالاسد في الحيوان
والشجاع ويشكل التمييز بينهما من كتب اللغة حيث ان الاكثر يخلطون بين المعاني الحقيقية والمجازية بحيث يصعب التفرقة
بينهما غالبا ولكن في تفسيرهم الالفاظ ربما يمكن المعرفة في بعضها بيانه ان المعاني المذكورة لها اما متحدة او

متعددة فالاول يحكم بانه الحقيقة لانها الاصل سواء فسره بالحمل او بحرف التشبيه او الوضع او الاستعمال او التسمية
او المجيء ثم يشكل في قولهم قد يطلق لاشتراك باطلاقه على معان اخر والثاني فان فسر بالحمل او الوضع او التسمية او
التفسير فهما على الحقيقة اما في الوسطين فظاهر واما في الطرفين فلان المتبادر من قولك الاسد الحيوان المفترس
او ابي الحيوان المفترس في مقام بيان الالفاظ انه معناه والمتبادر من اللفظ الحقيقي بل ليس غيره من بعض الفظ الا
وان كان ازيد عنه في موضع ولذا يصح ان يقال الاهل ليس معنى القرية والرجل الشجاع ليس معنى الاسد ولو كان
المجاز معنى للفظ لما يمكن عدم معناه فلا وجه للحصر ثم اذا اورد اللغوي كلاما اما فيه لفظ انه يعرف
التفسير يحتمل ان يريد المستعمل فيه وان فسر بالاطلاق او الاستعمال او المجيء واشباهها فيحتمل التوقف
الرجوع الى تعارض المجاز والاشتراك والرابع التبادر وعدمه والاول علامة الحقيقة والثاني للمجاز في الجملة
وهو فهم المعنى من اللفظ مع التجرد عن القرينة على قسمين لان فهم المعنى تارة يكون مع تبادر ارادة المتكلم له وتارة
لا يكون معه والاول يستلزم الثاني وهو يقتضي علامة الحقيقة بمعنى ان الجاهل باوضاع طائفة اذا اقتنى مواردها
وعلم انهم يفهمون من لفظ معنى بلا معاونة قرينة وعلم انه من جهة نفس اللفظ يعلم انه عندهم موضوع لهذا المعنى وينتقل
اليه انتقالا انيا لان فهم المعنى من لفظ لا بد وان يكون لمرجح وهو اما المناسبة الذاتية كما قيل او الوضع لعين الاول
بل نفي الثاني والوضع اما يكون لنفس المعنى او لا علاقة معه والثاني لا يفهم بدون القرينة لفقدان التخصيص
التخصص فاذا فهم بدونها يعلم حصول احدهما وهو الوضع لنفسه فيكون حقيقة واما كون عدم علامة المجاز فلا اجماعا
بالاستقراء ان كلما كان معنى مجازيا فهو ليس بتبادر وكلما ليس بتبادر عند من يقتضي العادة بكونه عالما بالوضع
لو كان فهو مجاز ولو ورد اما على علامة الحقيقة فالنقض بالمشترك وهجره المعنى ولا ترد وما المجاز المشهور والقدر
الثابت وان التبادر فرع العلم بالوضع وجعله علامة للحقيقة يوجب توقف العلم بالوضع عليه وهو دور
اما على علامة المجاز فبان اللفظ في اوائل الوضع حقيقة فيما وضع له مع عدم تبادر عنه وبالنقض بالمشترك
والجواب عن الاول ان الانكار في العلامة غير لازم مع ان عدم تبادر معاني المشترك ثم لان السامع لم يفهم
جميع معانيه وان علم ان الجميع ليس مقصودا فيتحقق التبادر ولا نزاع وهو المناط في العلامة بل يتحقق التبادر
ارادة عطا الدليل ايضا بالنسبة الى الجميع وان لم يعلم منهم المراد وهذا القدر كاف اذ ما يدل على كون التبادر حقيقة ملك
على كفايته وعن الثاني ان التبادر الذي هو العلامة هو سبق المعنى من اللفظ الى الذهن من حيث هو مدلوله وليس كذلك
في الجزء واللازم بل يتبادر منه لجزء او لازم فهمهما انما هو من حيث الانتقال الى الكل والملزوم لا من اللفظ من حيث
هو ومن هذا القبيل دلالة اللفظ على المفهوم اي يتبادر منه معنى يلزم المفهوم وهو تبادر بتوسط تبادر المطلق
لا من نفس اللفظ وعن الثالث منع المجازية عند التبادر ومنع التبادر عند المجازية مسلما ولكن التبادر في المجاز
المشهور ليس من نفس اللفظ بل بملاحظة الشهرة فان قيل الجاهل المراد للتمييز كيف يعلم ان التبادر هل هو
الشهرة ام لا قلنا الاصل عدمها فليعلم ولكن يجاب عنها اصالة عدم الوضع لما يتبادر ايضا وترجيح الثاني
لاحتياج الاول الى وضع ايضا انما يصح عند من يرجح الاقل مخالفة للاصل مطلقا وعن الرابع ان الشيوع
قرينة ان كان وجوديا وان كان استعماليا فاللفظ اما حقيقة او مجاز مشهور وعن الخامس انه انما

يلزم لو اعتبر من عدم التبادر ومن يريد التعيين ليس كذلك وعن السادس بان عدم التبادر علامة المجاز اذا لم يعارضه
علامة الحقيقة ونص الواضع وعدم صحة السلب معارضان له فان قيل كيف يعلم الجاهل الشرعي قلنا اطلعل
بالاصل نعم اذا كان المستعمل فيه واحدا قد ثبت الحقيقة بالاصل وعن السابع بما مر في الاول وقد يجعل علامة
الحقيقة عدم تبادر الغير وعلامة المجاز تبادره وينتقض الاول بغير ما وضع له في اوائل الوضع فانه مجاز
مع عدم تبادر الغير والثاني بالمشترك لتبادر غير كل من معانيه والقول بان تبادر الغير في الدلالة دون
الارادة والعلامة هي الثاني ضعيف لعدم دليل على التخصيص ولا يخفى انه لما كان استناد الفهم الى مجرد اللفظ
وعدم دخلية القرينة امرا صعبا لتفاوت الافهام واختلاف القرائن خفاء وهو حاجاء الاختلاف في
دعوى التبادر فقد يكون الفهم عند اهل اصطلاح من جهة القرينة الخفية وقد يدعي الغافل التبادر ولذلك
اوجبوا استقراء غالب موارد الاستعمال ليزول هذا الاحتمال فالاشتباه والخطا اما لعدم استقراء
الوضع او لتلبيس الوهم واخفاء القرينة **الخامس** عدم صحة السلب وصحة الاول علامة الحقيقة والثاني
المجاز يعني انه اذا اطلق لفظ على معنى ولم يعلم انه حقيقة او مجاز فان لم يصح سلبه عنه اي بعد ان اهل العرف لا يجوزون سلبه
عنه حكم بكونه حقيقة وان صح حكم بكونه مجازا بل قد يذهب الى هذه العلامة وان لم يعلم الاطلاق ايضا والمراد بصحة السلب
وعدمها صحة سلب المعنى عن اللفظ اي صحة سلب كونه مما يصدق عليه اللفظ لا من حيث كونه لفظا لا يصح عدم صدق اللفظ
من حيث هو على المعنى بل من حيث معناه ولكن لا من حيث المعنى المعين ولا من حيث المعنى الحقيقي والمجازي بل من حيث المعنى
مطلقا مع قطع النظر عن الحقيقة والمجازية والتوضيح ان كل لفظ له معنى يتحقق بينهما ربط خاص يعبر عنه بالمعنى
وذلك دلالة عليه وهذا الربط هو المعبر عنه بكون ذلك المعنى معنى لهذا اللفظ فالمراد بسلب المعنى عن اللفظ من جهة المعنى انه
لم يتحقق هذا الربط بين هذا المعنى وهذا اللفظ ولم يصر هذا المعنى معنى لهذا اللفظ اي لم يتحقق الوضع الذي هو سبب
صيرورة هذا معنى ذلك وحاصل سلب معنوية هذا المعنى لذلك اي ليس هذا معنى له لانه ليس مع معانيه او ما
منها بل يعني ان ربط المعنوية وهذه النسبة لم يتحقق بينهما فيكون معنى سلب اللفظ من جهة المعنى في قولك هذا ليس
باسد مثلا ان هذا ليس ما يراد بهذا اللفظ حاصله عند تكلم صحة سلب وعدمها الدال على الحقيقة والمجاز بل صحة سلب
معنوية معنى اللفظ فاذا شاهد الجاهل يكون معنى حقيقيا للفظ عند طائفة او مجازيا لهم لا يجوزون سلب معنويته له
فيحكم بالحقيقة والا بالمجاز وظهور ذلك انما يكون بمعونة المقام مثلا اذا دخل دار وراى انه قال واحد منهم لا تخف
جنبي باسد مجازا بشجاع فقال الاول هذا ليس باسد فيقال ورد ان ما جئت به ليس معنى لما امرت بالمجيء به فعلم
انه يصح سلب معنوية الشجاع للاسد فيحكم بمجازيته ثم الوجه في كون ذلك علامة ان المتبادر من اللفظ كما مر انما هو
الى المجازي ليس معنى لمطلق اللفظ وان كان معنى له في موضع خاص والا لكان لكل لفظ معان غير محصورة فاذا قيل
هذا ليس معنى ذلك يفهم انه ليس معناه الحقيقي حقيقة وفيه نقض الامر لان وضع الدال لسلب المعنى الموضوع
كان مخلا بجواز غير السلب لا يكون معنى حقيقيا في نفس الامر وكلما لا يجوز غير السلب يكون حقيقيا اذ لا يتحقق عدم جواز
الا مع ثبوت الحقيقة ومن هذا ظهر عدم الاحتياج الى قيد في نفس الامر لئلا ينتقض بمثل قوله تعالى ما هذا بشرا وقول
اهل الموقف حين السؤال لمن جاء يبلد بعد الامر بالحجر بانسان لصحة اذ ان لان الاول ليس في مقام سلب المعنى عن اللفظ

ولكن

بل

وليس الدليل ان هذا ليس معنى الشيء بل المراد ان هذا ليس من افراد الشيء والسلب الثاني ليس على الحقيقة ونفس الامر
فان قيل الجاهل كيف يعرف ان السلب حقيقي قلنا بالاصل وظهر ايضا اندفاع ما اورد على هذه العلامة من اشتراك
الدور والصريح في الحقيقة والصريح في المجاز اما الاول فلان عدم صحة السلب انما يعلم اذا علم ان اللفظ حقيقة في المعنى
لان المجاز يصح سلبه قطعا فلو كان العلم بالحقيقة موقوفا على العلم بعدم صحة السلب لزم الدور واما الثاني فلان
المراد صحة السلب بحسب المعنى ولا يراد صحة جميع المعاني لان المجازي لا يمكن سلبه بل سلب ما هو معناه حقيقة ولا يلزم
صحته لانه لا يفيد كالمشترك بل سلب الجميع ولا يعرف صحة سلب جميع ما هو معناه حقيقة في المعنى المفروض الا اذا علم انه
ليس شيء من المعاني الحقيقية وهذا اذا علم ان اللفظ المعنى المفروض مجاز فاثبات كونه مجازا بصحة السلب يستلزم الدور
وما اورد من الانتقاض بان من له العلامة عبر عن صحة السلب او الصحيح والذي يعلم المعنى الحقيقي ويسلب او لا يسلب
هو الثاني والذي يريد التعبير هو الاول ولا يشترط له رؤية صحة السلب عند الثاني وان لم يعلم معنى اللفظ اصلا
وهذا الخبط ولعل من ان المعرفة عن غفلة عن تحقيق المقام وتعرف الجواب عن ذلك بما قرناه فاجاب او جوه بتجريد
منها ان سلب بعض المعاني الحقيقية كان الدلالة على المجاز اذ لا لزم الاشتراك المرجوح وفيه مضافا الى
الى انه تمسك بالرجحان لا يعتبر بالعلامة انه لم يتم لافادة في علامة المجاز دون الحقيقة ومنها ان المراد بلزوم
لو اطلق اللفظ على معنى وارتبط بكونه حقيقة او مجازا بعد الشك فيه ولكن المراد انه اذا علم معناه الحقيقي والمجازي
واستعمل ولم يعلم ايهما المراد فيعلم بصحة نفي الحقيقي عن المورد ان المراد هو المجازي وفيه انه لا حاجة حينئذ الى العلامة
ادعى امكان الارادة الحقيقية بتعيين الحمل عليها لانها الاصل ولا امتناع الحقيقة وتبعية المجاز وليس هذا من العلامة
الا لكان كل قرينة علامة مع انه لم يصح لا يتحقق ان يكون كل من صحة السلب وعدمها علامة لكل من الحقيقة والمجاز فان صحة
سلب الحقيقي علامة المجاز وصحة سلب المجازي علامة الحقيقة وعدم الصحة بالعكس ومنها ما ذكره الفاضل الخوانساري
وهو ان المراد صحة السلب الملحوظ في الاثبات في نفس الامر وفي عليه الحقيقة لا مطلق الصحة والاخص من الحقيقي والمجاز
اي علامة كون اللفظ مجازا في معنى ان يعلم انه قد لوحظ في اطلاقه عليه معنى للفظ يصح سلبه عن هذا المعنى
كما انا نعلم ان في اطلاق الحمار على البليد لوحظ معنى الحيوان الناهق وان اطلاقه عليه بهذا الاعتبار
انه يصح سلب هذا المعنى عنه في نفس الامر وفي عليه الحقيقة وفيه اولا ان هذا لا يتم الا فيما علم ان الاستعمال
في معنى من جهة ملاحظة معنى اخر وكلاهما مطلق وثانيا انه لا يصح في علامة الحقيقة اذ لا يلاحظ فيها معنى
اخر الا اذا كان المستعمل فيه فردا من كلي وح فان كان المستعمل فيه الفرد لا يكون حقيقة وان كان الطبيعة
في نفس الكلي فلم يلاحظ غيره ومنها ان المراد ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المجوز عنه
علامة المجازية بالنسبة الى ذلك السلوب لا مطلقا فان سلب الناطقية عن الماكية علامة كون الماكية
معنى مجازيا للبعض بالنسبة الى الناطقية وان كان حقيقة فيها من جهة وضع اخر وقولهم السليد ليس بحمار اذا اريد
به سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة فيكون السليد مجازا بالنسبة الى ذلك الحقيقي
ان احتمل ان يكون الحمار موضوعا لمعنى موضوعا للحيوان القليل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة اليه وكذا
عدم صحة السلب علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه حقيقيا بالنسبة الى ذلك الذي لا يجوز سلبه

وان احتمل ان يكون له معنى حقيقي اخر يصح سلبه عن المجوز عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه وفيه اولا ان هذا مخالف
لكلام الاصحاب حيث ترجم يستدلون على المجازية والحقيقة المطلقتين بصحة السلب وعدمها ويجعلونهما علامتين
لهما بالاطلاق لا المجازية والحقيقة النسبيتين وثانيا ان كون الاستعمال في احد المتناسبين مجازا بالنسبة الى الاخر
امر يلجي لا يصلح لجعله علامة وثالثا انه لو استعمل المشترك بين معنيين لا علاقة بينهما في احدهما يصح سلب الاخر عنه
مع انه ليس مجازا وربما ان المراد في علامة الحقيقة ان كان عدم صحة سلب معنى حقيقي غير المجوز عنه فمن يكون مفردة صحة
سلب احد المتباينين عن الاخر وان كان عدم صحة سلب المجوز عنه عن نفسه فان اريد عدم تجاوز ملاحظة كونه حقيقيا
فلا يفيد كونه حقيقة وان اريد مع وصف كونه حقيقيا لزم الدور ورابعا ان المراد سلب المعنى الحقيقي وعدمه الحمل فيه
له والحاصل ان الشارح يكون المجوز عنه مصداق ما علم موضوعا له وفيه اولا انه يرد فيما اذا الفردية وعدمها دون الحقيقة
والمجازية والفردية لا يستلزم الحقيقة وثانيا انه يصح سلب المجوز الا يكون فردا منه ولا علاقة له معه مع انه ليس مجازا و
رابعا ان المراد صحة السلب وعدمه العرفي على الاطلاق وفيه انه لا يفيد لدفع الجهالة اذ لما حاز مجوز العلامة صحة سلب
اي معنى في العرف وعدمها فان اريد الحقيقي يعود الايراد وان اريد المطلق فساده ظ الخامس الاستعمال
فانه دال على الحقيقة مع الرجحان وعلى المجاز مع التقدير كما مر وقد يرد اعتراضان اخران احدهما عليه الاستعمال وقد مر
فالاول علامة للحقيقة والثاني للمجاز ولا دليل عليه مع انتفاء المجاز المشهور وثانيهما الاطراد وهو ان يستعمل اللفظ
في كل محل وجد فيه ذلك المعنى وقد مر وهو ان يستعمل في كل موجود حتى لا يستعمل في محل الا مع وجود ذلك المعنى
فالاول علامة الحقيقة والثاني للمجاز ولا دليل عليه مع انتفاء المجاز المشهور اورد على الاول ان المجاز اعم فقد يطرد
ولذا اقتصر الاكثر على الثاني وعلى ان الحقيقة لا يستدعي شيئا سوى الوضع ومع تحققه مجاز الاستعمال في كل محل
تحقق الموضوع له فاذا جاز في محل ولم يجز في اخر يعلم عدم الوضع فيكون مجازا اقول وفيه ان المجاز ايضا لا يستدعي سوى
الوضع النوعي والامر فيه كالشخصي لا تفاوت ووجود العلاقة المعتبرة فيه داخل في الوضع له وعلى هذا فكل مجاز مطرد
لانه موضوع للمعنى الذي له العلاقة المعتبرة وكلما وجد ذلك المعنى المجوز واما ما لا يصح فلعدم العلاقة والحاصل ان
اريد بعدم اطراد المجاز انه يستعمل في محل وجد فيه قطع النظر عن العلاقة ولا يستعمل في اخر مع وجود هذا المعنى
فالاستعمال ممنوع وان اريد انه يستعمل في محل وجد المعنى مع العلاقة ولا يستعمل في اخر بعد فقد الاستعمال ممنوع
وقد يقتضي هذه العلامة للمجاز بالفاسد والمجوز لا يطلقان على الله سبحانه مع وجود المعنى الحقيقي وهو العلم والجود
واجيب تارة بان معناهما الحقيقي العالم الذي من شانه ان يجهل والجواد الذي من شانه ان يبخل واخرى بان عدم
الاطلاق علامة للمجاز اذا لم يكن لمانع والشرع مانع من اطلاقهما عليه سبحانه **تنبيهات** اختلف في الحقيقة
الشرعية واثباتها على النزاع وفائدة الخلاف تقدير مقدمات **الاولى** اذا ورد لفظ فان علم ارادة المتكلم عليه
والا فاما يعلم عدم تعيين معناه اللغوي او الشرعي او لا يعلم شيء منهما فالامر على الاول واضح وكذا على الثالث فان
معناه ان كان معلوما عليه الاصل وان كان مترددا فان علم الاشتراك فهو مجمل يحتاج تحصيل المراد والا فيحتمل
الحقيقة فان حصل والا فيتوقف وعلى الثاني فان كان الفعل في الدور العامر فالمشهور تقديمه وقيل تقديم اللغة
وان كان في الخاص وفيه اصطلاحات شرعيا ان كان عرف الشارع واللفظ حقيقة شرعية فاما يكون في عرف

المخاطبين

المخاطبين او كل منهما او احدهما فعلى الاول يتفرع على تقديم اللغوي على الخاص او العكس وعلى الثاني
فان لم يعلم المتكلم بالاختلاف يحمل على اصطلاحه وان علم على اصطلاح المخاطب مطلقا او في بعض الصور
كما يأتي **الثانية** اذا ثبت للفظ عرف عند الشارع فليس عرفا له وحده اذ لا يتحقق العرف عنا الا
بكثرة استعمال وذلك لا يكون الا بالقاء اللفظ الى المخاطبين مرة بعد اخرى بل يكون عرفا له وثالثا
واصحابه والتردد بين الدين وعلى هذا فاذا القى الشارع كلاما له فيه عرف خاص الى واحد فهم يحمل على
اصطلاح الشارع لانه عرف المخاطب **الثالثة** لما كان الواجب على المخاطب حمل الخطاب على ما يفهم
على ما يفهم منها حال الخطاب فاعلم ان هذا ايضا تكليف الناس والمعدومين يجب علم تحصيل فهم المخاطب
وهو المعدوم **الرابعة** اذا عرفت ان المهم لاشتمال الموجودين في زماننا تحصيل فهم المخاطبين فاعلم
ان ذلك قد يكون معلوما وقد يكون مشتبها والتفصيل ان الالفاظ المستعملة في الخطابات الشرعية اربعة اقسام
الاول ان يكون معناه حال الخطاب هو المفهوم عندنا الثاني ان يكون معناه له الثالث ما ثبت له عندنا
بعض معلوم ولم نعلم ان معناه زمان الصدور هل هو هذا او غيره الرابع ما علم ذلك النقل وحصل الشك في
بقائه بحيث يتردد في معناه على الصدور وقت الخروج والحال في الاول ظاهر واما الثاني فان كان معناه
حال الصدور معلوما حمل عليه والا حكم بالجهل واما الثالث فالواجب فيه الحمل على ما يفهمه العرف الحال
واما الرابع فمقتضى الاصل فيه الحمل على المعنى الاول نعم اذا دل دليل على حدوث النقل في زمن الصدور
يجب اتباعه وعلى النزاع من الرابع وحاصله ان هنا الفاظا هل انها كانت في اللغة لمعان غير ما تستعمل
الان حقيقة هل كانت حقائق في المعاني المستعملة عند الشارع حتى يكون حقائق شرعية او لا تكون حقائق
عند الشارع اما بتعيينه او بالغلبة والاشتهار في المعنى الاول وفي اخر الثاني والنزاع يمكن ان يكون
في مطلق الوضع وان يكون في الاول وعلى التقديرين يمكن ان يكون في جميع الالفاظ المتداولة لسان اهل الشرع
المتوجهة الى الحادثة وان يكون في الجملة واما فائدة الخلاف فقد ذكر لها فائدتان اذا وجدت هذه الالفاظ في
كلام الشارع مجردة فعلى القول بكونها حقائق في تلك المعاني يحمل عليها وعلى القول بالنفي على المعنى اللغوي وكما يجوز ان
الفائدة انما هي اذا كان النزاع في الكلية واما اذا كان مراد المثبت الثبوت في الجملة فلا يلائم الفائدة ح انه على القول
بالنفي يحمل على المعنى الاصلي ما لم يثبت وعلى الثبوت يجري في هذا اللفظ هل ثبت فيه الحقيقة الشرعية ام لا فان قلت
هل النزاع في الكلية او في الجملة قلنا كل محتمل فان من تتبع كلام الفقهاء وجد ان المنقول بنا على الاول واخر الثاني وقد صرح
بعضهم لاثبات الاول واخر لاثبات الثاني وذكر كل دليلا ذكرنا منه الشرح وادعيت ذلك فاعلم انه قد وقع الخلاف
في ثبوت الحقيقة الشرعية وفيها مذاهب الاكثر الى الاول والباقي الى الثاني وقيل صاحب العالم وهذان القولان هما
المشهوران بل قيل لا ثالث لهما ولكن ذهب بعض متاخري اصحابنا الى التوقف وقد ذكر تفاصيل اخر منها التفرقة بين الالفاظ
الكثيرة الدوران والنفي في غيرها ومنها الثبوت في العبادات دون المعاملات ومنها الثبوت فيما يعم فيه محل الوضع
للوضع في زمان الجنس والنفي في غيره وكل من هذه الاقوال يكون فضيلا اذا كان النزاع في الكلية والا فالاول
ومنها الثبوت في زمان الصادقين دون ما تقدم وهذا تفصيل اذا اعتبرنا الشارع والا فهو الثاني ومنها التفصيل

في الالفاظ المتداولة في زمان النبي وغيرها في زمان الباقرين عم فان كان النزاع في الوضع وعدمه
يكون هذا تفصيلا من وجهين وان خصصناه بكون تفصيلا من جهة الالفاظ فان كان النزاع في الجملة فيتم
الشارع يكون تخصيصا في الاول ومع تخصيصه يكون هو الاول الحجج المنبوذ بوجوه الاول التبادر يعدم صحة السلب
بديهي من اراد التبادر في كلام المتشرعة ومن اراده في كلام الشارع عند اهل زمانه ومن اراده فيه عند المتشرعة
فتقريبه على الاول انا نعلم بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة بانها من الاقوال والهيئات وان الزكوة لادا مال مخصوص
والحج لقصد مخصوص نقطع انه ليس هذه المعاني الى المفهوم عند اطلاقها وهذه الغاية الحقيقة ثم ان هذا الرجوع
الا بتصرف الشارع ونقل اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية ويرد عليه انه ان اريد بتصرف الشارع ونقله عرفا استعمال الفاظ
انه في الحقيقة الشرعية وان اريد وضعه فمم ويمكن ان يرجع هذا التقرير للدليل الوجه الثاني بان يكون المراد
بسبق هذه المعاني استقرار حتى في زمان الشارع ويكون المقدمة الاخيرة لدفع جواز كونها عرفية عامة او
خاصة غير الشرعية ويكون المراد بتصرف الشارع استعماله الاولى وح لا مجال للايراد عليه الا منع التبادر بحيث
وهذا ايضا وعلى الثاني ان التبادر وعدم صحة السلب قد هلا لثبات الالفاظ بالنسبة الى معانيها الشرعية فان
الشارع فيكون حقيقة شرعية اما الثانية فظاهر واما الاولى فلان التبادر يحصل بالعلم بالوضع ولو في غلبة
الاستعمال وحصول الغلبة يختلف في الزمان باختلاف اللفظ من حيث كثرة الدوران وقلته فربما يحصل للفظ بالنسبة
الى معنى في زمان قليل وربما لا يحصل الا بعد مدة طويلة وكاشف ان مثل الصلوة والزكوة والصوم والحج وغيرها كانت
في اللغة لمعاني غير المعاني المتداولة ولا ريب انها في زمان الشارع استعملها في المعاني الشرعية فلا يخ اما ان يكون استعماله
لاجل الوضع او التجوز فان ثبت الاول فيكون التبادر حاصلا والا فالوجدان حاكم بانه اذا استعمل اللفظ في معنى في سنين
ولو جاز او كان الاستعمال اكثر بل كان تاما يستعمل كل احد في كل يوم مرات عديدة يصير هذا المعنى في مدة قليلة
متبادرا ويحصل الاول وهذا مما لا يكاد ينكر وعلى التقديرين ثبت الحقيقة الشرعية وهذا مع تعميم الشارع في وضعه
ولو خصص النبي كان كذلك ايضا لان حصول التبادر في اواخر عصره بالنسبة الى الالفاظ الكثيرة الدوران غير
قابل للانكار وهكذا الكلام في عدم صحة السلب واورد بان المقدمة الاخيرة انما تثبت لو ثبت استعمال الشارع
هذه الالفاظ في المعاني الشرعية وهو ممنوع لاحتمال ان يكون استعماله في المعاني اللغوية مجازا وان يترتب
لو تعبها عبادات معتبرة والجواب انه مكابرة ولكن هذا الدليل انما ينفع لو كان النزاع في الاثبات في الجملة لا فيكون
اخص من المدعى ان غاية ما ثبت منها هو الحقيقة في الالفاظ الكثيرة الدوران وعلى الثالث انه لا شك في انا اذا
وجدنا هذه الالفاظ في كلام الشارع يتبادر منها المعاني الشرعية والظاهر ان هذا التبادر لكثرة استعمال
الشارع ووضعه والحاصل ان التبادر معلوم قطعا اما لاجل الوضع من الشارع او امر اخر ولكن كونه لاجل
غير الوضع غير معلوم فيحكم بكونه لاجل الوضع ولا يلتفت الى احتمال الغير والا لم يثبت اكثر الحقائق اللغوية
واورد عليه بوجهين احدهما ان غاية ما ثبت منه هو التبادر في كلام الشارع والمقصود هو التبادر في زمانه
وفيه ان المسئلة لم يجعل مجرد التبادر في كلامه بل جعل معه انه لاجل وضعه وثانيهما ان قوله لاجل غير الوضع
غير معلوم خارج عن قانون المناظرة لان المسئلة لا يكفيها الكسب بعدم العلم وفيه ان هذا انما هو المسئلة

على كفاية عدم العلم ثم يرد عليه ايضا ان قوله والظاهر ان هذا التبادر لكثرة استعمال الشارع فاسد اذ لا يتصور
استناد التبادر في زمان الى الاستعمال في اخر الا ان يريد ان يكون سببا بعيدا وح فيه ان اريد ان التبادر في
هذا الزمان كاشف عن كثرة استعمال الشارع دال عليه لا المانع على العلة يرد ان التبادر في زمان المتشرعة
يدل على الاشتهار في زمانهم واما انه سبب عن الاشتهار في زمانه فغير معلوم وان اريد ان العلم بسببية الاشتهار
في زمانه حصل بالنقل فلا تقدير تسليمه لا تعلق له بهذا الاستدلال وثانيا ان قوله فيحكم بكونه لاجل الوضع
ان اريد الوضع الشرعي فممنوع لانه انما يثبت لو ثبت التبادر في زمان الشارع وان اريد مطلق الوضع فلا منع فيه
فيكون حقيقة شرعية وثالثا ان قوله والا لم يثبت اكثر الحقائق قلنا اكثر الحقائق اللغوية قد ثبت بنقل اهل اللغة
وما ثبت بغيره ثبت بواسطة اصالة عدم النقل فلا يقدح فيها احتمال كون التبادر للوضع اللاحق واما الثمرة فالظاهر
في اثباتها التبادر ولكن الفرق بين التبادر فيها والتبادر في هذه الالفاظ ظاهر ورابعا ان الاستقراء فانا نجد هذه
الالفاظ في الكتاب والسنة واستعمالات الصحابة والتابعين استعملت في المعاني الشرعية غالبا واستعمالها في
المعاني السابقة في غاية الندرة حتى لا يكاد يوجد منها فيهما عين ولا اثر وهذا يدل على ان الشارع بين الامر على
هجر المعاني اللغوية والنقل الى المعاني الحادثة من اول الامر وليس هذا بادون من الاستقراء الحاصل من استعمال
ارباب العلوم والصنائع فان اصطلاحاتهم يهجرون غالبا من تتبع استعمالاتهم الثالث ان هذه المعاني الحادثة التي
اخترعها الشارع مما يتوقف التداعي على التعبير عنها لشدة الاحتياج اليها وكثرة ما هو من الاسكار والاواخر و
عظم الخطب بها حتى لا يقبل فيها عذر الجاهل ويطلب بقائها ابد الدهر فكان الواجب على من سنها بقضاء الحكمة
ان يضع لها الفاظا تستغني بها عن تضم ثوبة القرائن اذ الاحتياج الى الوضع فيها لا يقصر عنه في الضرورة
التي لا يتم بدون التكلم فكما ان الوضع يجب هناك فكذا هنا مع ان العادة قاضية بالوضع في مثل ذلك لا يتوهم
ان من صنف كتابا او اخترع شيئا يضع له اسما واذا كان كذلك في هذه المخترعات فكيف بالمهمات المحتاج اليها الشارع
الحاجة الى المعنية في اكثر الاوقات وهذا وان كان من الاقناعيات ولكن المطلع على دقائق افعال الحكيم اذا تامل
فيه يطمئن قلبه الرابع انا نرى هذه الالفاظ في كثير من خطابات الشارع مجردة عن القرينة وقت الحاجة من الصدر
الاول الى زماننا هذا حملها على المعاني الشرعية ولم ينقل انها غيرها الا في الصحابة والتابعين بل الخاطبين
ولا انها حقيقة فيها لما كان كذلك واحتمال القرينة مدفوع بالاصل ولا يخفى ان هذه الادلة الثلاثة ايضا كالاول
لا يثبت الا التفصيل الخامس ان كثيرا من العبادات كان ثابتا في الشرائع السابقة بل يظهر من بعض الاخبار
ثبوت بعضها عند مشركي العرب فلا يبعد دعوى كونها حقيقة قبل البعثة فكيف بما بعدها وفيه ان ثبوتها في الامم
لا يدل على ثبوت التسمية مع ان اكثر الامم السابقة لم تهتم غير العربية والسادس ان المسئلة من جملة الامور عامة
فيكفي فيها الظن وهو في جانب الاثبات اشهر وقد صرح جماعة كالسيد والشيخ وابن ادريس وغيرهم
الاجماع عليه على ان القرائن لو تكافأ كان الترجيح للمثبت لتقدمه وفيه منع الاكتفاء في المهمات
بمطلق الظن والاجماع المدعى انما هو على الحمل على المعنى الشرعي في بعض الالفاظ لا على ثبوت الحقيقة وترجيح
قول المثبت انما يكون فيما اذا كان اخبار الاحاد الحجج الثاني وجوه الاول انها لو كانت لكان ينقل

الشارع هذه الالفاظ الى هذه المعاني ولو نقلها اليها لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تضمنته و
لفهمها النقل الينا لمشاركتنا لهم في ذلك التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او الاحاد والاول لم يوجد ولا
لما وقع الخلاف والثاني لا يفيد العلم مع ان العادة تقتضي بمثله بالتواتر والجواب اولا انه ان اريد بالنقل
ما كان اعم من التخصيصي فممنوع قوله لفهمها ثم لان الفهم بعد حصول التخصص حاصل بدون التفهم وان
اريد ما يتحقق في ضمن التخصيصي فمنوع لانه لم يكن في حصول الحقيقة بالتخصص ايضا لان ما هو علامة الحقيقة
من التبادر وعدم صحة السلب موجود فيه ايضا وكان تفهيمهم اللفظ الى الحقيقة والمجاز اختلاف اعما
فانهم يعدونها على قسمين قسم لا يحتاج المخاطب والمتكلم في الفهم والافهام الى قرينة والمتكلم الى ملاحظة
مناسبة ويتوقف صحة استعماله الى نقله بخصوصه وقسم ليس كذلك فما كان من الاول سموه حقيقة وما كان من
الثاني مجازا ولا شك ان ما حصل له الوضع التخصصي من الاول فيكون حقيقة ولا شك ان استعمال اللفظ
في الموضوع له بالوضع التخصصي بدون القرينة وملاحظة المناسبة والعلاقة صحيح والاستعمال الصحيح لا يخرج عن
الحقيقة والمجاز ولا يعرف الاستعمال المجازي بدونها ولان المناط في كون اللفظ حقيقة في المعنى كونه موضوعا له في
المناط في كونه موضوعا له اختصاصه به بحيث يفهم منه من دون احتياج الى قرينة وذلك متحقق فيما تحقق فيه التخصيص
وثانيا ان قوله لنقل الينا ثم قوله لمشاركتنا لهم قلنا ذلك يقتضي وجوب الاجتهاد في تحصيل العلم بما كلفنا به فان
حصل والا سقط التكليف بها وجب الرجوع الى الاصول المقررة كما في سائر الاحكام على ان العامة لم يجب
عليهم الاعلام والتكليف بالشيء لا يقتضي حصول الامتثال وثالثا ان تحقق التواتر لا يوجب انتفاء الخلاف لان حصول
العلم مشروطا بما حصل الشرط لطائفة دون اخرى وح وان لم يتحقق التفهم للاخرى الا انه قد حصل النقل اليهم
وهو اللازم من الدليل ورابعا انه لا يفيد العلم قلنا لا نسلم لشرائطه وخامسا ان تفهيمها اياهم لا يحتاج
الى تفهيم النقل بل انما هو بالتردد بالقرائن من غير ان يصرح بالوضع فان عرف بالتفهيم ما قيل ولذلك معنا
الحصر في التواتر والاحاد وان عرف التصريح بالوضع معنا اللازم قبل الترديد حصل الكل لم يقع خلاف ولا انقلا
الكلام الى من لم يحصل له قلنا اللازم امكان العلم دون حصوله وهو الكل ممكن وان ضرر بعضهم في الاجتهاد في
سادسا ان اشتراط التكليف الفهم يقتضي فهم العامة المرادة وكما انه يحصل بتفهيم الوضع يحصل بالبيان النبوي ولا يرد
عليه بان الخلاف في الالفاظ المجردة عن القرينة مردود بان محل النزاع هي الالفاظ المجردة عندنا والبيان
النبوي يقتضي وجوده عند المخاطبين ولكن هذا الجواب قريب من سابقه والثاني ان هذه الالفاظ لو كانت
حقائق شرعية لكانت غير عربية لان اختصاص الالفاظ بالقائل يجب لكلها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه
المفروض وكونها غير عربية لا يستلزم ان لا يكون القرآن عربيا لان ما بعضه خاصة عربي لا يكون كله عربيا وقد قال
الله عز شانه انا انزلناه قرآنا عربيا والجواب عنه اولا ان اختصاص اللفظ بطائفة وان كان لدلالته بوضع تلك
الطائفة من لغتهم بل بوضع واحد منهم ثم اشتهاره عند الباقين كلا او بعضا فهو لا يشترط في الحقائق العرفية بطائفة
وضع اللغة بين منهم ولم يثبت كون جميع القرآن حقائق لغوية بل كونه عربيا وهو يتحقق بوضع واحد من العرب كل بالوضع
ثم اشتهاره بينهم وثانيا ان محض عربية القرآن كونه عربي النظم والاسلوب ولا ينافيه اشتماله على ما ليس بعربي ويدل عليه

وقوع

وقوع المعرب في القرآن وقد يجاب ايضا بان هذه الالفاظ التي هي حقائق شرعية مجازات لغوية والمجازات
الحادثة شرعية وان لوضع العرب مدخلا في نقل الشارع حيث انه للمناسبة مع العلاقة اللغوية وهذا كافي في
عربيتها ومنع عربية القرآن كله ويرد على الاول ان المجاز اللغوي ما استعمل بملاحظة العلاقة مع المعنى اللغوي في
الاستعمال على هذا التقدير من حيث وضع الشارع وضعفه الاخير ظاهر الثالث انه لو امكن اثباتها لكان
بالتبادر المترتب على كثرة الاستعمال ولكن الشارع هو الله سبحانه وعدم فهم الكثرة الموجبة لترتب استعماله
لم يعلم اثبات التبادر في استعماله وجوابه اولا ان مرادنا بالشارع هنا ما يعم الله وحجة اذ مقصود النزاع
بيان معاني الالفاظ الواردة في اخبار الشرائع ولا فرق في ذلك بين الالفاظ المنزلة من قبله سبحانه المتعارفة
من حجة بل الظاهر من كلام القوم ان الشارع هو النبي اما لكون حقيقة عرفية او مجازا باعتبار كونه صادعا بالشرع هذا
معنا الى ان ذلك يصلح حجة للنافي لو كان مراد المثبت اثبات الوضع التخصيصي واما اذا كان الاعم فلا بل ويدل
على ارادة الاول وتخصيص الشارع باصطلاحه شرعا كما بينا وحجة في الشرع الرابع اسالة تراخي الحادث وبقاء
الثابت والجواب انه اذا لم يكن يخرج عن الاصل وقد يستدل المخرج احتجاج المفصلين وهم القائلون بالتفصيل بكثرة
في الالفاظ الكثيرة الدوران دون غيرها بان الموجب لحصولها وهو كثرة استعمال الشارع علم حصوله في القسم الاول
دون غيره ويرد بعدم انحصار الموجب فيما ذكر منا فان المجاز التفصيل احداث قول ثالث وهذا ان الموجب وان
لم يكن منحصرا فيه الا انه غيره ايضا لا يثبت الكلية فان بعض الادلة المتقدمة وان لم يقتض الكلية التي اقتضاها
التبادر ولكن الجميع مشترك في اقتضاء نوع كثرة وشدة احتياج وانحصار القول في الثبوت لا في المطلعين غير
سليم واحتج ثانيهم بان الفاظ المعاملات باقية على معانيها الاصلية ولم ينقل في الشرع الى معنى اخر وان كان
حصلها شرعا موقوفة على شرائطها الشرعية وهو لا يقتضي ان يكون المعاني المفهومة منها شرعا مغايرة لمعانيها لا
بل الظاهر خروج الشرط عن المشروط ولذا قالوا ان العبادات توقيفية دون المعاملات فان هذا التخصيص ليس من
جهة الاحكام لتوقيفية احكام المعاملات ايضا بل باعتبار موضوعاتها فان موضوع العبادة كالحكم ماخوذ من
الشارع بخلاف المعاملات فان المرجع فيها الى العرف واللغة وفيه انه ان اريد ان الوضع الشرعي انما يصح في العبادة
دون غيرها فبطلانه ظ وان اريد انه لم يقع في غير العبادات وان كان جائزا فان اريد ان تحقق الوضع الذي
هو الظاهر وكثرة الدوران لم يتحقق فيهن بخلاف الفاظ الشاهد وان اريد انه لم يستعمل في غير العبادة للغو وحق
تحقق كثرة استعمال النقل كما هو ظاهر المستدل فان اريد بان المستعمل فيه هو فرد من افراد المعنى اللغوي فيه
ان الفرد غير المعينة فكثرة الاستعمال تحقق النقل وان اريد بانه عينه وان كان في الشرع شرطا لتحقق
عن المستعمل فيه فيه ان الغير المشروطة مغايرة لها لا بشيء فتحقق النقل بكثرة الاستعمال وثانيا ان
نقل بمثله في العبادات ايضا وثالثا ان مغايرة كثرة من معاني الفاظ المعاملات اللغوية للمستعمل فيها
مما لا شك فيه ورابعا انه لو ثبت الحقيقة الشرعية في المعاملة اذا انقلبت عبادة بقصد القربة وانقلاب الشيء
بالقصد الخاص فاسد الا ان يكون مرادهم العبادة بالذات واما ما اشتهر من ان العبادات توقيفية دون المعاملات
فاما محمول على الغالب او المراد ان الاتيان بالعبادات من جهة انه عبادة موقوف على توقيف الشارع ولا يجوز

الاثبات شيء منها بالدليل من الشرع دليل على الجواز خلاف العاملات فانها في الاكثر لا يتوقف على الشرع وان
كان الحكم بالزوجية وعدمه فيها ايضا موقوفا عليه وحجة سائر الفصلين والموقف وجوابها ظاهر مما سبق وما
ذكرنا ان النزاع ان كان في الصحة فالحق مع المفصل الاول وان كان في الحالة ففي المثبت تنبيهات الاول
قد اشرنا الى مادة الخلاف وتفصيلها ان الثابت بحمل كل لفظ من تلك الالفاظ على المعنى الاصلي واما الثبت فان
قال به كليا واراد الوضع التعيني الحاصل بالنقل من بدو الامر يحمله حمل الجميع على المعنى الشرعي وان اراد الوضع
الحاصل بالغلبة فيلاحظ زمان الصدور فان كان مما علم عدم الوضع حمل على الشرعي والا فعلى الاصلي وان قال
بالحالة يجري في كل لفظ ورد عليه الرجوع الى دليل الثبوت فان كان جاريا فيه حمل على الشرعي والا فالاصل وكل ما
بالنسبة الى استعمالات الحجج واخذ وكذا بالنسبة الى استعمالات الله سبحانه اذا كان هو المراد بالشارع واما الذي اريد الامام
اختصا بالنبي او مع الائمة فقد يشكل بالنسبة الى استعمالات الله سبحانه فيما حكم عليه على المعنى الحادث حيث انه لم يعلم وضع
المتكلم اياه لذلك المعنى ووضع غيره يقتضي الحاق في خطاباته وخطابات تابعيه اطلاقا وفيه انه على هذا لم
لم يعلم كون تلك الالفاظ من موضوعاته سبحانه الا ان الخطاب لما كان متوجها الى النبي وتابعيه وجب الحمل على ما
هو مصطلحهم لان مدلول الخطاب الله تم يتعين بتعين المخاطب اذ لو كان مناط الحمل فيه وضع الله سبحانه لم يتعين
مدلول له اصلا لخطاب الله مع كل قوم جاء على اصطلاحهم حتى كانه واحد منهم واما الخلاف الواقع في صورة الالفاظ
عن المتكلم والمخاطب فانما هو فيما اختص المتكلم بعرف معلوم يتميز عن غيره دون خطاب الله سبحانه لانتفاء الانتفاء
الموجب للحمل عليه وتساوي نسبته الى جميع اللغات والاصطلاحات ثم وجوب حمل تلك الالفاظ الواردة في
القرآن على المعاني الحادثة انما هو اذا علم سبق الورود وضع النبي وهو في الاغلب غير معلوم واصالة تاخر
الحادث معارضة بمثلها بل اصالة تاخر الوضع في الاغلب غير معلومة واصالة تاخر الحادث معارضة بمثلها
بل اصالة تاخر الوضع في الاغلب مقدمة لمعلومية مبدء الورود غالبا الثاني قيل ان هذه المسئلة
قليلة الجدوى لان صيرورة هذه الالفاظ حقائق في معانيها الشرعية في خطابات الائمة مما يعد النزاع فيه
واستقلال القرآن والسنة النبوية مما لا يتحقق بدون نص على ذلك وقيل لان صيرورتها حقائق في المعاني
الشرعية لا يستدعي حملها عليها بالقرينة الا اذا علم تاخر صدورها عن الوضع وذلك نادر لعدم جريان
العادة بنقل تاريخ الصدور ولو اتفق نادرا فلا يعلم تاريخ الوضع وعلى الاول ان اريد بعد النزاع
في صيرورتها حقائق في مطلق زمان الائمة عليهم السلام حتى في اوائله فمن الكيف بين ان قلت الالفاظ كانت حقائق
في معانيها الاصلية في اخر زمان النبي فصارت حقائق في غيرها بعده بلا فصل من انحصار الوضع في الحاجة
ضرورة وبطلان دعوى الوضع التعييني من غير النبي بالاجماع وان اراد بعده في زمانهم في الجملة فهو كذلك
لكنه لا يوجب فائدة المقالة لعدم تعيين زمان الوضع فلم يعلم ان ذلك الحدث هل ورد قبل الوضع او بعده وبه
حصل العلم بتقدمه على صدور البعض كما ورد من الصراط هو دون تاخر عنه فلا يجدي فيما هو بصدده لان هذا
البعض لا يفي بجميع الاحكام ولا يستغنى به عن الكتاب والسنة ولذا ان اريد بعده في زمان انتشار احاديث
اهل البيت عليهم السلام الظاهر الفائدة في الصادر قبله وثانيا ان عدم استقلال الكتاب والسنة عكم من سلمناه

لكنه

لكنه لا يوجب الاستغناء عنهما في الاجتهاد كيف وقد ورد الامر بالتمسك بهما والتمسك عليهما وثالثا ان عدم
استقلالهما لو سلم لم يجد شيئا والرجوع الى مدعيه تقليد في الاجتهاد فلا بد من تحصيل المراد منهما حتى يعلم ذلك
وعلى الثاني اولا انه انما يتم على القول بحصول الحقيقة الشرعية بالغلبة فقط لو تجدد الوضع من الشارع
بعد استعماله لو واما على القول بتعيينه من اول الامر فلا اشكال وثانيا انه انما يلزم لو لم يوجد من الشارع
ما يعم الائمة والا فيعلم الفائدة كثيرا كما لا يخفى وثالثا ان كثيرا من الالفاظ المجملة مما يعبر بالتعبير عن زمان الوضع
حيث انه مما قطع بعدمه في اواخر زمن النبي واوائل الائمة الثالث ان قيل قد عرفت ان هذا
النزاع تحصيل فهم المخاطبين في الالفاظ التي حصل فيها النقل وشك في مدلولها وكما لا شك انه لا يختص بما كان
المتلقي فيها من الشارع بل يجري فيما كان نقله في العرف العام او الخاص غير الشرعي فما وجه التخصيص
فلما يمكن ان يكون الوجه ان اثبات اصالة تاخر الحادث وبقاء ما كان يغني عن مؤنة البحث عن افراد
الاصول الحادثة التي منها النقل الا اذا كان الحادث مما لم يخص بالنسبة الى زمان ووجه فيه ما ورد
والمفرع على عدم فيه ومناسبات يوجب ظن وجوده فيه فتحقق الباعث على الفحص من ان هذه المناسبات
هل هي مانعة في الدلالة او لا وما كانت الالفاظ المستعملة في المعاني الشرعية مخصوصة بالنسبة الى زمان
الشارع بل وجدت فيه مناسبات لحصول النقل فيه من كثرة الاستعمال وشدة الاحتياج وغيرها فقد والتحقيق
التام في هذه المسئلة البحث عن هذه المناسبات بخلاف تمام الالفاظ فانها لم يكن لها خصوصية بالنسبة الى
زمان الشارع فلم يجاوز البحث عنه على ما يجري فيها مقتضى الاصل هذا مع ان الالفاظ التي منها نفس الحقيقة
الشرعية لما كانت مكثرة كثيرة الى وضعه في كلام الشارع فحصوا البحث فيها بخلاف غيرها فانها لا تكاد يوجد
مثله الاخبار ولحصول في الشك في زمان الشارع بخصوصه فلذا لم يلتفتوا اليها تنبيه قد عرفت
ان الحقائق اربعة اللغوية والشرعية والعرفيان فكل لفظ اما له حقيقة واحدة منها او اكثر وعلى الاول اما يكون
معناه الحقيقي واحدا او متعددا والحكم على التقديرين واضح الا اذا كان المعنى عرفيتين خاصتين فان فيه
تفصيلا يأتي وعلى الثاني فاما يكون اثنتان منها او ثلاثا او اربع والمحصل احدى عشر صورة نذكر الثانية
منها ويعلم البواقي بالمقايسة الاولى والثانية تعارض الشرعية مع العرفية العامة او الخاصة وقد سلم الاكثر
تقديم الشرعية مطلقا لانها طارئة وناسخة فلا يكون غيرها معروفا فلا يعين فتقديرها انه طارئة وناسخة فلا
والدعوى العلامة في نهج المجتهدين بان ثبوت الحقيقة الشرعية موقوف على استعمال الشارع اللفظ في المعنى الشرعي
استعمالا ينصب على غيره متبادرا عند الشرعي ومع ذلك يكون غيره مهجورا منسوخا ولا يخفى ان هذا انما يتم على القول
باختصاص وضع الشرعية بالوضع الحاصل بالغلبة واما على القول بان تلك الالفاظ منقولة في اول الامر فلا يتم
ذلك اذ وضع لفظ لمعنى لا يوجب نسخ المعنى الاخر الا بعد كثرة استعمال واما قبل ذلك فلا الا ان يقال ان المراد بالحقيقة
الشرعية اعم من هجر غيرها مطلقا ومن ان يكون في نظر الواضع عدم الاستعمال في غيرها ولا شك ان الشارع
اذا وضع لفظا لمعنى يكون في نظره ان لا يستعمل في خطاباته وخطابات تابعيه الا فيه اذ وضعه مع تمكنه من التجوز
الا للاستغناء عن جميع مؤنة القرينة فلو لم يكن في نظره الاصلي وعدم استعمال اللفظ في غيره في خطاباته فيكون

عند كل اطلاق عند الفهم بدون القرينة فيتحقق فائدة الوضع فالوضع الشرعي ناشئ من هذه الحيثية
وعلى هذا فالاشبه ان يكون في تقرير الدليل لحصول الشرعية اما الغلبة الموجبة للتبادر فيجب تقديمها قطعا او الوضع في
اول الامر فيكون في نظر الواضع عدم الاستعمال في غير ما وضع له فيحمل على الشرعي في خطاباته وخطاباتنا فيصير الا
انه يرد مع ذلك لنا كلا ان ثبوت الحقيقة الشرعية بالغلبة لا يتوقف على تبادر المعنى الشرعي عند جميع الناس بل يكفي تحققه
عند الشارع واصحابه وعلى هذا فالاولى تقديم الشرعية اذا علم ان المخاطب من حصل التبادر بالنسبة اليه واما اذا
لم يعلم ذلك فلا لان وجوب الحمل على المتبادر انما هو فيما اذا علم انه متبادر عند المخاطب ايضا وثانيا ان كون الوضع
الاصلي منظورا للواضع ثم وما استدل به من ان وضعه لحكمة الاستغناء عن القرينة وهي لا يحصل الا بذلك
منظور فيه لمنع انحصار الحكمة فيه ومع تسليمه فالاولى ان يكون مرادا في اغلب استعماله لا تمنع ذلك لا الجميع لتحقق
الحكمة بدونه وقد يستدل لتقديم الشرعية بان ما عداه بالنسبة الى عرف الشرع مجازي فالاصل عدم بدون القرينة
وبان اساس محاورة اهل كل لغة على مصطلحهم وبان النزاع فيه هو اللفظ الوارد في بيان الاحكام الشرعية و
معلوم ان التكلم حينئذ يكون بعرف الشرع دون اللغة وفي الاول ان المجازية انما هي اذا استعملت في غير الشرعي اما
معه لا مطلقا وفي الثاني انه انما هو اذا كان التكلم مع اهل هذا الاصطلاح وفي الثالث انه اذا علم
في بيان الحكم الشرعي مع ان ظهور ارادة المعنى الشرعي اذا كان في بيان الحكم الشرعي مطلقا حتى لو كان الخطاب
غير الشرعي الاصطلاح ثم وما ذكر ظهر ان المعتمد انه اذا كان المخاطب من علم التبادر بالنسبة اليه تقدم الشرعية
وان علم عدمه بنى على تقديم عرف المتكلم او المخاطب عند التعارض وكذا اذا لم يعلم شيء منهما لاصالة عدم
التبادر له لا يقال فلم لا يجوز عدم حمل الخطابات المشتملة على الحقائق الشرعية على المعنى الشرعي لعدم معلومية عرف المخاطب
لانا نقول الغالب مخاطبة الشارع مع اصحابه وهم اهل الشرع وعرفهم موافق لعرفه سيما في مثل عصر الصادقين حيث
كان العرف الشرعي منتشرا وكل كان موضع الشك وهو قليل فلا يعول عليه **الثالثة** تعارض الشرعية
اللغوية وقد ذهب الشيخ والعلامة والشهيدان والمحقق العلامة والحاجبي والعضدي والبيضاوي والجويني
والرازي وجماعة اخرى الى تقديم الشرعية وادعى الاجماع وحكي عن المامدي التفصيل بتقديم اللغوية اذا كان
اللفظ متعلقا للنهي والشرعية في غيره وعن الغزالي التوقف في الاول واستدل عليه الاولون بتبادر الشرعية
المقدمة على اللغوية وبعدم تبادر عدم المراد تقدمها عليها بعرفها ما فيه وقد يستدل ايضا بالوجوه المذكورة في تقديمها
على العرفية ويستبان فيه احتج المفصل الاول بانه لو حمل على الشرعي لزم كونه منهيا وهو خطأ لان المعنى الشرعي هو
الصحيح وهو لا يكون الا بواضع الامر فاذا كان منهيا لزم اجتماع الامر والنهي وجوابه اولا منع كون المعنى الشرعي
هو الصحيح وثانيا منع ان الصحيح لا يكون الا بمفهم الامر وانما هو في العبادات خاصة فلا يثبت الكلية و
ثالثا ان المراد لا يكون هو الصحيح بل الاعم ولو جوز الحمل على اللغوي ايضا جوز كلا ترجيح له بجهة الثاني كما ايضا
ظاهرة وانت ظهر لك علم ان الحكم هنا كسابقتها **الرابعة** تعارض اللغوية مع العرفية العامة فذهب في العدة
والتهذيب والتمهيد والمنهاج الى ان الاكثر تقديم العرفية وهو الحق ونسب الى بعضهم تقديم اللغة كما الى قواعد
الشهيد التوقف لنا انه لا شك ان المعنى العرفي هو المتبادر والا لم يكن حقيقة عرفية لتوقف تحققها على حصول التبادر

فالمعنى

فالمعنى عند الاطلاق لا يفهمه غيره فيجب الحمل عليه اقتضى من تقدم اللغة بان العرف نفس نفسه فلا يعطى
للتعريف وفيه ان الكلام في المنضبط وقد يقال ان مرادهم تقديمها اذا لم يعلم حصول العرف بعد ولا يخفى كلامه
تنبيه الخامسة تعارضها مع الخاصة وظاهر الذي العلامة ترجيح في التحرير تقديم الخاصة لما مر في الثالثة
وقال في الانيس بتقديم اللغوية اذا كان المخاطب غيرا اهل العرف الخاص او جميع الناس والحق تقديم
الخاصة ان كان كل من المخاطبين من اهل العرف الخاص واللغوية ان لم يكونا منه لكون الخاصة مجازا بالنسبة اليهما
وان كان احدهما دون الاخر جرى على تعارض عرفي المتكلم والمخاطب وان كان المخاطب مع الجمع تقدم على ما لزم
تعدد عرف المخاطبين **السادسة** تعارض العامة والخاصة ولا بد اولا من دفع ما يتوهم من انه كيف يمكن
اجتماعهما مع ان تحقق الاولى يتوقف على كونها متبادرة عند الجميع والثانية على كونها غير متبادرة عند طائفة خاصة
وقد فسر كون لفظ عرفية خاصة بالنسبة الى بعض على قسمين احدهما ان يكون هو المتبادر منه عند طائفة مطلقا
من دون ملاحظة حيثية وثانيهما ان يكون متبادرا من حيثية خاصة وقد يعبر بكون لفظ عرفية خاصة مطلقا
واكثر العرفيات لاهل الصناعات والعلوم المخصوصة من الثاني واجتماع الثاني مع العامة ظاهر واما اجتماع الاول
فلان المراد بالعرف العام ليس جميع الناس بحيث لا يشذ منهم نادر بل ما كان عرفا لاغلب الناس فلا ينافي تبادره
عند طائفة ظاهرا ثم ان الوالد قدس سره صرح بتقديم العامة مطلقا لما مر من الاعرفية وفيه ما لا قرينة والحق ان المخاطبين
ان كانا من اهل العرف الخاص وجب الحمل عليه مطلقا لان الاول للاعرفية والثاني مع المخاطب من الحيثية الخصوصية
لكونه كالقرينة وان كانا من غيره حمل على العامة لمجازية الخاصة بالنسبة اليهم وان كان احدهما منه يرجع الى
اختلاف عرفيهما ومع مخاطبة الجميع الى تعدد عرف المخاطبين **تذنيبات الاول** ما تقدم من حكم تعارض
الحقائق انما هو اذا علم تحقق الحقيقتين او ازيدوا ما مع الشك في بعضها فقد المعلوم شرعا لاصالة تاخر الحادث
وعلى هذا فلذا تعارضت العرفية العامة مع اللغوية ولم يعلم حصول العرفية في زمان الشارع يحمل على اللغوية
وقد يتوهم وجوب تقديم العرف لاجل انا نرى ان كل من ورد عليه لفظ له معنى عرفا في خطاب الشارع يحمله عليه و
لا يخرج عن هذا اللغوي ولو وجب تقديم اللغة لوجب الخروج عنها وفيه منع وجوب الخروج وانما هو اذا علم التاخر
سلمنا ولكن مع احتمال المغايرة تنزل الحمل على ما يفهم عرفا بدون النقص وقد يتوقف في تقديم اللغوية اذا عارضت
استصحاب المعنى اللغوي مع استصحاب حكم شرعي وهو انه سيوضح بالتقديم اللغوية كما يظهر بجهة من مباحث الاستصحاب
الثاني اذا وجد معنى للفظ ولم يعلم انه هل هو اللغوي او العرفي المسبوق بغيره او المجهول قبل الشارع وكان
في كلامه يحمل على هذا المعنى للاصل **الثالث** اذا ورد في كلام الشارع على هيئة المشتق موضوع في العرف
لمعنى غير ما يقتضيه هيئة الاشتقاق فيحمل على مقتضى وضعه الاشتقاقي دون العرفي لاصالة التاخر **رابعها**
اذا اختلف عرف المخاطبين فقيل يحمل الخطاب على عرف المتكلم مطلقا وهو المحكي عن السيد اذا الحمل على غيره تجوز وكان
عرف الناس قد استقر على تكلمهم بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم اصطلاح الغير ويرد على الاول ان التجوز انما هو اذا
لم يكن باعتبار وضع الغير والا فهو حقيقة ويكون من باب التعبير وعلى الثاني منع الاستقرار على الاطلاق وانما هو في الغالب
عرف مع المخاطب او معرفة المخاطب بعرف المتكلم بعلم او نصب قرينة على التعيين وقيل يحمل على المخاطب كذلك

اختار العلامة وتلميذه الشهيدين لان الغرض في خطاب الشارع بيان الشرايع وهو يحصل اذا اجري الكلام على اصطلاح
المخاطب ولما ورد ان الحجج كانوا يكلمون الناس بما يفهمون وغير انه تخصص خطاب الشارع في خصوص الاحكام و
مذاهبهم بما لم يعرف المخاطب عرف المتكلم والا يحصل البيان والفهم بالاجراء على اصطلاح المتكلم ايضا وقد يقال
ان العبرة بعرف المخاطب الا ما خالفها او مع موافقته لعرف احدهما لانه مرجح في المخاطب بما مع موافقة احدهما
ويوجه عليه انه مع اختلاف العرف فالمتكلم الاستعمال في كل المعاني سواء وافق عرفه او عرف المخاطب
او خالفهما ولا اشكال في صحته وامكانه حقيقة لانه في توقف الاستعمال المخالف لكليهما ولعرف البلد على القرينة
وبدونها يحمل على اصل الثالثة وانما الكلام فيما نقول لانه اما ان يكون المخاطبان عالمين بالتعدد او لا والمتكلم
عالما فقط او المخاطب على تقادير العلم فاما ان يكون العالم عالما بحال الاخر من علمه وجهله او لا او يكون احد
العالمين عالما والاخر جاهلا والعالم بالحال اما هو المتكلم او المخاطب فان كان المتكلم جاهلا بالتعدد يتعين
عرفه مطلقا والوجه ظاهر وان كان عالما بالتعدد والمخاطب جاهلا يتعين عرف المخاطب سواء علم المتكلم حاله او جهل
لتوقف الافهام عليه وكذا اذا كانا معا عالمين وكان المتكلم جاهلا بالحال سواء جهله المخاطب ايضا او علم
ما ذكر من الصور المحتملة فتمثل الوجوه والحق التوقف لعدم دليل على المتعين هذا اذا علمنا حال المخاطبين
من علمهما بالتعدد وحال الاخر او جهلهما والا فالتوقف مطلقا ويمكن الالحاق بصورة الجهل لاصالة عدم
العلم تذنيبان الاول اذا تعدد المخاطبون وكان لكل منهم عرف خاص فقال في التهذيب يحمل كلامه الخطاب
بالمتعارف عنده وعلل انه عند كلامه في معنى يحمله عليه والا لزم ارادة خلاف الظ من غير قرينة فانه لو لا يحمل
على عرف معين منها او على الجميع او على معنى خارج عنها والكل باطل لاستحالة ترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجح وقطع
باتحاد المراد من كلامه لتعدد من على الاول منهم على الطلاقه وعلى الثاني حمله اختيار رابع وهو الحمل على عرف المتكلم
مع ان ارادة حمل كل لما تعدد على عرفه مشاركة للمرجوح في الفساد وضرورة اتباع اختلاف التكليف بحسب اختلاف
الاصطلاح وايضا لو كان كذلك فان قلنا باختصاص الخطاب بالحاضرين وثبوت تكليف غيرهم باشتراكهم
نصا واجماعا يلزم سقوط تكليف غير الحاضرين عند تخالف العرف لعدم امكان اثبات الحكم بتبعية الحاضرين
كلا او بعضا لامتناع الجمع واستحالة الترجيح من غير مرجح وان قلنا بشمول الخطاب لغير الحاضرين وثبوت
تكليف غيرهم باشتراكهم نصا واجماعا يلزم سقوط تكليف غير الحاضرين عند تخالف العرف لعدم امكان اثبات
الحكم بتبعية الحاضرين كلا او بعضا لامتناع الجمع واستحالة الترجيح من غير مرجح وان قلنا بشمول الخطاب لغير الحاضرين
ايضا لزم عدم تعيين المعنى المراد لعدم تعيين اصطلاح العدول بين هذا وذاك فالمكون ارادة جميع الاصطلاحات
مخالفة للاصل وعدم ثبوت جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى وقيل بعدم عرف المتكلم ان كان موافقا لبعض
والا فيتوقف ولا دليل عليه والتحقيق ان يقال انه اذا اختلف عرف المخاطبين والقي اليهم خطاب فيه احتمالات
حمل على كل اصطلاح على عرفه وعلى اصطلاح واحد معين منهم وعلى غيره معين وعلى الجميع فعلى الاول يحمل
الكلام على الجميع وعلى عرف المتكلم وعلى الثالث ولا دليل على ثبوت منها مع انه قد عرفت فساد الوجوه الثانية
يوجب الترجيح بلا مرجح والثالثة اختلاف الاحكام ان اريد جواز حمل كل احد على ما يريد وعدم تعيين الحكم

في الواقع وانما الحق حمل السامع ان اريد جواز الحمل على كل واحد ثم وجوب متابعته ورابعها الحكم بالتخيير
اذا كان بعض الاصطلاحات مناقضا للاخر والخامس المتكلم بما يعلم عدم كونه مفهما اذا كان المخاطبون جاهلا
بالتعدد والمتكلم عالما بحالهم والسادس ترجيح المرجوح فالاول التوقف الا اذا كان المتكلم جاهلا بالتعدد
فيحمل على عرفه الثاني اعلم ان جميع ما ذكر في تعارض الحقايق انما كان اذا كان الخطاب متوجها الى
مخاطب واما اذا لم يكن كذلك كالايمان والنذور والعهود ففيه تفصيل وهو ان الاحتياج الى الحكم لحمل
الحقايق على المتادر ومثله لان نذره تابع لقصده بل انما هو اذا اعتبرت وارادة الوفاء عنه وح فان كان
اللفظ حقيقة واحدة مع وضوح المعنى فظ مع تعدده وانتفاء القرينة فالاجمال وان كان له اكثر من حقيقة
فقد مر على الظهور والخاصة التي كان للمتكلم منها على غيرها الا اذا كانت خصوصيتها باعتبار حيثية فالظ
مع عدم كون المقام مقام هذه الحيثية تقديم العامة ان كانت والا فالحقيقة وحكم الشرعية حكم الخاصة
منهاج قد شاع بينهم قولهم المطلق ينصرف الى الفرد الشايع اي يحمل عليه ولا يتوهم منافاته لاصالة
الحقيقة حيث ان استعمال اللفظ الموضوع للكلي في الفرد مجاز وان كان شايعا لان الشيوع اما يجعل اللفظ
حقيقة في الشايع او يكون قرينة على ارادته فلا يناسب الاصل بيان ذلك ان الشيوع على قسمين استعمالي
وهو ان يكون بحيث صار الشيوع استعمال اللفظ فيه وكثر حتى صار متبادرا بحيث يسبق الى الذهن عند الاطلاق
كالدابة بالنسبة الى ذوات القوائم ووجودي وهو ان يكون هذا الفرد من الكلي متكثر الوجود كثيرا في الخارج دون غيره
كالناس الواحد بالنسبة الى الانسان والفرق بين المعنيين الظهور من وجه والضابط في التمييز بينهما من وجهين
احدهما صحة السلب عن النادر وعدمها فان صح فالشيوع استعمالي لانه يجعل السامع يفهم حقيقة فيصح سلبه عن غيره
وثانيهما فيه ان يتبادر الافراد فان بقي تبادر المعنى فاستعمالي والا فوجودي يكون باعتبار قلة تحقق غيره
وندرته ويحمل المطلق على الشايع اما في الاول فلصيرورة الشايع لتبادره حقيقة واما في الثاني لكون الاعتبار
يرجع الى التبادر لا نقول بالاصل فيه وان اوجب التوقف في الحمل على الحقيقة اذا اوجب الظن بارادة الشايع
كما مر واما في الثاني فلوجود القرينة الحالية على ارادة الشايع وهي ندرة غيره فكلما انتفت القرينة لا يحمل عليه
وعلى هذا فالاولى في هذا القسم ملاحظة القرينة فان كانت ندرة بحيث يحصل بسببها العلم بان المتكلم لم يرد
النادر يحمل عليه والا فيكون كسائر المطلقات تذنيب اللفظ الشايع في فرد ان كان شيوعه يحمل
على الشايع فيما يصير الندرة قرينة على ارادته مطلقا سواء وقع في كلامنا او كلام الشارع الا ان يكون مرجح
في ندرة غيره واما حادثا فالاول ان علم زمان الحدوث فالاخير والا فيعمل بمقتضى اصالة تاخر الحادث وان كان
استعمالا فقد حكم الحقايق العرفية التي يحمل على الشايع الا في زمان علم تحقق الشيوع فيه ومن فيما قبله على الاصل
وقد تامل في ذلك نظرا الى ان الفرد المعلوم مع اللفظ المطلق دون الاستعمال فيه والاصل عدمه فكما يحمل
على المعلوم استعماله فيه وهو الشايع وفيه مضافا الى ان ذلك لو صح لاختص بما لم يعلم استعماله في المطلق
وان الكلام فيما علم كونه حقيقة في المطلق وهو يستلزم الاستعمال وانه يوجب تحقق المجاز بدون الحقيقة
وهو ما امتنع او ممكن غير واقع او نادر ان الاستعمال في هذا الفرد قبل الشيوع مجاز والاصل عدمه وانه

صحة الاستعمال في الفرد او لا لا يكون الا مع القرينة والاصل عدمها وايضا كما ان الاصل في كل استعمال
لم يعلم انه هل هو في المطلق او التابع عدم كونه في المطلق فكذا الاصل عدم كونه في هذا الفرد ايضا
الاول راجع لاصالة الحقيقة فان قيل الاصل عدم تقابل الاستعمالين والعرفين قلنا لا اصل لهذا
الاصل ولا دليل عليه **منها** قد تكون في السنة هم ذكر المجاز المشهور وفي بعض راجحا ايضا
وعرض بانه ما يبلغ في الاشتهار بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال او يغلبها من دون ان يعتبر
المجازي بدون القرينة وقال بعض المحققين المحدثين عنه بانه المعنى الاول بحيث لم يكن محتملا عند الاطلاق
فانه شرط في الحقيقة بخلاف المجاز الراجح فان المعنى الحقيقي يكون محتملا فيه عند الاطلاق ولا تبادر المجازي
كذا قالوا وقد وقع في كلامهم ايضا ان التبادر من المجاز الراجح هو المعنى المجازي والحمل على الحقيقة فيه محتاج
الى القرينة وفي هذا الكلام تناقض الاول وما قرر ايضا حملهم التبادر من علائم الحقيقة واجابوا عنه بان
التبادر المشترط انتفائه في هذا المجاز وهو علامة الحقيقة التبادر الذي كان من نفس اللفظ مع قطع النظر
عن جميع القرائن والذي قيل بتحققه فيه هو التبادر لاجل القرينة لانه فيه انما هو بعلامة الشهرة وان لم يكن
مفصلا فلا فرق بين المجاز المشهور وغيره من المجازات في الاحتياج الى القرينة ومرادهم من كون الشهرة قرينة
ان الفهم يتوقف على الالتفات اليها لا انه يحصل بها مطلقا والا كان حقيقة ثم ان هذه القرينة لما كانت مجرد
كان الحمل على خلاف ما تقتضيه محتاجا الى قرينة يدل بها حكمها وارادة الحقيقة انما تفتقر الى هذه القرينة لا
الى قرينة الفهم والدلالة فكل من الحقيقة والمجاز فيه يفتقر الى القرينة الا ان بين القرينتين فرقا فان قرينة المجاز
ما يتم به المقتضي للدلالة وقرينة الحقيقة ما يزيل المانع هذا غاية ما يستفاد منهم في رفع التناقض ويرد عليه ان
التبادر في المحققين المحدثين ايضا سبب للاشتهار كما في هذا المجاز الا انهم فرقوا بينهما فان الاشتهار في المحققين يوجب
التبادر ولو قطع النظر عن علائم اشتهار المجاز فان الجامع المتبادر بعد ملاحظة في المحققين معلول
للشهرة وفي المجاز لملاحظة ولا يخفى ان الشهرة ان لم يبلغ حدا يوجب نفسها التبادر فلا يكون ملاحظتها علة
له وان بلغت هذا الحد يجب اعتبارها له وان لم يلاحظ والا لزم تخلف المعلول عن العلة فلا وجه لهذه التفرقة ولذا قال بعض
سادة مشايخنا والحق ان المجاز المشهور ليس ثابت وان كان مشهورا ووجود شهرة يفهم بها المعنى مع الالتفات
لا يدل على مجرد فرض لا تحقق له انتهى فان قيل غاية ما لزم مما ذكر عدم صحة ما ذكره من تحقق التبادر في المجاز
المشهور وكون الشهرة قرينة له وهذا لا يستلزم انتفاء المجاز المشهور بل تحققه واضح اذ لا شك ان المجاز الاول الى
الحقيقة قبل صيرورته حين قرينة منها مجاز مع ما له من كثرة الاستعمال بحيث يتبادر عن الحقيقة ولا تبادر فيه للمجاز
ولكن المخاطب الذي تحققت الشهرة عنده وان لم يلتفت اليها اذا سمعه يساوي عنده احتمال الحقيقة بل
قد يظن ارادة المعنى المجازي فيحصل النسيان معانيه عنده ولعل هذا مرادهم من التبادر الذي ذكروه للمجاز قلنا
هذا التبادر ايضا ينفي المجازية لانه اذا ساوى المجاز مع الحقيقة في سبق الذهن اليهما فيحصل فيه التبادر دلالة
كما في المشترك وهو ايضا علامة الحقيقة كما مر فيكون حقيقة والتحقيق ان مثل هذا اللفظ يحتمل ان النقول يبلغ قبل النقل
الى التساوي الاصح ولا يجوز جعله مجازا لان كلما اوجب عدم النقل من اقسام الحقيقة حاصل هنا وليس من اقسام

الحقيقة

الحقيقة المذكورة في كتب القوم لانه ليس مقولا لاعتبار الاول فيه ولم يجعلها ولا شك كالاشتراك الى عدم ملاحظة الوضع
السابق فيه وهو صالح للحظ ولا يمكن تعميم الوضع في المشترك والا لاتفق بالمنقول وكان هذا مرادهم من المجاز المشهور
والملاق المجاز عليه بمجرد التسمية ويكون حكم اللفظ حكم المشترك والى هذا يشير كلام المصادر حيث ذكر ان القول
قد يكون له حقيقة متعارفة ومجاز متعارف وحكمه حكم الحقائق المشتركة للاشتراك بينهما في حكم الوضع والعرف الجاري
انتهى وقال بعض المتاخرين المجاز المشهور ثابت مثل المشترك **منها** قد يوجد قرينة صارفة عن الحقيقة
ولكن لا قرينة على تعيين المجاز فح فلا يخلو اما يكون المجاز واحدا فيتعين الحمل عليه ولكنه نادر جدا او متعددا فح اما
يكون جميع المجازات متساوية من جميع الجهات فيكون اللفظ مجملا او يكون البعض مرجح فيحمل عليه ان كان المرجح ثابتا
بحيث يدل ثابت الحجية فمن الامور المرجحة التبادر اي تبادر بعض مجازي من اللفظ المصروف عن حقيقته سواء كان
الى اشتهار استعمال المصروف عن الحقيقة فيه ام لا من الشواهد وهذا التبادر لا يناف المجازية لكونه من علائمه
ثم هذا التبادر قد يحصل بعد الصارف عن الحقيقة وقد يتوقف على الصارف عن بعض المجازات ايضا وانت اذا تتبعت
القرائن اللفظية وجدتها في الاكثر كذلك ومن هذا الباب حمل العام المخصص على الباقي والامر والنهي على الندب والكراهة
عند الصارف عن الوجوب والحرمة واللفظ على العرفية العامة عند الصارف عن اللغوية على القول بتقدمها وما قد يعد
من المرجحات شهرة المجاز المعين وكثرة وقوعه في الكلام واستناد المعنى انفكاكها عن التبادر غالبا والحاقا الثبوت
بالاغلب وفيه منع عدم الانفكاك ولو سلم فالتبادر معين راسه فلا فائدة في التمسك بها ومنه الالحاق
وما قد يحمل من مجاز احد المجازات وهو الى المعنى الحقيقي فلا يلزم الا من بيان القرب فقول قد تقرر انه لا بد في المجاز
من علاقة وهي الباعثة لمناسبة المجازي مع الحقيقي وربطه معه وتلك المناسبة يوجب ترجيح منه قرينا لمعنى
ولكن قد يكون بعض المجازات اشد قربا واكثر ربطا من بعض وذلك قد يكون بسبب العلاقة وقد يكون بسبب
غيرها والاول اما يكون بسبب اختلاف نوع العلاقة بان يكون علاقة احد المعاني اقوى وبسبب الاكثرية
المناسبة واشد في الربط من علاقة الاخرى كعلاقة السببية والمسببية او الجزئية والكلية فانها اقوى من
المجاورة والمشابهة او يكون باكثرية العلاقة كان يكون لاحد المعاني علاقة ولاخر علاقتان او ثلث
او اكثر او يكون بالتقارب في نفس العلاقة مع اتحادها كان يكون العلاقة في المعنيين السببية مثلا لكن كان
احدهما سببا قريبا والاخر بعيدا والثاني كان يكون لاحدهما مناسبة زائدة على العلاقة ولم يكن للاخر قرب
زمانيا او مكانيا او مشابهة في صفة غير ظاهرة او مسببية لسبب واحد الى غير ذلك ثم انهم استدلوا على
ترجيح الاقرب بوجوه **منها** ان المجاز كلما كان اقرب كان ارتكاب خلاف الاصل اقل وفيه ان المجوز
اسم يحصل بسبب الاستعمال في غير الموضوع له والقرب والبعد لا يوجبان اقلية ولا اكثرية فان المجوز في حد
ذاته لا يقبل شيئا منهما الا بسبب تعدد الالفاظ المجازية وعدمه واما اللفظ الواحد فلا يكون استعماله
في معنى مجازي اقل تجوزا من الاخر هم قد يوجب القرب قلة المخالفة للاصل ولكن لا اصل عدم التجوز بل غيره
ولا يكون الا في علاقة الكلية بان يكون بعض المعاني اقرب الى الكل الذي هو الحقيقة من بعض ولا يخفى انه
انما يصح اذا كانت الدلالة التضمنية دلالة على جزء غير المطابقي اي لم يكن فرعا لها وليس كذلك بل التضمن

فرع المطابقة فيتفرع بانتفائها ولا يتفرع اثباتها ثانيا من دليل اخر وقد يمكن تعيين المجاز ايضا في بعض
المواضع باقلية المخالفة لاصل من الاصول المعهودة بين الاصوليين ولكن لا مدخلية فيه للقرب والبعد ايضا
بل يكون الاقل مخالفة ابعد فهو وجه اخر لتعيين المجاز يجب على الفقيه ملاحظته ومنها ان قرب المعنى
بحيث لا اقرب منه يقتضي كونه متبادرا حين تعذر الحقيقة وفيه انه ان اريد باقتضاء القرب التبادر انه
يقتضي الانتقال من اللفظ الموضوع لما فارقه اليه فعين ارادته عند تعذر الحقيقة فيتوجه عليه المنع فان
تقارب المفهومين بحسب الحقيقة لا يقتضي امتناع انفكاكهما في التصور ولو سلم فلا يلزم منه الحكم بالارادة
اذ قد يتحقق التلازم بين الشيئين في التصور ولا يجعل الموضوع لاحدهما على الاخر عند تعذره كما في
الاضافات والاضداد والعدم والملكة وان اريد ان القرب يقتضي كثرة الاستعمال في الاقرب في
لسان العرب بحيث يصير متبادرا حيث ان قوة العلاقة وشدة المناسبة من اعظم دواعي الرغبة في الاستعمال
ولذا ترى ان اشد المجازات مناسبة للحقيقة اشهر استعمالا واكثر دورانا فيتوجه عليه ان الترجيح يكون
سببا بعيدا للتعيين فيتوقف الحكم به على عدم العلم بانتفاء الواسطة اذ لا تاثير للامارة البعيدة مع انتفاء
القرينة وايضا ان اريد استلزام القرب للتبادر فهو ممنوع اذ كثيرا ما يكون الابعد اعرف من الاقرب وان
اريد انه مظنة حصول التبادر فلا بأس بتسليمه ولكن مجرد المظنة لا يكفي للتعيين ما لم يحصل العلم بالتبادر ومعه لا حاجة
الى القرب ومنها ان القرب يقتضي ترجيح القرب بنفسه اي كونه قريبا فان كمال المناسبة مع الحقيقة مما
يرتفع به التساوي بين المعاني المتكثرة وفيه ان التساوي المرتفع بسبب ذلك هو التساوي في القرب والبعد واما
ارتفاعه بالنسبة الى ارادة المتكلم فغير مسلم بل هو عين النزاع هذا وقد يقال ان المراد بالقرب التبادر ولا يخفى
تذنيبان الاول اشتهار المعين بالتبادر بعد صرف الحقيقة متعين في زمان علم فيه التبادر لا اصالة بناء
الحادث فلا يحمل عليه في زمان الشارع الا مع العلم وكذا الاقرب عند من يقول به في حمله بالتبادر الثاني
كلما ذكر انما كان في اللفظ الواحد وقد يرد بين مجازات متعددة في الفاظ متعددة فكلامه لم يستوعب الباقي
جميع الفاظه على جانبيها وجب حمل بعضها على البعض مع لا يمكن التعيين بشيء مما ذكر كما لا يخفى ومنها
اختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وتحرير محل النزاع ان اللفظ الذي له حقيقة ومجاز اما
يستعمل ويراد به كلا المعنيين بخصوصه وكلا كلاهما او يراد به احدهما مساويا للمعنيين ولا خلاف في جواز وجهه
مجازا وهو المسمى بعموم المجاز او يراد منه في الاستعمال الواحد المعنيان بخصوصهما بان يكون كل منهما مناطا للحكم
ويظهر من الردود والنقود والشروح في بعض حواشيه وبعض اخر ان هذا هو عموم المجاز وهذا هو المتنازع فيه
فهو في قوة ومنعه اخرون والحق المنع في المفرد والجواز في التثنية والجمع لنا على الاول عدم ثبوت الوضع كما
في المشترك وعلى الثاني اتفاق علماء الادب بل جميع ارباب الحاوات على جواز التغليب وصحته وليس هو الا
استعمال اللفظ في معنيه الحقيقي والمجازي ولكن يجب الاقتصار على هذا النوع من الاستعمال فلا يجوز ان يراد من
القرء اربعة اقراء حقيقة ومجازا بين احتج المجوز بوجود المقتضي وهو الوضع للحقيقة والمجاز
وعدم المانع لضعف ما ذكره المانعون وجوابه ما مر في المشترك ومنشأ المانع توجه احدها عدم ثبوت

الوضع

الوضع وقد عرفت ثبوتها في غير المفرد وثانيها انه لو جاز لكان اما حقيقة او مجازا وكلاهما باطل اما الحقيقة
فلعدم الوضع للمعنيين واما المجاز فلفقد العلاقة والجواب باختيار الثالث وهو الحقيقة والمجاز بالاعتبارين
وثالثها انه يستلزم الجمع بين المتنافيين لان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن الحقيقة ولذا قال اهل البيان
المجاز ملزوم قرينة معاندة للحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء فالاقرب صدق الملزوم بدون اللازم
وجعل هذا وجه الفرق بين الكناية والمجاز وجوابه من وجهين احدهما ان المسلم هو كون المجاز ملزوما
لقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة منفردا واما مطلقا فلا فان احتياج المجاز الى القرينة لعدم امكان جمعه
بدونها والقرينة المانعة من الحقيقة فقط كافية فيه ولا يبعد ان يكون هذا مراد اليانيين وثانيهما منع توقف
المجاز على القرينة المعاندة بل يكفي في الصحة واما تصريح اهل البيان فانما هو في المجاز البياني المقابل
للكناية واما المجاز الاصولي الذي هو اعم منها فلا والحاصل ان النزاع في جواز الاستعمال في الموضوع له
وغيره سواء في استعمالات الحقيقي والكنائي او الحقيقي والمجازي كما مانع من التعبد وصيرورة النزاع لفظيا والصحيح
البحث عما فاتت القرينة المانعة حتى يخرج عن النزاع لانه كما في المشترك فيما امكن فيه ارادة المعنيين بالذات ثم
يتم هذا الجواب على ما هو المشهور من ان الكناية ارادة غير الموضوع له مع جواز ارادة الموضوع له وايضا على
القول بانها ارادة الحقيقي للانتقال الى المجازي فلا اذ اللفظ لم يستعمل في الموضوع له وغيره فلا يلزم
الاستعمال في غير ما وضع له عن القرينة المانعة فان قيل المسئلة من باب الكناية ولا خلاف في جوازها فما هذا
النزاع قلنا لا يكون كناية فقط وانما هو اذا اريد الموضوع له تبعا ولكن يراد اصالة ايضا فيكون كناية و
حقيقة والحاصل ان الكناية استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع جواز ارادة الموضوع له والمراد بها
ذلك المعنى مع ارادة الموضوع له اصالة التي هي الحقيقة قيل قد سبق ان الوضع والاجتماع غير مانعين
في الموضوع له شخصيا كان او نوعيا فالحقيقة هي الاستعمال في الموضوع له اريد معه غيره ام لا والمجاز الاستعمال
في غيره كذلك فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه ويكون الاستعمال فيهما على القول بجواز حقيقة ومجازا
معا لا انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر بل يجوز ان الاستعمال في المعنيين حقيقة وفيهما مجاز وهذا الجمع
بين المتنافيين فلنا مع كون الحقيقة هي الاستعمال في الموضوع له اريد معه غيره ام لا ان ارادة الغير لا ينافي
كون الاستعمال في الموضوع له حقيقيا الا ان لها ايضا مدخلية في الحقيقة وكذا المجاز فان ارادة الغير مجاز وليست ارادة
الموضوع له مدخلية في المجازية فالمستعمل فيه حقيقة من جهة الاستعمال في الموضوع له مجاز من جهة الاستعمال في
غيره فلا يكون المستعمل فيه الحقيقي والمجازي واحدا تذنيبات الاول اعلم ان الجمع بين قائل بكونه
حقيقة ومجازا وهو مذهب الرازي العلامة قدس سره وقائل بكونه مجازا من باب اطلاق الجزء على الكل كعتقه او
الملك كاخر وجهة الكل بالحقيقة والكل شريك في كونه خلاف الاصل الثاني استعمال اللفظ في المجازين كاستعماله
في الحقيقة والمجاز الا ان الجواز في غير المفرد في المجازين ايضا عند ثابت لاختصاص التغليب الثابت بالحقيقة و
المجاز الثالث ما نقل من اتفاق النحاة على التمثيل في المنع بعدم الوضع بما ايضا
ومنها اعلم ان جماعة من الاصوليين لم يذكروا بدخول العلم في مدلولات الالفاظ حقيقة كانت او مجازا

من حيث الوضع وزعموا ان بعضا لا يوضع الماء النجس النهي عن استعمال الماء المعلوم نجاسته وان لجهل ثبوت
الوضع له خارج عن النهي وضعا ومقتضى ذلك ان مجهول النجاسة واسطة بين الطاهر والنجس وهذا فاسد
بل هي موضوعة للامور الواقعية اذ المفهوم عرفا من الالفاظ ليس الا الماهيات من حيث ذواتها من غير التفات
الى كونها معلومة فان المفهوم من الماء الجسم السيال المعروف وكل ما هو كذلك في نفس الامر فهو ماء سواء علم
هذا العنوان او لم يعلم وكلام اهل اللغة صريح في ذلك فانهم ذكروا في معنى لغات الالفاظ انها اسماء
لمسمياتها من الامور الواقعية ولم يذكر احد منهم العلم وايضا قيل العلم والجهل والشك عدول لانها قطعا ولكلمات
موضوعة للامور العلمية لصحة تعلقها بها وايضا نرى انا نضع الالفاظ للمعاني من غير ملاحظة العلم والجهل بها انا
وقيل باختصاص ذلك بالمشتقات وهذا ان تقتضي قواعد الاشتقاق ان المشتق هل الذات المتصفة بالمبدء فاذا
كان العلم خارجا عن المبادي كان خارجا عن المشتقات ايضا وكان سبب هذا التوهم ان الخبر لما لم يصح الا بحمل
الاسم العلم بالموضوع والمحمول كان قول هذا الماء طاهر في صورة هذا الذي علم انه ماء معلوم الطهارة وكذا المأمور
للطالب طلب غير المقيد وكان العلم من شرائط القدرة كان قوله لا يستعمل النجس غير ابقى له الا استعمال ما علم نجاسته
والجواب ان اعتبار العلم في الحجية من لوازم سلامة عند الحجية لا دخوله في المدلول وكذا اعتباره في الطلب لا
لما لا يعلم والحاصل ان عند تعلق التكليف بالعلم لدليل خارجي وتحقيقه ان الالفاظ وان كانت موضوعة لمعاني
النفس الامرية ولكنه اذا علق حكم على لفظ فانما يكون هذا الحكم ايضا امرا نفس امري غير مطلوب من شخص كما اذا قيل
الفاسق معذب في النار او يكون مما تعلق به الطلب كما اذا قيل بيننا في خبر الفاسق وكما شك ان المراد في الاول
هل المراد النفس الامري والحكم فيه مطلق بالنسبة الى العلم واما في الثاني فذلك غير ممكن لانه مطلوب من شخص
اخر ولا يمكن طلب حكم معلق على شيء من شخص مع قطع النظر عن جهله بالفاسق وان كان بحسب مصدر موضوع العالم
ثبت له صفة الفسق في الواقع سواء علم المخاطب بثبوته او عدمه او جهل الحال ولكن اذا علق عليه التبيين المأمور به
فلا يمكن اتمامه على الحالة الاولى لان المعنى تبين في خبر من ثبت له الفسق سواء علمت ثبوته له او عدمه او جهلت
الحال وهذا تكليف بما لا يعلم بل يستلزم لعلة كون الحكم معلقا على هذه الصفة وما قيل من انه لو
كان لوجب الفحص والتفتيش ففيه ان اعتبار العلم لا ينافي وجوبها لانه يعتبر بالعلم الحاصل بها ولو
ادعاء كمن علم فقد بعد الفحص ولو تم لنا عن ذلك وانتفينا اللفظ على مقتضى وضعه نقول لا نسلم
ان التكليف مشروط بالعلم فيكون المعنى تبينوا خبر من له صفة الفسق في الواقع ترتب عليه وضع
التزل عنه ايضا نقول ان اعتبار العلم في التكليف لتعلقه على امر واقعي فالمرجع نفي التكليف بالاصل وقد
بعدم اعتبار العلم في التكليفات ايضا استنادا الى ان اعتبار لكون الامتثال موقوفا عليه ولا توقف لامكان
الامتثال مع الشبهة بفعل جميع ما وقع فيه الاشتباه او بتركه فيجب لوجوب الامتثال الواجب الامر وبين ثم ذهب
بعض الفقهاء الى وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة وفيه اولا انه مختص بالاشتباه بين الامور المعينة لا مجرد
في غيره وثانيا انه ايضا يتوقف على العلم بحصر المأمور به بين اشياء وان لم يعلم بعينه ونحن لا نقول باشتراط
العلم من جميع الوجوه **سهاج** قد وقع الخلاف في الالفاظ الموضوعة للمعاني الشرعية من الشارع

بنوعها

بنوعها وذواتها او كيفياتها واوصافها او شرائطها ولوازمها هل هي اسماء للصحيحة اي المهيات المجتمعة
لجميع شرائط الصحة او للاعم ولنقدم الاستدلات **الاول** قيل المعهود من هذا البحث تعيين المراد من
هذه الالفاظ المستعملة في خطاب الشرع مع قطع النظر عن كونه حقيقة او مجازا وهذا الخلاف لا يتوقف على ثبوت
الحقيقة الشرعية اذ الثاني لها لا ينكر اصل المعاني الحادثة لها بل يدعي ان الشارع استعملها فيها على التجوز
مراعاة ان تلك المعاني هل هي الصحيحة او الاعم فالاثر ان نزاع المثبتين في تعيين الحقيقة ونزاع النافين
في تعيين المجاز ويظهر من بعضهم ان النزاع في تعيين الحقيقة لانه المتبادر من الاسم وقبل توجه الحمل على عرف
الشرعية فان تعيين المجاز الفرعي يستلزم تعيين الشرعي اقول ملاحظة ادلة الطرفين يمنع عن قطع النظر عن
الحقيقة والمجاز بل هو منادية على صونها ان المراد اثبات الحقيقة واظهر منها الجوز الطرفين حيث يسلم فيها
جانبة الطرف المخالف بنقول الظاهر عدم امكان التعيين لان المراد ان كان امكان المجاز فهو ثابت لكل من التعيين
فلها وان اريد وقوع التجوز فكذلك باجماع الطرفين كما هو مذكور في الجوز بهم **الثانية** صريح والمدعي العلامة
ح عدم اختصاص النزاع بالفاظ العبادات وفي قوله في المعاملات ايضا ويظهر من جمع اختصاصه بالاولى وكانه
لما اشتهر من ان من منع ان كانت من العبادات فهو قيضة وان كانت من المعاملات فليست بقيضة بل يرجع فيها
الى العرف واللغة واصل الخبرة وان توقفت صحتها شرعا على شرائطها الشرعية وهو لا يقتضي مغايرة معانيها المفهومة
منها للعرفية اقول لا يخفى ان المناط في ذلك الخلاف ثبوت الوضع او مطلق الاستعمال في زمان الشارع مع كون المستعمل
فيه مرادفا للصحة والفساد فيحصل هذا المعنى في لفظ يجري فيه الخلاف وان كان من المعاملات والا لم يجر فيه
وان كان من العبادات ولم يكن لاحدهما خصوصية يوجب وقوع الخلاف او انتفائه ولا شك ان الصحة والفساد يجريان
في المعاملات كما في العبادات فان كان كلام فانما هو في وضع الشارع او استعماله وح فتصور هما ان كان ان من
واستعماله انما يصح في العبادات دون غيرها فظاهر وان كان ذلك ايضا يقع في غير العبادات فيبدو الطريق
فان الطلاق والظهار والخلع والمبارات واللعان والايلاء لم يكن في اللغة بمعنى المعاني المعروفة في عرف الشرع وكذا
النكاح فخصص الخلاف بالعبادات مما لا وجه له بل الطلاق الحكم بقيضة العبادات دون المعاملات مشكل كما
مر في الاشارة اليه **الثالثة** اعلم ان مسمات هذه الالفاظ مهيات مركبة من اجزاء ولها شروط جعلها
الشارع شروطا لصحتها فصحة كل مهية انما يكون بكونها مجتمعة الاجزاء مستجمعة لجميع الشرائط وفسادها انما يكون
بفقدان مهية من مهيات اجزائها او اخرى بعدم تحقق شرط من شرائطها الرابعة قد علمت ان لتلك المسمات اجزاء
وشروط والمهية عبارة عن المركب عن الاجزاء من دون مدخلية الشرائط وهي خارجة عنها وتلك الالفاظ لما كانت
موضوعة لمركبات من مهية واجزاء المهية مع قطع النظر عن اجتماعها للشرائط او اجزائها مع ملاحظة اجتماعها لها فاختلفوا
في انها هل هي موضوعة للاول اي المهية لا بشرطها او الثاني او المهية بشرط اجتماعها لها فزاد من يقول انها اسامي الصحيحة
انها اسامي المهية مجتمعة لشرائط الصحة الزائدة على الصحة الحاصلة من جهة المهية من حيث هي ومن يقول انها
اسامي للاعم انها اسامي لنفس المهية من حيث هي القابلة للصحة الزائدة على هذه الحقيقة بل الظاهر وقوع النزاع
في الفاسدة بفقد جزء من الاجزاء ايضا ان كان مما لا يوجب فقده سلب اسم المركب عنه عرفا كالاصبع والاذن بالنسبة

الى الانسان واما الفاسدة بنقص جزء فيسلب الاسم عرفا كالراس والرقبة للانسان فلا خلاف في عدم اندراجها في
محل النزاع **الخامسة** اعلم ان مراد من يقول بانها اسامي للصحيح ليس انها اسامي للصحيح ليس انها اسامي للمهية والشرائط داخلة
المهية ولكن شرط استجماعها الشرائط وكذا ليس مراده ان الصحة ماخوذة في مفهوماتها بل المراد انها اسماء للمهيات
المخصوصة عند الفراغ اذا اوجدها المكلف كانت صحيحة **السادسة** اعلم ان النزاع في ان الالفاظ هل هي اسماء للصحيح
او الاعم لا يوجب تحقق الخلاف في ان امر الشارع هل تعلق بالصحيح او الاعم بل كل من يقول بالاعم ايضا يقول بالامر
لم يتعلق الا بالصحيح بمعنى ان المطلوب هو الصحيح كيف لا والحق ان الامر فلا يمكن كون الفاسد مامورا به وجوده صدق
الاسم على بعض موضعه لا يوجب كونه مطلوبا اذا عرفت فلنا لفتوات اعلم انه ذهب الاكثر الى كون الالفاظ المذكورة
اسماء للصحيح وهو مذهب الشيخ والسيد والعلامة في ظ والمن وعد والمحقق في اعيان الشرائع وقطب في المسائل عن
والمدقق في شرح ب والفاضل جمال الدين في ب واولاد الشهيدين في قواعدهما وتمهيدهما في ذلك ووالد البهائي
ومن العامة الرازي والامدي والحاجبي واختاره جماعة انها اسماء للاعم وهو الظاهر من موضع من النهاية وشرح
العروة وتمهيد ثاني الشهيدين ونسب الى الحر في تحب والبيضاوي والبهائي وهو الحق ونسب الى بعض الفضلاء
بكونها اسماء للصحيح بالنسبة الى الاجزاء والاعم بالنسبة الى الشروط لنا الاستقراء المفيد العلم بيانه انا نرى
ان كل من يجتمع شيئا مركبا من اجزاء او مشروطا بشرائط ويضع له اسما لا يضعه له بجميع اجزائه وشرائطه
بل ترى الناس الخ يطلقون الاسم عليه ولو انتفى بعض شرائطه او نقص بعض اجزائه اطلاقا حقيقيا غير مقترن
بقرينة كما ان من وضع مجموعا مركبا من اجزاء معينة باوزان مقررة وسماه ايارج فلو نقص وزن جزء او زاد
او نقص جزء عند يطلق الاسم عليه عرفا حقيقة ولا يجوز السلب عنه في العرف ولا يشترط في الاطلاق ذكر
القرينة وكذا من صنف كتابا وسماه باسم فنقص عنه ورقة او ورقتان او في بلد او دارا او بستانا او جزء قبائا
وسماها باسم او وضع اسما لعبده ثم نقص عنه دارا او بيتا او شجرا او نهرا او صوغ او يدا فلا يشك احد في صحة
الاطلاق الحقيقي للاسم على الناقص وعدم صحة السلب بل لا يشك في الوضع للاعم مع عدم مشاهدة الواضع
ولا علم بكيفية الوضع وهذه عادة الناس لخلفا وخلفا ولو بقيت لك شبهة فتامل في انك لو جمعت وضع اسم
لاحد المذكورات من غير مشاهدتك للواضع ولا استماعك لكيفية الوضع تقطع بالوضع للاعم من غير تشكيك
حتى لو سلب احد الاسم عن بعضها بنقص شيء يسير عند استهزاء عليه وتستهجن فمن اي طريق حصل لك العلم بذلك
هو جار في المتنازع فيه من دون تفاوت ثم ولكذ لك القرائن المتكثرة من الاستعمالات الغير المحصورة المعلومة
للتتبع في الاخبار كما يظهر من استقراء ابواب صلاة الصلوة وخلل صلاة سائر العبادات والاطلاقات العرفية
المتواترة عن عد الاحصاء وقد استدلوا على المختار بوجوه ضعيفة منها صحة التقسيم الى الصحيح والفاسد فقال
الصلوة اما صحيحة او فاسدة وقد يقع الاطلاق الى شيء مدعى وباقي بعده لك ان التقسيم مع عدم احتمال
الاشتراك اللفظي يدل على الاشتراك المعنوي وفيه انه يدل عليه اذا لم يستعمل في غير القدر المشترك كما باقي
والظاهر ان هذه الالفاظ استعملت في الصحيح ايضا ومنها صحة استثناء الفاسدة فيقال الصلوة واقعة
الا الفاسدة او بالركن بطلت وهو لا يكون الا مع كون المستثنى داخلا في المستثنى منه اما المعنى او

لا

لا يخفى وفيه ان صحة الاستثناء مجامع عموم المجاز واصالة الحقيقة انما هي فيما لم يعلم الاستعمال في غير هذا الامر
ومنها تبادر القدر المشترك فانه لا يفهم من قول القائل رايت رجلا يصلي الا اخبارا بالصحيح ولذا لا يكذب لو ظهر
فساده ولذا لا يفهم من قوله فلان لا يصلي او لا يغتسل انه لا ياتي بها مطلقا ولذا يكذب لو ظهر انه ياتي بها على وجه
فاسد وفيه منع التبادر كيف والخصم ادعاه على خلافه وعدم فهم الصحيح في المثال الاول ثم عدم تكذيبه
اذ كان يجب عليه حمل افعال المسلمين على الصحة ولذا لو علمنا انه يعلم الفساد لا نقطع بعدم تكذيبه وكذا عدم فهم
نفي الصحيح في الثاني والخصم لا يسلم التكذيب لو ظهر انه ياتي بها على وجه فاسد مع انه لا يلزم من عدم تبادر
الصحيح تبادر الاعم ومنها عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده وصحته بل والكثير ما علم فساده ايضا وفيه ان
الخصم منع ايضا كيف ويدفع عنه على خلافه ومنها انها لو كانت اسامي للصحيح لزم القول بالوضع في الصلوة
الظهر لما في غيرها والعاصر في غيرها والحافظ في غيرها والناسي في غيرها وهكذا واما على القول بالاعم فلا يرد
لان هذه اسماء مختلفة يوضع على مهية واحدة ولا يخفى ما فيه من المخالفة والركاكة اما اولا فلانا نلتزم ذلك
ولا محذور فيه واما ثانيا فلان القائل بالصحيح لا يقول بوضعها لكل صحيحة منفردة بل يقول بانها موضوعة للقدر
المشترك فهي مهية الصلوة كما ان القائل بالاعم لا يقول بكون كل جزء مهية خارج الاخر واما ثالثا فلانا نقول
لو كانت اسامي للاعم لزم القول بعشرة الاف مهية لصلوة الظهر مثلا لتشارك السورة في وتارك الفاتحة
الخ ولتارك جزء الفاتحة في الخ وهكذا والجواب الجواب واما رابعا فلانه لو استلزم القول بالصحيح القول بالف
مهية لصلوة الظهر مثلا ويرد المحذور القول بالاعم نقل الكلام الى صلوة الظهر الصحيحة ولا يمكن القول بكونها اسما
للاعم بل يلزم القول بالف مهية لصلوة الظهر الصحيحة فان التزم في ذلك لم لا يلتزم في مهية الصلوة ومنها انهم اجمعوا
على ان اركان الصلوة ما يبطل بزيادتها ونقصانها عمدا او سهوا ولا يمكن زيادة الركن عمدا الا عصيانا بلا ريب
في كونه فاسدا ومع ذلك يعد ركنا والا لما صدق زيادة الركن فان قيل المراد صورة الركن قلنا ان من انحنى
قدر الركوع لا عند شيء لا يوجب البطلان لزيادة الركن مع انه زاد الصورة وفيه اولا مع اخصيته من المط وثانيا
انه لو كان الركوع مثلا للاعم لزم بطلان صلوة من انحنى قدر الركوع لاخذ شيء لكونه ركنا على الاعم وثالثا انا نمنع
ان المراد الصورة واطلاق الركن عليها على سبيل التجوز لا يلزم الاطلاق في جميع المواضع ومنها تقييدها بالقيود
واستعمالها في المنهيات والاسلفيها الوضع للقدر المشترك وفيه المنع من الاصل ومنها انها لو كانت للصحيح
لما ساغ عطف الامر بها على الامر بتركها والتعليق الامر عليها على الفاظها لان الصحيح لا يكون الا مامورا بها ولا
الامر باعادتها اذا فسدت لان الاعادة يدل على تحقق المدلول وفيه ان الاول امتثال لبيان الاشتراط وفي الثاني
منع كون كل صحيحة المخ المتنازع فيه وهل المستعمل لجميع الاجزاء والشرائط مامور به بل الكل مامور به وجه في الثالث
انه لا يثبت الا الاستعمال وهو اعم من الحقيقة حيث انها استعملت في الصحيحة ايضا كما في قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن
الفحشاء والمنكر فان الناهي ليس الا الصحيح ومنها انها لو كانت للصحيح لزم التناقض في مثل لا تصل في الدار
الغصبي وفيه ما سبق احتج القائل بالوضع للصحيح بوجوه ايضا منها التبادر وصحة السلب عن الفاسد وفيهما
المنع ومنها ان العبادات باسرها مستلفات الطلب لا شيء من الفاسد كذلك وفيه منع كون الفاسدة عبادة

ومنها ان المسميات مدلولاتها اجزاء متالفة منها ولو كانت للاعم لصح اطلاقها مع فقدها فيلزم انتفاء الجزئية
او تحقق الكل بدون جزئه وفيه اولا انه لو تم بالنسبة الى الاجزاء دون الشروط وثانيا انما انتفاء الجزئية في
جميع الاجزاء اجزاء للصحيحة ومنها ان الشارع وضع هذه الالفاظ لمهيات مركبة من اجزاء وشرائط
معلومة فيكون حقيقة فيها مجازا في غيرها وفيه انه مصادرة ومنها ان العبادات توقيفية ولو كانت للاعم
لم يكن كذلك وفيه منع الملازمة ومنها ان الحقيقة في انما لما حصلت بالغلبة وهي كانت في الصحيحة
وفيه منع كونها في الصحيحة بل استعملت في القدر المشترك واستعدت الزيادة من غير جهة اللفظ ومنها
ان الشارع في جميع اوامره ونواهيه اراد الصحيحة ومن البعيد تخصيص كل هذه الاستعمالات وفيه منع الاراءة من الكل
ومنع بعد التخصيص ايضا ومنها انه قد كثر في الكتاب والسنة وكلام المتشرعة ارادة نفس المهية من هذه الالفاظ
وترتب الطلب والمدح على فعلها والذم على تركها فيكون المهية هي الصحيحة اذ المدح والذم لا يكونان الا عليها
وفيه اولا انه لا يثبت الا استعمال الاعم من الحقيقة وثانيا ان عدم ترتب المدح والذم على طبيعة الاعم ممنوع
ومنها قوله ع لا صلوة الا بطهور ولا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام واثبات الفاعل على انتفاء
المهية بانتفاء الطهور والمذكورة فان مثل ذلك حقيقة في نفي المهية والحمل على غيره لا يمكن الا بدليل وفيه منع عدم
الحقيقة في نفي الصفة ممنوعة وفيه انه اخص من المدعى من وجهين لاختصاصه بما ورد في الاخبار من
خصوصيات الالفاظ والاجزاء والتعدي الى غيرها لا دليل عليه والتمسك بعدم الفصل في امثال هذه
المسائل ضعيف جدا وقد استدل بادلة ضعيفة اخر ذكرناها مع ما يتعلق بالادلة المذكورة في الاساس في
التجريد تنبيه اعلم ان منهم من جعل ثمرة النزاع امكان اجراء الاصل في مهية العبادات وعدمه
فقال بالاول على القول بالاعم وبالثاني على القول الاخر فانه اذا تعلق التكليف بواحد من مدلولات هذه الالفاظ
فعلى الاعم يكون القدر المشترك مكلفا به قطعا ولا يكون في التكليف به اجمال ويحصل الامتثال الاتيان به ولما شك
في جزئية شيء او شرطيته فلا يرجع عن المهية لا يعلم التكليف به فيرجع نفي وجوبه الى اصالة البراءة الاصل واما على الصحيح فالتكليف
به هو المهية الصحيحة ولا يحصل الامتثال الا بالاتيان بها فاذا شك في جزئية شيء او شرطيته يقع الشك في تحقق
المكلف به فيكون مجملا ولاستدعاء الشغل اليقيني للبراءة اليقينية لا يمكن القول باصالة عدم وجوب التكليف فيه
وايضا على الاول يكون المدلول معلوما ويكون جريان الاصل في الحكم الشرعي وهو صحيح وعلى الثاني يكون في نفس اللفظ
وهو غير جائز فان قيل مراد الشارع لا يكون الا الصحيحة فيتعلق التكليف بها وهو الاعم فلا يحصل الافتراق بين القولين
فان غاية ما في الباب ان الصحيح على القول بالصحيح وصف للموضوع وعلى الاعم للمراد قلنا كيف لا يحصل الافتراق مع ان
الاصل يجري عند الارادة دون معنى الالفاظ ومنهم من فرق في ذلك بين الجزء والشرط فقال بعدم جريان
الاصل في الجزء مطلقا وخصص القول بالتفريق على القولين بالشرط وصرح والذي العلامة ره بجريان الاصل فيها
مطلقا مع اختيار القول بالصحيح فيجري الاجزاء مطلقا وهو الصحيح وقيل انه مما لا خلاف فيه وانه لدين شك
الاوايل والاواخر ما يظهر منه خلافه وسيأتي وجهه في بحث الادلة العقلية الفصل الخامس
في النقل وهو وضع اللفظ الموضوع لمعنى بازاء اخر لمناسبة مع الاول مع هجره سواء كان تعيينا او تعينا

منها الاصل عدم النقل بمعنى انه اذا دار اللفظ بين كونه منقولا او غير منقول يحمل على الثاني
ولا يلتفت الى احتمال النقل واحتمال الزيادة يكون باحتمال نقل اللفظ من المعنى المعلوم له الى اخر واحتمال
نقله من الغير الى غيره وهو بعينه خلاف الاصل اما الاول فيدل عليه وجوه منها الاجماع القطعي فانا نعلم قطعا
ان بناء المحاورات من زمان ادم الى زماننا هذا وبناء الانبياء والحجج على ذلك فانهم اذا سمعوا لفظا لم
يعلموا عليه من غير التفات الى احتمال النقل ولم يتوقف احد لذلك بل يتكلمون ويفهمون ومنها ان طريقة اهل
اللغة والعرف التي هي الحجة في المقام على ذلك فان المعروف من طريقتهم والمعلوم من دينهم انهم ما لم يعلموا النقل
بدليل يعتد به لا يلتفتون اليه ويفسرون الالفاظ بالمعاني المعلومة لا يحملونها عليها ومنها انه لو لاه لزم سد
باب التفهيم والتفاهم مطلقا اذ ما من لفظ الا ويحتمل فيه احد النقلين ولو من المتكلم نفسه ولا يفيد في دفعه القرينة
القطعية لوجود هذا الاحتمال فيها ايضا ومنها ما مر في الفصل الاول من اصالة عدم كل الحادث في اللغة
واما الثاني فيدل عليه وجوه ايضا منها انه لو لاه لزم انسداد باب استنباط الاحكام الشرعية في هذا الزمان
واما لزوم الانسداد الى هذا الزمان المتداولة في زمان الشارع غالبا لان العلم بها فيما يحصل انما يحصل في الاغلب
بما لا يفيد انه كان هذا المعنى حقيقة في زمان الشارع وقبله ايضا الا بملاحظة هذا الاصل ومنها انه لو لاه
لزم كون تالف الكتب اغزاء الاكثر بل اصعب لاستفادة معانيها باهل زمان المؤلف لان اللاحقين لا يفهمون معانيها
الا ما يتعارف عندهم من معاني الفاظها فلو هذا الاصل لم يعلم معانيها وبيان المعنى في زمن المؤلف غير ممكن
مع ان البيان لا يكون الا باللفظ ومنها ان طريقة اللغة والعرف التي هي الحجة انما عن فيه جرت على ذلك
ثم اذا رأوا كلاما من شعر او خطبة او غيرها عن تقدم عليهم يحملونه على المعاني المعلومة عندهم ما لم يعلموا
النقل اليها وتعويلهم في فهم بعض الالفاظ على الكتب اللغوية لا يفيد لانه انما يفيد لو كان اثبات المعاني في
الكتب عند صدور هذا الكلام او قبله واما اذا احتمل ان يكون بعده فلا نعم الا هذا الاصل لان اخبار اهل
اللغة انما يكون عن المعنى المعروف في زمانهم غالبا مع انهم يحملون الالفاظ المختلفة في زمان التصدي على
معنى واحد على ان بيان المعاني في الكتب ايضا ليس الا بالالفاظ ومنها الاجماع القطعي الداخل فيه المعصوم
على ما مر بيانه وقد تمسك بان اصالة عدم النقل بالمعنى الاول مستلزم لاصالة هذا المعنى وفيه انه
لا يفيد في المقامات التي يحتاج فيها الى هذا الاصل وهي ما لم ان اللفظ في الزمان السابق مستعمل في
معنى ايضا لتعارضه مع اصالة تاخر الحادث الفصل السادس في تعارض الاحوال وفيه مباحث
اشرنا في الاصل عدم التجوز الذي منه الاضمار والتخصيص وعدم النقل والاشتراك فيه لعلم وجود
شيء منها يحكم بمقتضى الاصل وان احتمل احدها واذا علم تحقق واحد منها تعين بقرينة يحكم بمقتضى ما علم وقد علم
تحقق واحد والان لا يعلم تعيينه فيحصل التردد بين هذه الامور وليس واحد منها موافقا للاصل حتى يحكم
به بل لا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية ولما لم يكن تلك المرجحات مسلوبة لكل احد فاضطر الاصوليون
المتاخرين اصول وضوابط يميزها الراجح عن المرجوح والاحتمالات المتصورة حصرته بازاء التخصيص والاضمار
من اعتبار المجاز لاختصاصه اعني باختصاص الاضمار من سائر اقسامه والتعارض بين هذه الخمسة ستة

وعشرون عشرة منها ثابتة والباقي ثلاثة اربعة او خامسة ولما كان حكم غير الثابتة معلوما بعد العلم بحكم
اقتصرنا عليها **منها** تعارض المجاز والاشتراك اما يكون مع الاشتراك اللفظ او المعنوي او معهما
الاول وهو لا يكون الا اذا كان المستعمل فيه متعددا على اقسام لانه اما يعلم ان واحدا من المعاني المعلومة استعمال
اللفظ فيها حقيقة او لا وعلى التقديرين اما يعلم ان بينها علاقة تجوز او يعلم عدمها او لا يعلم شيئا منها فهذه
ستة اقسام والمشهور ترجيح المجاز في الجميع ذهب اليه المحقق والعلامة والعميدي والبهائي وصاحب المعالم والمدارك
العلامة قدس سره والحاجبي والعضدي والبيضاوي واختاره السيد ومن تابعه الاشتراك في الجميع ذهب اليه المحقق
والعلامة والعميدي وتوقف فيه بعض المتاخرين من اصحابنا مطلقا ويظهر من جماعة التفصيل بين ما اذا وجدت
العلاقة بينها وما لم يوجد فرجح المجاز في الاول والاشتراك في الثاني والظاهر عندي ترجيح المجاز في
الاول والتوقف في الباقي ثم فائدة النزاع لا يظهر في هذا الاستعمال الذي علم فيه المستعمل فيه لانه يكون معلوما
سواء كان مجازا او اشتراكا ولا في استعمالنا من حيث الاحتياج الى القرينة وعدمها للاحتياج اليها على التقديرين
بل انما يظهر فيما اذا ورد هذا اللفظ في كلام ولم يعلم معناه فعلى الاشتراك يتوقف وعلى المجاز يحمل على
المعنى الاخر الحقيقي اذا كان معلوما وفيما اذا وجدت قرينة صارفة عن الحقيقة المعلومة فقط فيحمل على الاخر
على ترجيح الاشتراك ويتوقف لو تعددت المجازات على ترجيح المجاز والتوقف كالاشتراك في الاول وكالمجاز
في الثاني لنا على الاول وهو ترجيح المجاز فيما علم فيه ان احد المعنيين حقيقة وثانيهما الاخر وعلم وجود العلاقة
بينهما وجوه منها انا لو قلنا بالاشتراك لوقعنا فقد خرجنا عن مقتضى اصالة عدم الاشتراك بلا معنى فان قيل
كما ان الاشتراك خلاف الاصل كذلك المجاز قلنا كون هذا المعنى مجازا مما علم قطعا سواء علم له الوضع الاشتراكي
ام لا وانما التشكيك في الاشتراك صنافا الى ان كون المجاز هنا خلاف الاصل ثم اذا ثبت هذا فنقول لما لا
ما يناقض اصل الحقيقة بعينه والمجاز هنا لا ينافيه بشيء منها لان الاول فيما علم مجاز بمعنى وارد تعيين المراد
في غير المشترك والثاني بصورة وحدة المستعمل فيه ومنها ان الاشتراك موقوف على الوضع الحادث والاصل عدمه
واما المجاز فانه وان توقف على الوضع ايضا الا ان الوضع الاول يكفي لصحته فان قيل المجاز يتوقف على ملاحظة
العلاقة والاسباب عدمها قلنا هذا اردنا الحكم في الاستعمال المحقق في هذا المعنى المشكوك فيه حين علم الاستعمال
فيه ولكنك قد عرفت انه لا كلام لنا فيه اذ لا ثمرة لدينا الفرض العلم بالمستعمل فيه اذا استعمل اللفظ بدون
القرينة وكذا اذا اردنا الاستعمال في هذا المعنى ولا شك ان ح لا يجري اصالة عدم الملاحظة ومنها
انه لو جعلنا الاشتراك لزم سد باب التفهيم والتفاهم في الاكثر اذ ما من لفظ الا وقد استعمل في غير ما علم
انه معناه الحقيقي وهو محتمل للاشتراك ولو من وضع المتكلم او وضع علمه وما علم فيه المجاز قليل جدا بل
هذا كلام في غير هذا الاستعمال المحقق في المعنى المشكوك فيه واما فيه فلترجيح المجاز نعول ترجيحا الاشتراك
او نقول ان عدم حمل اللفظ على الحقيقة المعلومة في غير هذا المورد كما هو شان المشترك وما توقف في الاشتراك
وعدمه وهو يطلا يجابه الخروج عن مقتضى اصالة الحقيقة الخالية عن المعارض بلا دليل فتعين التجوز واما
على الثاني او التوقف في الباقي اما في الثاني وهو ما لم يعلم فيه ان احد المعنيين حقيقة ووجدت العلاقة

فلان

فلان فيه ثلث احتمالات كون المعنيين حقيقتين او مجازين او احدهما حقيقة والاخر مجازا والاول يحتاج
الى الوضع لهذا ولذاك والثاني الثالث والثالث لاحد المعنيين والكل مخالف للاصل وليس على شيء منها دليل والترجيح
الاول الى الوضعين دون الاخيرين لا وجه مرجحية لما عرفت من عدم كون مثل ذلك مرجحا فيجب التوقف وقد
يرجح الاخير تمسكا برجوع هذا القسم الى الاول لوجوب حمل احد المعنيين على الحقيقة اذ لولا ان يكون المعنيين
مجازين لا حقيقة لهما وهو لما مر او غير واقع او فاد لا يحمل عليه المشترك وفيه بعد تسليم حمل المشترك على الاعلى
انه يرجع لو علم عدم الاستعمال في غيرهما وهو ممنوع واصالة معارضة باصالة عدم الوضع لاحد المعنيين واما
في الثالث والرابع وهما الاولان مع العلم بعدم العلاقة فلانا لا نعلم مجازا يترتب منهما لانه فرع العلم بالوضع
الثالث ولا حقيقة المتنازع فيه في الاولين مع العلم بان لم حقيقة غير الحقيقة المعلومة وهي اما المتنازع فيه او لهما علاقة
بعد ثبوت منهما في الثاني وقد يرجح فيهما الاشتراك لانتفاء العلاقة وفيه انه يمكن تحققها بينهما من ثالث و
ما يتوهم من الاصل يظهر ضعفه مما مر واما في الخامس والسادس وهما الاولان مع عدم العلم بالعلاقة فلانه
وجود العلاقة حتى يرجح احدهما الى الاول والاخر الى الثاني وعدمها حتى يرجعا الى الثالث والرابع و
لا يعلم شيء منهما فيتوقف واصالة عدم العلاقة غير مفيدة مع انها معه لعدم العلم بعدمها حتى يتحقق لا كان
المناسبة بين المفروضين بل العدم مع ان العلاقة لو كانت مرجح الوجود لكانت البينة الكلية ايضا كان احتمال
المرجح المجوز في الجميع بالغلبة المجاز بعد ان اكثر الالفاظ المستعملة في المعاني المتعددة على فما عدا واحدها
لو بعد ان الاستعمال المجاز اكثر من الحقيقة او ان استعمال كل لفظ في مجاز اكثر من استعماله في حقيقته
او ان المعنى المجازي لكل لفظ اكثر من المعنى الحقيقي او ان المعاني المجازية في اللغة اكثر من الحقيقية وان المجاز
فوائد عديدة وللاشتراك مفاسد كثيرة والجواب عن الاول بعد منع الاغلبية باكثرية معانيها ان الاعتماد على مثل
هذا الظن مما لم يقم عليه دليل وهو الجواب عن الثاني صغرا الى انه لا يحصل من اثبات ذلك ظن بالمدلول ولا
بالضم فالتعويل عليها في دلالة الالفاظ لا يخرج عن مجازفة والى انه معارض بفوائد الاشتراك ومفاسد المجاز
استدل المرجح للاشتراك باكثريته وظهور الاستعمال في الحقيقة واشتماله على فوائد وخلوه عن مفاسد
المجاز والكل في مقام المنع سندا ومن حجية والتفصيل وطلب من الشرح فان قلت ما تمسك به لاصالة الحقيقة
في صورة اتحاد المستعمل فيه من الارجاع الى اصالة الحقيقة بالمعنى الاول لم لا يجري هنا قلت لتعاضد اصالتها
المعنى الاول بغير المشترك ومع التعدد يكون اللفظ مشتركا لا وجه في هذا الاصل **الثاني** اي تعارض المجاز مع
الاشتراك المعنوي وهو اذا كان المستعمل فيه متعددا وشك في ان اللفظ هل هو حقيقة في احدها او للقدر المشترك
بينها وهو على اقسام لانه اما يعلم كون اللفظ حقيقة في احدها ام لا وعلى الثاني اما يعلم استعماله في احدها بخصوصه ذلك
في الاخر ان هل استعمل فيه بخصوصه او باعتبار الجامع او يعلم استعماله فيهما بخصوصهما او لا يعلم استعماله في شيء منهما
بخصوصه وعلى التقادير اما يعلم الاستعمال في الجامع ايضا على حدة او يعلم عدمه او لا يعلم شيء منهما هذه عشرة اقسام
الاولان يعلم حقيقة احدهما ويرجح فيه المجاز مطلقا لرجوعه الى القسم الاول من الوضع الاول اي تعارض المجاز والاشتراك
اللفظي الثاني ان لا يعلم ذلك وعلم استعماله في احدهما بخصوصه وشك في الاخر انه باعتبار الخصوصية او الجامع

وفي الجامع منفردا والاصالة عدم الاستعمال في الفرد الاخر بخصوص المستعمل فيه ح اما بعد الفردين والجامع فان علم
كونه حقيقة في احدهما لا على التعيين يرجع الى القسم الاول من الوضع الاول فيرجع التجوز في احدهما ويتوقف في التعيين
وان لم يعلم ذلك ايضا يرجع الى الثاني منه فيتوقف مطلقا وعلى التقديرين يكون الحكم التوقف في الوضع للجامع الثالث
الثالث الا ان يعلم عدم الاستعمال في الجامع منفردا والا فالاستعمال في غير الفرد المخصوص ح ايضا معلوم وهل ايضا
كسابقه وقد يرجح في هذا القسم التجوز في غير الفرد المخصوص لاصالة الحقيقة وضعف ظاهر الرابع الثاني الا ان يثبت
في الاستعمال المنفرد للجامع والاصالة عدم رجع الى الثالث الخامس ان يعلم استعماله في الفردين بخصوصهما في الجامع
والحق التوقف في الوضع للفرد والجامع اذ الوضع لاحدهما والثالث ارجع عند الاحد الاولين من الاول السادس
والسابع الخامس الا ان يعلم عدم الاستعمال في الجامع او لم يعلم الاستعمال فيه وهما ايضا اما يرجعان الى الاول او الثاني
فيرجح عدم الوضع للجامع او الثاني منه فيتوقف في الوضع له الثامن ان لا يعلم استعماله في شيء منهما بالخصوص ويعلم
الاستعمال في الجامع منفردا والاصالة عدم الاستعمال في غيره يرجع الى صورة اتحاد المستعمل فيه وهو الجامع فيرجع
الاشتراك المعنوي التاسع والعاشر الثامن الا ان يعلم عدم الاستعمال في الجامع منفردا او لم يعلم والحق فيه ايضا التوقف
لعدم تعيين المستعمل فيه وقد يقال انه يمكن ان يكون خصوص الفردين وان يكون الجامع ولكن الخالف للاصل في الاول
اكثر فيرجح الثاني ويرجع الى صورة اتحاد المستعمل فيه وهو الاظهر عندنا وقد ظهر مما ذكر ان الحالات عند الوضع
للجامع في واحد من هذه الاقسام وفي اثنين على احد تقديريهما والوضع له في واحد والتوقف في الباقي ثم الخالف
بين اربعة القائل بالوضع لكل ما علم الاستعمال فيه وهو السيد وصاحب الفصول والقائل بالوضع للجامع مطلقا نسب الى
الصالح والكتب الثلاثة العلامة والنهاية والمحصول والتوقف كما حكي عن صاحب المعالم والعميدي والاسنوي والاسيد
اختصاره هذين القولين بغير الاول والتفصيل بالاختيار الوضع للجامع فيلحق المشكوك فيه به وجوابه منع الغلبة مطلقا
اولا وكليتها في جميع الاقسام ثانيا وجهتها ثالثا ورابعا انه لو لم يكن للقدر المشترك فاما يكون له وللخصوصين او لهما او
لواحد منهما او لغيرهما الثلاثة والجميع باطل للزوم الاشتراك في الاول وهو مرجح المجاز في بعض الاقسام في الثاني والتجوز
في الاخيرين والكل خلاف الاصل وجوابه ان الوضع للقدر المشترك ايضا مخالف للاصل فان قيل المخالفة للاصل
فيه اقل اما من الاولين فظ واما من الثالث فلاحتياجه الى الوضع لاحدهما ايضا مع التجوز في الاخر قلنا اولا الاصل
ارتكاب مخالف اصل اقل الضررين من الاكثر كما مر وثانيا ان التجوز لا يتوقف على الوضع للجامع ايضا اما ان اريد بالتجوز
الفرعي كما يظهر من صاحب المعالم وغيره فيه انه اذا استعمل كان مجازا في جميع الاقسام مع انه عند صاحب
المعالم جواز من المخالف للاصل واما ان اريد الوضعي فمن غير الثلاثة الاخيرة لا يتوقف هذا ايضا لو جعلت الفرقة
في وضعه لاحدهما اصل التجوز في الاخر واما لو جعلت انحصار طريق استعماله هذه التجوز فلا لانا نقول
لا نسلم ان مجرد عدم الانحصار يوجب الترجيح اذ لا شاهد عليه ومنها ان اخذ الجامع في المفهوم يضيق
وتقييده بالفصل لا دليل عليه وجوابه اولا انه ان اريد اخذ الجامع منفردا فلا نسلم ضيق وان اريد الجملة
فهو لا يثبت الوضع له ثانيا انه كما لا دليل على التقييد بالفصل لا دليل على الوضع لنفس الطبيعة ووجود العلم
بعدم خلية الجنس المطلق ايضا الثالث تعارض المجاز مع الاشتراك وبعد الاحاطة باقسام الوضعين

المتقدمين

المتقدمين وما يأتي في حكم تعارض الاشتراك بين يعلم حال تعارض المجاز معها ايضا تذنيبان
الاول اعلم انه قد يتعارض الاشتراك وهو اما يكون في اللفظ باعتبار مطلق معناه واستعماله
لنا علم عدم التجوز فيما استعمل فيه مطلقا او باعتبار معنى معين وبالنسبة الى استعماله خاصة اذا علم عدم التجوز
فيه بخصوصه والاول انما يكون في القسمين الاخيرين من الاقسام المتقدمة والحق فيهما التوقف والثاني يجري
في جميع الاقسام بالنسبة الى كل من الفردين الا في الاول فانه لا يكون الا في احد الفردين والحق فيه التوقف
في الباقي الاشتراك المطلق بالنسبة الى فرد علم الاستعمال فيه بخصوصه والتوقف في غيره الا الثاني فان الاول
فيه الاشتراك المعنوي والوجه ظاهر الثاني صريح جماعة منهم العلامة ولنا بان التقسيم يدل على كون القسم
مشتركا بين الاقسام وقيل بان يكون اللفظ مشتركا معنويا اقول التقسيم اما يكون بلفظ ظاهر في الاقسام او الفردية كقولنا
الطهارة تنقسم الى مغسولة ومسوحة وغسل وتيمم او افرادها هنا ولا تقول لم الطهارة ومسح وغسل وتيمم او اما هذا او ذاك
فعلى الاول ينبغي القطع بالاشتراك المعنوي اذ ظاهر انه المراد ليس انقسام اللفظ بل معناه المراد معناه الحقيقي لا
الحقيقة ويكون المعنى المراد المعنى الحقيقي للطهارة اما هذا او ذاك او ان المعناه اقساما ومعنى القسم انه هو المراد
لا غير ثم الظاهر انه ليس القسم معنى اخر غير ما قسم لاصالة عدم الاشتراك ولكونه غاية ما يستفاد من ذلك كون
المقسم موضوعا للمعنى بما يشمل تلك الاقسام واما المراد بشيء من غير ان يعلم علو حكم على لفظه وجب الاقتصار في
اثباته للافراد على ما علم كونه فردا وعلى الثاني فالظاهر التردد بين الاشتراكين فثبت احدهما فيما نظر بانتفاء
الاخر هذا اذا لم يعلم استعمال المقسم في بعض اخر وكونه حقيقة فيه والا فيثبت احد الاشتراكين لاحتمال كون القدر
المشترك معناه المجازي او من باب تجوز المجاز فلا يجري اصالة الحقيقة منها تعارض المجاز والنقل
على وجهين احدهما ان يستعمل لفظ في معنى ولم يعلم ان هذا الاستعمال هل هو على سبيل النقل او المجاز وثانيهما ان يعلم
في معنى لم يعلم فيه ذلك ايضا او علم كونه مجازا في هذا المورد ولكن لم يعلم ان هذا اللفظ هل صار منقولا بالنسبة الى
هذا المعنى ام لا ففي الظاهر في خصوص هذا المورد ويظهر الفائدة في الاول فيما اذا اطلقه المستعمل مجردا عن القرينة
فعلى ترجيح المجاز وجب الحمل على المعنى الاصلي وعلى ترجيح النقل يحمل على ذلك المعنى وفي الثاني فيما اذا استعمل اللفظ
في زمان يحتمل فيه النقل فهل يحمل على المعنى الاصلي او ذلك المستعمل فيه وفيما اذا اردنا الاستعمال فهل نرجح المجاز
لابد من نصب القرينة دون ما اذا رجحنا النقل والترجيح في الوجهين للمجاز لا يخفى منها انه قد يتوهم
ان النقل خلاف الاصل بعينه انه اذا علم كون لفظ حقيقة في معنى وشك في النقل منه والاصل عدمه فلا شك
ان لهذا اللفظ معنى اخر مع المشكوك فيه وهو حقيقة والاصل عدم النقل منه ولزم كون الاستعمال في المشكوك
فيه مجازا ولا يمكن ان يقال ان فيه الاصل عدم التجوز لمطلوبيته ولا ان اصالة عدم التجوز هنا بعينها لان الاصل كون
المستعمل فيه المعنى حقيقة ولا يعرف ذلك الاصل لقدم المعنى ومنها انه لو لا ترجيح المجاز فاذا ورد هذا اللفظ
مجردا اما يحمل على المعنى المشكوك فيه او يتوقف وكلاهما باطل لاستلزامهما المصير الى مخالف اصل او التردد
بينه وبين الموافق فلا دليل يوجبه فتعين الحمل على المعنى الاصلي وهو لزوم المجاز فيه ومنها اتفاق اهل
اللسان واربابه المحاورات فانه لا شك في ان كل لفظ استعمل في معنى غير الاصلي فيحتمل كونه منقولا اليه

ولو بين نفي المستعمل فلا ترجيح المجاز لما امكن الحكم بكون اللفظ مجازا في معنى اصلا الا اذا صرح المستعمل برفع
المانع من كلام او لفظا مستعملا في غير معناه الحقيقي ولا دليل على النقل بالتجوز وايضا من هم اذا اختلفوا في
استعمال لفظ هل هو على سبيل التجوز او النقل يستدل القائل منهم بالتجوز بانتفاء الدليل على النقل والقائل
بالنقل يتمسك بمجرد ثبوته ولا تقديم المجاز لما كان كذلك وهما يدلان على تقديمه في نافي الرجحان ان التردد
بين صحة الاستعمال المجازي والنقل والوضع النوعي الثابت هنا من جهة المناسبة المشروطة في كل منهما اوجب
الاولى فهي معلومة والثانية مشكوكة في الاصل عدمه وقد يرجح المجاز ايضا بوجوه من جهة الاثارة وذكرها
وقد ذكر ان الغالب فيما يحتمل فيه المجاز والنقل كثرة الاستعمال وهو يرجح النقل لان المجاز يستلزم كثرة
القرائن والاصل عدمه وكل منهما والنقل لا يوجب خلاف الاصل الا من وجه واحد وضعفه ظ **تذنيبات**
الاول اعلم ان تعارض النقل والمجاز صورتين اخريين احدهما ان يعلم النقل في لفظ واستعمل وعلم ان
المراد ليس المعنى الاصلي وكان له معنى مجازي ايضا فهل يقدم النقل اليه او المجازي والتحقيق ان النقل اما في العرف
العام او الخاص فعلى الاول يرجح النقل اذ التعارض حينئذ من باب تعارض الحقيقة والمجاز وعلى الثاني فالمستعمل اما
اهل هذا العرف او غيره فعلى الاول يقدم النقل ايضا وعلى الثاني يرجح المجاز وثانيهما ان يعلم معنى
على لفظ ولم يعلم ان الحمل على سبيل النقل او التجوز كما في قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة والظاهر التجوز لاصالة
عدم الوضع مع ثبوت الوضع المجازي ولاستلزام الاول التاسيس والثاني للتاكيد غير صالح للاحتجاج **الثاني**
لا يقال ان النقل اليه من اقسام الحقيقة ولها علامات فكيف يمكن ان يعارض المجاز العاري عنها لانا نقول قد عرفت
ان العلامة هي العلم بالاثار فيمكن الواسطة مع ان العلامات بعضها النقل الحاصل بالغلبة او بالوضع بعد الغلبة
فلا تجد قبلها **منهاج** تعارض المجاز والتخصيص على وجوه **الاول** ان يتعارضا في لفظ واحد
وبمعنى واحد بان يتعلق حكم على عام وعلم عدم تعلقه بجميع افراده فيحتمل تخصيص البعض واستعمال
العام في البعض مجازا وهذا هو الذي ذكره الاكثر **والثاني** ان يتعارضا في لفظ واحد في معنيين
بان علم عدم تعلق الحكم بجميع افراد المعنى الحقيقي فيحتمل تخصيص العام وارادة مجازا اخر وبذلك صرح
في المنهاج وشرحه **والثالث** ان يتعارضا في لفظين ولهما قسمان لان اللفظين اما في كلام واحد بان يتعلق
حكم على عام وعلم عدم تعلقه بمعناه الحقيقي على جميع افراد العام وكان للفظ الدال على الحكم معنى مجازي
صح تعلقه بالجميع وهذا الوجه صرح المحقق الخوانساري قدس سره في شرح الدروس او يكونان في كلامين
وهما ايضا قسمان احدهما ان يتعارض معنيان مثلا وايضا فيه تعارض الامارتين كالخاص في احدهما والمجاز
في الاخر وثانيهما ان يتعارض معنيان يكون احدهما خاصا والاخر مستعملا في المعنى المجازي فيكون احدهما
مرجح على ترجيح احدهما ويستفاد هذان من كلام والدي العلامة طاب ثراه الا انه لم يكن في ان الاخيرين باب
تعارض الخاص والتخصيص نظر بل كان مسلما مطلقا ثم عند الاكثر التقديم التخصيص وقد صرح به صاحب المعالم
والوافية والمحقق الخوانساري وظاهر ايضا من بعض كلمات اخر من المجتهدين وهو الحق الا وما اذا ورد عام وخاص
متنافيا الظاهر ولنا ما ذكر ايضا من هذا الباب فان فيه ترجيح التخصيص كما يأتي وانما قلنا بالتوقف لعدم دليل

على ترجيح احدهما وضعف ما يجوز به التخصيص وهو من وجوه الاول اغلبية سيأتي في كلام الشارح حتى قيل
ما من عام الا وقد خص الثاني ان في التخصيص يكون المخصص على الاول العام ينعقد دليلا على كل الافراد فيجب
حمله عليه فاذا خرج البعض بدليل بقي معنى انه الباقي من غير احتياج الى تامل وكلما لم يقطع بخروجه حكم
بدخوله بخلاف المجاز فانه بعد خروج الحقيقة بقرينة صارفة الى المجاز بالتعيين والتعيين في الفهم اولى منه
لا بتعيين والثالث ان التخصيص يوجب حصول المقصود مع القرينة وبعدها اما الاول فظ واما الثاني فلان
العلم على الصورة والمقصود في بعضه بخلاف المجاز وفي الكل نظر اما الاول فلعدم حجية هذا الظن لو حصل انما
ولكن المراد اما اغلبية التخصيص على التجوز في العام لا مطلقا كما قيل فلا يثبت الاولوية الا في الاوامر او اغلبيته
عليه مطلقا فهي ممنوعة فانهم ما من عام الا وقد خص فلنا غالبية ما ثبت تخصيص غالب العمومات واما الاكثر
ما تكلم به هو العمومات المخصصة فلا يلزمه ولكن ثبوت الاغلبية موقوف على عدم التجوز في شيء منها واما اذا
كان بعضها مجازا وقد ثبت التجوز في غيرها ايضا فمن اين يثبت الاغلبية وكيف يمكن اثبات اغلبية التخصيص كلا
الشارح مع ان اكثر من الامر والنهي المستعملين كثيرا في الندب والكراهة حتى جعلهما بعضهم مجازين
مشهورين وكثير منها واردة في صورة الاخبار فان قيل جميع ما تكلم الشارع به يعم جميع المكلفين
مع انه ما من حكم الا وقد خص بعضهم قلنا عموم الاحكام في الاكثر للجميع ليس بمجرد اللفظ بل بدليل
الاشتراك سلمنا الاغلبية فهي لا تفيد في الوجه الاخير اذ الالحاق بالاغلب يكون عند انتفاء المانع
فيه لا مع العلم بوجود الاغلب وغيره واما الثاني فلان اصحاب مثله للاولوية ثم سلمنا ولكن حجية مثلها
منهم سلمنا ولكن كما قد لا يتعين المجاز عند الصرف عن الحقيقة قد لا يتعين البارة عند التخصيص ايضا
سلمنا ولكن اللازم اولوية التخصيص من المجاز الذي لم يتعين واما الثالث فلما مر في الثاني هذا
ثم انه من فوائد عن هذا الخلاف فلا يحل قصر نظر على الوجه الاول ومن خصها بما اذا تعارضت
الادلة فقد قصر النظر على الاخير **منهاج** تعارض المجاز والاضمار ايضا يمكن على وجوه
يستنبط مما سبق والحق المشهور فيه التساوي لعدم المرجح وقيل بترجيح المجاز لاحتياجه الى القرينة
الصارفة فقط والاحتياج الاضمار الى القرينة الدالة عليه وعلى المضمر والكثرة وغلبته ولكونه
من محاسن الكلام والجواب عن الاول اشتراك المجاز والاضمار في ذلك فان شيئا منهما مع الوحدة
لا يحتاج الى المعين ومع التعدد يحتاج اليه وبه ترتفع مع ان القرينة الواحدة قد يكفي للاضمار
والمضمر وعن الثاني انه ان اريد الكثرة افراد المجاز عن افراد الاضمار او الكثرة جميع افراد غير الاضمار
عنه فممنوع بل ولكنه لا يوجب ترجيح نوع خاص من المجاز على الاضمار ولا شك ان المجاز المحتمل عند
التعارض نوع خاص منه وان اريد الكثرة بكل نوع من المجاز عن الاضمار فهو غير مسلم وعن الثالث ان
الاضمار ايضا كذلك وعن الكلام ايضا بمثال ذلك الترجيح وذهب العميدي الى ترجيح الاضمار على
المجاز الى الوضع السابق واللاحق والعلاقة واستغناء الاضمار عنه وفيه منع استغنائه كما سيأتي
الى مضمر موضوع سابقا والمجوز اللغوي المحذوف وهو الوضع النوعي اللاحق والى مناسبة خاصة لقطعية

او معنوية بين المحذوف والمذكور وتعارض النقل مع كل من الاضمار والتخصيص كما مر
المجاز بعينه فيقدم ما دل عليه وفاقا للشهير لكونهما نوعين من المجاز ولدلالة ما دل على تقديمه على
تقديمهما ايضا وكذا مع الاشتراك لانه لا يكون الا مع العلم بكون المعنى المتنازع فيه حقيقيا وشك
في ملاحظة المناسبة مع المعنى الاخر في الوضع له وفي نحو ذلك الاخر والاصل عدمها والمشهور
فيه تقديم النقل لدليل خصه مما ذكرنا من ان تعارض الاشتراك مع التخصيص او الاضمار كتعارضهما
مع النقل فيقدمان لانه لولاه فاما تقدم الاشتراك او يترتب وملزمهما عدم حمل اللفظ عند عدم
القرينة على الحقيقة المعلومة المتفردة بلا معارض وهو منتف وتعارض التخصيص مع الاضمار كتعارضه
مع المجاز فيتوقف لفقد المرجح والمشهور تقديم التخصيص وهو مبني على تقديمه اياه على المجاز الغالب
للاضمار وقد عرفت عدم دليل عليه **الفصل السابع** في المشتق والمعتبر فيه المشتق بالاشتقاق
الاصغر وانواعه معروفة **منهاج** اختلفوا في المدلول الحقيقي للمشتق بحسب كون الذات
متلبسة بالمبدء وعدمه وهل التراع المشتق الذي لم يكن الزمان جزء من مدلوله ولا كلام في
الافعال الدالة على الزمان وانما الكلام في اسمي الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وما شابهها
وتحقيق المقام انه لا ريب في ان المشتق كضارب وقائم وحسن وضخم لمعان اذا استعملت فيها يكون
حقيقيا وذلك المعنى ما هو يعبر عنه بالذات الثابت لها المبدء والتلبس به ولو اردت تصور
فاستحضر زيدا الضارب او القائم في ذهنك مع اغفال الزيدية عنه من حيث هو زيد فهو معنى هذه
اللفظين ولكن زيدا مثلا اذا كان في وقت متلبسا بالقيام فتصورته متلبسا به من حيث هو متلبس به
فذلك المتصور يعني من المعاني ولو كان في وقت قائما فقعد فاذا تصورته حال القعود من حيث كان
متلبسا بالقيام سابقا فقعد فهو ايضا معنى يغاير الاول ولو كان قاعدا وتلبس بالقيام بعده فتصورته
متلبسا بالقعود من حيث انه متلبس بالقيام بعده فهو ايضا معنى يغاير الاولين وفي ارادة شيء من هذه المعاني
حقيقة من اللفظ لا يثبت له وجوده حال التكلم كالاشتراط في ارادة الذات العلوية من لفظ رستم في قولنا
رستم كان شجاعا على وجه ان التكلم ولا في ارادة اليوم المعين حقيقة من لفظ القيمة في قولنا القيمة
وجوده حاضر وان اشترط في كون رستم في قولنا هذا رستم او القيمة في قولنا اليوم يوم القيمة حقيقة
في المعنى المراد تحققها حين التكلم لكنه ليس باعتبار اشتراط ذلك في الاطلاق المحقق للفظ رستم والقيمة
بل انما هو شرط صدق القضيتين الدالتين على وجودهما الان ثم ان شيئا من المعاني الثلثة ليس الزمان
جزء منه وهو ظاهر فان المتصور في الاول هو زيد المتلبس بالقيام من حيث هو كذلك والمتصور في الثاني زيد
الزائل عنه القيام بعد وجوده فيه من حيث وجوده فيه قبل ذلك والثالث زيد الغير المتلبس بالقيام المتلبس
به فيما بعد من حيث تلبسه بعد ذلك ولا شك ان الزمان ليس جزءا من هذه الثلثة وعلى هذا كل لفظ
كان معناه هي الاول فكلما اطلق واريد منه هذا المعنى يكون حقيقة ولو لم يتحقق هذا المعنى حين الاطلاق
خارجا بل ولو لم يتحقق اصلا مثلا لو قلنا ان معنى الزاني او السارق او المتصف الاول اي المتلبس بالزنا

او السرقة

او السرقة او المتصف بكون قوله سبحانه الزانية والزاني والسارق والسارقة وقولهم ع لا تحدث تحت الشجرة المثمرة
حقيقة لو اريد منه هذه المعاني ولو لم يوجد متلبس حال الخطاب بل ولا في حال الاصلا لان المحقق هو ان
حكم التلبس بالزنا في اي وقت كان هذا وحكم الشجرة المتلبس بالثمر في اي زمان وجد ذلك واذا قلنا زيد
كان ضاربا وهذا الشجر كان مثمرا وكان زيد ضاربا في الزمان الماضي والشجر متلبسا بالثمر فيه يكون حقيقة
نعم لو اريد احد المعنيين الاخرين يكون مجازا قيل ان اريد بالشجر المثمر في الثاني الذي تلبس بالثمر
فقط عنه وكذا الحكم في اللفظ الذي كان معناه احد الاخرين اذا عرفت ذلك فاعلم انهم اتفقوا على ان
معنى المشتق ليس هو الثالث اي الذات التي تلبس بالمبدء وان استعماله فيه مجاز وكذا اتفقوا على ان استعماله
في الاول اي الذات المتلبسة حقيقي وقد وقع التراع في الثاني اي الذات التي انقضى تلبسها من حيث كان
متلبسا هل هو ايضا معناه الحقيقي ام لا ولنذكر تنبيهات يصح على تصوير ما ذكرناه وتخصيص محل التراع **الاول**
قد ذكرنا في كلامهم ذكر الحال والماضي والاستقبال في هذا المقام فقالوا ان المشتق حقيقة في الحال مجاز
في الاستقبال مختلف فيه في الماضي وليس مرادهم من هذه الازمنة ما يضاف الى الحال الكلي والاطلاق كما في الافعال
وما يكون الزمان جزءا منه كما زعمه بعض شراح المنهاج ونسب الى العراقي بل المراد الحال التلبس بالمستقبل
المستقبل بالنسبة اليه وكذا الماضي والتوضيح ان المعنى الحقيقي لقولك ضرب زيد انه كان ضاربا قبل هذا الزمان
الذي وقع فيه التكلم ولقولك يضرب زيدا كان المستقبل انه سيضرب بعد هذا الزمان واذا كان الحال في هذا
الزمان ضارب وما قولك لا تحدث تحت الشجرة المثمرة كون المشتق حقيقة في الحال فقط يكون معناه انه لا تحدث
تحت الشجر المتلبس بالثمر في اي وقت كان التلبس ويكون النهي متعلقا بحال كونه ذا ثمر ويكون مجازية اذا اطلق و
اريد منه الشجر المتصف بكونه عن مثلا في زمان اخر اي لا تحدث في وقت تحت الشجر الذي يثمر بعد ذلك الوقت
وقع فيه النهي بحال عدم الاثمار المتقدم على حال الاثمار وكذا الحال في الماضي **الثاني** اعلم انه على
ما ذكر لا يلزم كون كان زيد قائما مجازا اذا اريد التلبس بالقيام حال كونه كذلك غاية الامر ان كون زيد كان
كان في الماضي وهو يدل على كان نعم لو قيل كان زيد قائما امس وكان التلبس قبل الامس يكون مجازا و
وكذا رايت زيدا القائم لو تلبس بحسب الرؤية مثل السارق والسارقة نعم لو اريد منها المنقضي عنه
المبادي يكون على الخلاف او غير المتلبس الذي تلبس يكون مجازا واما مثل زيد ضارب فعلى القول بكون اللفظ
حقيقة في الحال فيجب ان يكون ضاربا حال التكلم لا لان المشتق حقيقة فيه بل لان معنى القضية الموجبة الحملية هو صدق
المحمول على الموضوع حال التكلم ولهذا لو قلنا بكون المشتق حقيقة في الماضي فقط يجب ان يكون زيد في المثال المذكور
منقضيا عنه الضرب حال التكلم **الثالث** اعلم ان المعاني الثلثة المتصورة في المشتقات يتصور في كل لفظ موضوع وان كان
جامدا ولكن لا خلاف في الحمل بان معناها هو الاول ولذلك اثبتوا المجاز باعتبارها كان ويكون منها من
حرر محل التراع على نحو شملها ايضا الى آخر قال بعض المحققين يمكن تقرير محل التراع هنا بوجهين الاول ان يقال
ان الخلاف في انه اذا قلنا زيد ضارب اما يكون المراد انه متلبس بالضرب حال التكلم او الماضي او الاستقبال فعلى الاول يصح
اتفاقا وفي الثالث مجازا بالاجماع وفي الثاني خلاف والظاهر انه حقيقة في الحال فقط والثاني ان حال الزمان

في ان هل يجب ان يكون الضارب في الحال مباشرا للضرب في الحال او يكفي كونه مباشرا في الماضي ايضا في صدق الضارب
في الحال عليه والظاهر هنا ايضا هل الاول ويمكن ان يكون النزاع على الوجهين انتهى اقول وفيه اولا ان النزاع انما هو في
المشتق لا في القضايا الحملية ولذا يقال زيد ضارب بها حالية الجملة وثانيا يكون معنى الضارب المنقضي عنه الضرب ايضا وثالثا
ان ما ذكره في الوجه الثاني من جعل النزاع في الضارب في الحال لا وجه له لان النزاع شامل للضارب في كل زمان
فانه وقع النزاع في انه يجب ان يكون الضارب في الماضي او المستقبل مباشرا للضرب في الماضي او المستقبل امر لا ايضا
النزاع في لفظ المشتق لا فرق مع شيء اخر والخلط بين حالي التكلم والتلبس حاصل في هذا الوجه ايضا ورابعا ان
النزاع على هذين الوجهين غير ظاهر بعض استعمالات المشتق ولا يظهر الحال في مثل الزاني والزانية ولا تظهر
ثمرة الاشتغال بالنزاع ووقفت على كلام كذا مع انهم جعلوا الاخيرين من ثمرات المسئلة ثم يمكن ان يكون مراده
بالضارب في الحال في الوجه الثاني القتيل وعلى هذا يكون هذا الوجه صحيحا الخامس اعلم ان المراد بالمتقدمين
محل النزاع بما ذكرنا وان نزاع الاصوليين انما هو فيه وهو الذي يتفرع عليه ما فرعوا ولا يمكن ان يكون هناك
نزاع اخر ايضا ولكنه غير مراد الاصوليين وعلى هذا فيمكن وقوع النزاع على الوجهين اللذين ذكرهما على وجه
اخرين انتهى السادس اعلم ان المصادر التي هي مبادي المشتقات على اقسام ثلثة لانها اما بمعنى الايجاد
او القبول او الكون والمراد بالاول ما يصح قيام ايجاد ما يحصل بالمصدر او احداثه او نحوهما مقامه او يعبر بذلك
كما في الضرب والقتل والاكل لايجاد الامور المعلومة المعهودة او فعله او احداثه والثاني ما يصح قيام قبول ما يحصل
بالمصدر مقامه كما في الاسوداد والاحمرار والتبرد والتسخن فقول السواد والحمرة والبرودة والسخونة والثالث ما
لا يصح قيام شيء منهما مقامه بل يقوم مقام الكون ونحوه كالسخونة والبرودة والسواد والبياض والمعاني الصلبية
فانه يصح ان يقال سخونة الشيء او برودته كونه سخنا او باردا ولا يمكن القسم الايجاد او القبول وقد يكون لبعض
المصادر معنيان احدهما من احد الاولين والاخر من الثالث كالقيام فانه يكون تارة بمعنى النهوض الذي هو
ايجاد صفة القيام فلا يطلق هذا المعنى على من استقر قيامه وقد يراد به كون الشخص ذا صفة القيام وهو اعم
من المصدر بمعنى الحدوث هو الثالث لان الاول انما يطلق على حدوث الايجاد او القبول وتجددهما ومن المصدر بمعنى
الثبوت هو الثالث السابع قال ثاني الشهيدين في تمهيد القواعد ان هل الخلاف ما اذا لم يطرء على
المحل وصف وجودي يناقض المعنى الاول او يضاده كالزنا والقتل والاكل فان طرء من الموجودات ما يناقضه او
يضاده كالسواد والبياض فانه يكون مجازا اتفاقا على ما ذكره في المحصول وغيره هذا كلامه اذا كان المشتق محكوما به
كقولك زيد قاتل او متكلم فان كان محكوما عليه كقولهم الزانية والزاني فاجلدوا وهو فانه حقيقة مطلقا سواء
كان الحال لم يكن اتفق وبدونه لان الخلاف انما هو عند عدم طرو ما يزيل الوصف المذكور واما مع طرو ما يزيله فلا خلاف
فيه بل اتفقوا على كون الاطلاق مجازا وبه صرح الامدي والتبريزي وان الخلاف مع عدم طرو ما يزيل الوصف
المذكور انما هو فيما اذا وقع المشتق محكوما واما اذا كان موضوعا فلا خلاف في كونه حقيقة وان طرء الوصف
قال شارح الشرح في التحقيق ان النزاع حقيقة في اسم الفاعل الذي بمعنى الحدوث لا في مثل الموسر والكافر
والنائم والمفطر الى اخر ما ذكره وصرح بعض مشايخي اصحابنا بالتعميم مطلقا وقال والذي العلامة

ان شيئا من التخصيصات لم يثبت اقول ان ثبت هذه التخصيصات كلا او بعضا والا فيكون تفصيلا
في المسئلة لا جدا ذلك نحن نعد كلامنا فيها ولا فيها ونقول انه كما عرفت اختلفوا في ان معنى المشتق
هل هو الذات المتلبس بالمبدء او الاعم منه ومن تلبس وانقضى وعبروا النزاع بانه هل يشترط في
صدق المشتق بقاء المبدء ام لا فيه اقوال الزوم البقاء مطلقا وهو مذهب اكثر الاشاعرة وعدمه
كذلك وهو مذهب الشيخ ابي علي بن سينا وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة كما قيل واختاره والد
العلامة ره وانه ان امكن كما في المشتقات التي مصادرها غير مسبوق بالعدم فيما كان مصدره
سالا او الذي فيما لم يكن اتصاف الذات بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف مضمحلا في جنب
الاتصاف وعدم لزومه ان كان اختاره صاحب المواقف والفرق بين المصدر بمعنى الحدوث و
الثبوت وهو مختار القشاني وبين ما اذا كان المشتق محكوما به او عليه وبين ما اذا طرء القدر
الوجودي والمزيل وحاصله ان المشتق حقيقة في المنقضي عنه المبدء اذا لم يطرء المحل وصف
وجودي يضاد الاول او ينافيه واذا طرء فهو مجاز والتوقف وهو ظاهر الحاجبي والمحقق والفرق
بين ما كان مبدؤه بمعنى الكون وما كان بمعنى الايجاد او القبول وبعبارة اخرى بين ما كان بمعنى
الثبوت او بمعنى الحدوث بان قوة ان حقيقة في المتلبس في الاول وفي القدر المشترك في الثاني و
الدليل عليه انا نتتبع موارد استعمالات المشتق فوجدنا ان كل مشتق كان من الاول كالنائم و
اليقظان والحلو والحامض والمعيد والحر والمتحرك والساكن والقائم والقاعد الى غير ذلك فالمتبادر
منه هو المتلبس بالمبدء من غير تكلف فيكون حقيقة فيه مجازا في غيره وكل مشتق كان من الثاني كالضارب
والقاتل والناصر والاكل فالمتبادر منه هو القدر المشترك بين المتلبس والمنقضي وايضا نرى صحة
السلب عن المنقضي في الاول فيقال للاسود ليس بابيض وعدم صحته في الثاني فلا يمكن ان يقال لمن قتل
زيدا امس انه ليس بقاتل وايضا نرى انه لا يصح استعمال الاول في المنقضي عنه المبدء الا مع القرينة
ولو استعمل بدونها فسيكون مجازا شيوع استعمال الثاني فيه بدون القرينة وايضا نرى انه لو صح
لفظ من قبيل الاول واستعمل في المنقضي من غير قرينة يكون العرف ويستهجن ولو كان من الثاني لم يكن
كذلك وكذا لو استعمل لفظ لم يسمعه اهل العرف الا مع قرينة لم يحتج الى الالفاظ بل
لا يبقى المعنى المذكور وانه طريقة شايعة بين اهل العرف والمحاورات ويدل عليه ايضا ان المتبادر
من كون شخص ذا وصف فعلي الكون والوصف بخلاف ايجاده وقوله له ولذا لا يتبادر من اطلاق
خالق فلان على الله خلقه له حين الاطلاق وكثيرا ما نسبه الامر في المصادر التي لها المعنيان عرفا
والتغيير بانها الايجاد او القبول او الكون مقامه اخرج الاول بوجوه منها انه لو لم يختص بالحال لكان
لعدم تقييد الموضوع له واطلاق الوضع فيلزم صدقه على المستقبل ايضا وجوابه ان الاطلاق المدعى
انما هو بالنسبة الى الماضي والحال ومنها انه لو لا لصدق كافر على الكافر بالله بل يلزم كونهم كافرا
ومن ضا وجوابه انه انما يدل على المط فيما طرء فيه الضد الوجودي على المصادر والعنوان السيالة التي بمعنى القبول

وقد يكون على ما مر من ان المصدر بمعنى الثبوت وذلك غير صحيح
فيكون غير صحيح فيكون المشتق حقيقة في الثبوت وذلك غير صحيح
لا يصدق على الحي ويطلق على الحي والحي لا يصدق عليه الحي
لا يصدق على الحي والحي لا يصدق عليه الحي
الكفر والحركة وغيرهما كان الحي لا يصدق عليه الحي
ومن الاصل قبول الحي والحي لا يصدق عليه الحي

واما غيرها فلا وقد يجاب عنه ايضا بان المنع شرعي وهذا انما لو كان كذلك لاطلقه من لم يعلم بالدليل
الشرعي وليس كذلك مع انه لو علم فهو مختص بالمكلفين لا اشارة له بما يعلم عدمه عندها بعد انقضاء المبدء
ومنها ان المشتق لو كان حقيقة فيما انقضى عنه المبدء لما جاز سلبه عنه مع انه يجوز لجواز ان يقال
لزيد المنقضي عنه الضرب انه ليس بضارب الحال وهو يستلزم النفي مطلقا اي نفي فرد ما من الضارب
فيصدق عليه انه ليس بضارب اذ ليس معناه الا ان ضربا ما منتف عنه ويقرر بما اخر نفي المقيد الحال النفي
المقيد وهو يستلزم نفي المطلق وبالثالث المراد بنفي المقيد هو النفي المقيد على ان يكون الحال ظرفا للنفي
والنفي المقيد اخص من النفي المطلق ووجود الاخص مستلزم لوجود الاعم وجوابه على الاول ان نفي
المقيد وان استلزم نفي المطلق بهذا المعنى ولكنه لا ينافي اثباته ايضا لان المطلقين لا يتناقضان
ومثل هذا النفي ليس من علامات المجاز فان قيل كيف لا يتناقضان مع انه يقع التكاذب بينهما عرفا فيقال
في تكذيب من قال زيد ضارب زيد ليس بضارب وبالعكس قلنا لان القضيتين ليستا عرفا عن المطلقين بل
اما دائمتان معا او لهما وهي السالبة او وقتيتان واما مع كونهما مطلقتين فلا يتكاذبان وعلى الثاني
ان المسلم ان ثبوت المقيد يستلزم ثبوت المطلق واما النفي فلا وعلى الثالث ان صدق النفي المطلق لا ينافي
صدق الثبوت المطلق ايضا وقد ان النفي ليس علامة المجاز مع ان صدق النفي المقيد ممنوع عند من يقول
بان الضارب حقيقة في المنقضي عنه المبدء وعلى الجميع انه لو تم لزم ان لا يكون حقيقة في الحال ايضا اذ
من كان مباشرا للضرب في حال غير مباشر له فيما قبله او بعده يصدق عليه انه ليس بضارب في الماضي او
المستقبل فيصدق عليه في الحال انه ليس بضارب باحد القادير فيكون اطلاق الضارب عليه مجازا لصدق السلب
وايضا من لم يكن مباشرا له في حال وكان مباشرا في الماضي يصدق عليه انه ضارب في الماضي فيصدق
عليه انه ضارب لان صدق المقيد يستلزم صدق المطلق فلا يصدق عليه انه ليس بضارب وهو صدق السلب
من علامات الحقيقة ومنها انه اذا صار الابيض اسود فهي الاسود محدد مع الجسم في الوجود والاشكال ان
مفهوم الابيض الذي كان محدا معه قد انعدم عن الجسم والا لاجتمع الضدان واذا انعدم فاطلاق
الابيض عليه اطلاق على غير الموضوع له لان الابيض لم يوضع لذات الجسم بل لمفهوم الذي كان الجسم من لوازمه حين
انعدام هذا المفهوم وزالت العلاقة بين الجسم والابيض وهي كونه عرضا عليه كان اطلاق اللفظ عليه مجازا وان
ايضا الموضوع العام المستعمل في الخاص حقيقة اذا كان مستعملا في العام والخصوصية مستفادة من امور اخر فاذا زال
الموضوع له كان استعماله فيه مجازا وجوابه ان قوله لا شك ان مفهوم الابيض ممنوع فان من يقول بعدم اشتراط البقاء
يقول مفهوم الابيض اعم من المتلبس بالابيض في الماضي وكذا قوله والا لاجتمع الضدان فان الضد هنا السواد والبياض
دون الاسود والابيض عند الجسم وايضا الابيض عند الجسم ليس الا ذات اتصفت بالبياض في الحال او الماضي وهذا المفهوم
لم يتغير وكذلك عن الجسم ومنها ان التبادر من المشتق حين الاطلاق هو المتلبس بالمبدء وجوابه منع الملازمة وما
لا شك انه حقيقة في المتلبس فلو كان حقيقة في المنقضي عنه او الاعم لزم الاشتراك والمجاز خير منه وجوابه منع كونه
حقيقة في خصوص المتلبس فان من يقول بكونه حقيقة في الماضي يريد العدد المشترك وقد استدلوا بوجوه اخر ايضا

الاول

الاول من مستدلي الثاني ايضا بوجوه الاول انه قد ثبت الاطلاق على كل من الثلثة والاصل في الحقيقة
الاستقبال بالاتفاق فيبقى الباقي وفيه منع الاصل لعدم المستعمل فيه ولا يدل ذلك عدم بعضهم عن
هذا القدر بل انه استعمل في كل من الثلثة فان كان من حيث الخصوصية فهو الاشتراك او المجاز مع
ان ارادة خلاف الاصل يحمل على القدر المشترك ويحمل المستعمل فيه وثبت المط وفيه منع فان
انما استعمل فيها لا يمكن حمله على الجامع ان الاصل عدم الاستعمال فيه ايضا واكثر خلاف الاصل
وظاهر غير مفيد الاثبات خلافه كما مر الثاني انه لا صدق المشتق على المنقضي عنه المبدء بلزم عدم
صدق اليوم والقائم على النائم وفيه منع فانما يمنع عدم وجود المبدء فيهما بل هو موجود
لو حالا فان لم يلتفت اليه والحاصل انه موجود لا خوانه الفقر وان لم يكن حاصلا عند المدير كما انه
لا يثبت قائما المقابل فيقض على الوطء الضد الوجودي وفيه منع الثالث انه لولاه لما صدق المشتق
المصادر السابقة على اصل حقيقة لعدم تحققه قبل حصول جميع اجزائه وانقضائه بعده وفيه ان المعتبر هو
الاتصاف الحرفي اذ بناء المعنى عليه دون الدقائق العقلية والاتصاف في السابق يتحقق بوجود جزء
من المبدء عرفا وايضا المراد بالحال هو العرفي دون الزمان الغير المنقسم المعنى لان الرابع اهم صرحوا
بان المشتق موضوع لحصول المبدء وهذا مطلق شامل لمن تلبس بالمبدء او انقضى عنه وفيه ان المراد
بالاطلاق ان كان بالنسبة الى الاعم الثلثة فهو مسلم ولكنه لا يستلزم اطلاقه بالنسبة الى المنقضي عنه
المبدء والمتلبس به وان اريد اطلاقه بالنسبة اليهما فهو ممنوع وغاية ما سلم جواز ان يصدق المشتق ما قام به
المبدء او ثبت له اذ هو معنى هذه العبارات واذا تخلى الزمان عنها لكن لم يطلق عنها بعض القيام والثبوت
وانما الهاجر تحققها في الموضوع له والاشكال ان المنقضي عنه المبدء انما يطلق بثبوته وقيامه عنه فان قيل
ان اريد ان الاطلاق فيهما مطلقا فم وان اريد حال الانقضاء فم ولكن الاطلاق بحسب الاوجب الانسلاخ
بالمرة قلنا المراد الانسلاخ حال الانقضاء واذا اريد بالمشتق المنقضي عنه المبدء صح تحقق القيام والثبوت
في المستعمل فيه وهو المنقضي عنه المبدء حال الانقضاء والاشكال في انسلاخ القيام والثبوت عنه وان تحقق
لعدم تطبيقه ذلك ان الماء هو الجسم السيال وبعد ذلك مطلق اي لم يوجد في مفهومه زمان و
لكنه ليس مطلقا باعتبار الماهية والسيالية حتى جاز اطلاقه حقيقة على ما تبدل هواء باعتبار تحقق الوصف
قبل التبدل فان قيل الثبوت ينقسم الى فعلي ومنقض والاعم منهما والثبوت المستلزم حال الانقضاء هو الاول
واما الثاني فلا شك في تحققه قلنا المتبادر من الثبوت هو الفعلي والتحقيق ان المستلزم حال الانقضاء هو
ثبوت المبدء فعلا على ان يكون الفعلية قيدا للمبدء كالثبوت للضرب الفعلي والمتبادر هو الثبوت الفعلي للمبدء
وهو يجتمع مع الانقضاء فالصواب ان يجاب بعد ثبوت ما ذكر عن قدماء تحقيقه ولو سلم فرادهم من قولهم ثبوت
هو ليس بمعناه الحقيقي الذي هو الماضي قطعا ومجاز غير معين فلا يعلم ان المراد الثبوت الفعلي للمبدء
مطلقا او فعلا اجتمع الثالث بما سبق من عدم امكان البقاء في السيالة وقد عرفت بحسب ايضا والجمع الرابع
بانهم يطلقون المشتق على ما كان اتصاف الذات بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدء مستهجنا فيه

جنب الاتصاف من دون نصب قرينة كالكاتب والخياط والقارئ ونحوها ولو كان الطارئ متصفا بالضد الوجودي كالزمن
ونحوه والقول بان الالفاظ المذكورة موضوعة للملكات هذه الافعال بما يأبى عنه الطبع السليم وغير موافق لكتب مبادئها
على ما في كتب اللغة وفيه منافاة الى ان الزمن ليس ضدا وجوديا للمبادي المذكورة اما اولا فبانه لا يتفاوت فيما ذكره استحالة
الصدق بعد الاتصاف وعدمه فانه يطلق الخياط من دون قرينة على من لم يخط كل يوم الا قليلا وقد لا يطلق على الخياط
فانه لا يطلق الاسود على ما عرض البياض ساعة بعد سواده طول الدهر ولا الديطان على من نام بعد كونه يقظانا ثلاثين
الاوقات واما ثانيا فان من المشتقات ما يطلق على الذات باعتبار الملكة والصناعة لا بمعنى ان مبادئها موضوعة لها
بل المشتق بعد صار بالوضع الطارئ موضوعا لمدلولها من غير ملاحظة قيام المبادي كما قد يصير المشتق علما وما ذكره
من هذا القبيل كما يأتي ولا مدخلية للطبع في معرفة الاوضاع ولا يأبى عن كون الخياط وشبهه موضوعا لذات الملكة ولا ضير في
عدم الموافقة لمبادئ المبادي استدل الخامس وهو من يفرق بين الصدق بمعنى الثبوت والحدوث فيجعل الاول قسمين قسم
يطلق على المتصف قطعا كالزمن والكافر وقسم لا يطلق كان كالطرو والحاصل ويجعل الثاني قابلا للنزاع بثبوت عدم الاطلاق
في بعض ما كان من الاول والاطلاق في بعض اخر منه بخلاف الثاني فانه لم يثبت فيه شيء من الامرين وفيه ان الاطلاق
في بعض ما هو من الاول وعدمه في اخر يمكن ان يكون لاجل طرو ان الصدق وعدمه لا لملاحظة الثبوت مع ان من المشتقات
التي هي الحدوث ما يطلق على المتصف قطعا كالقائل والحج السادس وهو من يقول بكون حقيقة في المتصف ايضا قطعا
اذا كان محكوما عليه ويخصص النزاع بما اذا كان محكوما به بان تولاه لا يمنع الاستدلال بالنصوص السابقة
زمانا لانها مستقلة باعتبار من الخطاب والاصل عدم التجوز وفيه اولا ان هذا انما هو اذا كان المراد بحال
حال النطق وليس كذلك كما عرفت وثانيا انه لا تفاوت في ذلك بين الوقوع محكوما عليه او به وثالثا انه لا دخل
لكيفية التركيب في وضع المشتق الا ان يقال ان الكلام في الهيئة التركيبية ولكن خروج عن المقصود ورابعا انه لم
يقم على القول باختصاص الخطابات واثبات احكامهم لغيرهم بدليل اخر وخامسا انه يوجب كون المشتق حقيقة في
المستقبل ايضا وهو ما لم يقل به احد والحجة السابع مثل ما ذكرنا من صحة سلب العبد عمن كان عبدا واعتق الا في
عما كان ابيض وتبادر المطلق عنهما وعن غيرهما بخلاف الضارب والقاتل والاكل ونحوها وفيه مضافا الى منع عدم
اطلاق مثل المسود على الهرم بعد الاسوداد انه لا يطلق البصير والسميع على الاعمى والاصم مع عدم طرو ان الضد الوجودي
ولو عدا ثالث للنافي اذا وجودية لكان لتقضاء كل مشتق طرو ان الضد الوجودي **فائدتان الاولى**
قد ذكرنا ان من المشتقات ما يطلق على ذوي الملكات او الصنائع وتحقيقه بعد مقدمة هي ان المشتق كما سبق موضوع
بالوضع العام لمعان مخصوصة والوضع الخاص لافراد اضافية مندرجة تحتها وهو ذات مبهمة لها الضرب وذات ثبت
لها القتل الى غير ذلك ولا شك في ان هذه المعاني الجزئية اعني وجود الذات وثبوت الجملة او الفعل على الطلاق
ولا يطلق مشتق على ذات بهذا الوضع الا مع هذا الاعتبار ثم قد يوضع بعض المشتقات في العرف الخاص او العام وضع
اخر كما عرض للفظ الراحل والعيوق والدابة وكالوضع الطارئ للاعلام المشتقة في الاصل واذا عرفت ذلك فنقول
لا شك ان من المشتقات ما يطلق ويراد به ذو الملكة او الصناعة او الحرفة وليس اطلاقه باعتبار ملاحظة التلبس
بالمبدء مطلقا وان كان ملحوظا في ابتداء الوضع الطارئ بل باعتبار حصول نفس الملكة او كون المبدء صناعة

وحرفة بالجملة كما ان منها ما وضع ثانيا لذي الملكة او الحرفة كالمعلم والنقل والخياط وغيرها واطلاق هذه
الالفاظ على الذوات ليس بملاحظة حصول المبدء حتى يكون الصفة ذات ثبت لها الخياطة مثلا بل معناه ذات
ثبت لها ملكة الخياطة او صنعة الخياطة والدليل على ذلك صحة سلبها عن الذات التي لم يحصل لها الملكة وان
تلبس بالمبدء بالفعل وايضا يطلق هذه الالفاظ من لم يرض بالاشتقاق ولا معاني مبادئها وايضا يصح اطلاقها
على من لم يتلبس بالمبدء في وقت لو فرض حصول الملكة لشخص من غير تلبس ثم انا لا نقول ان مبادي هذه الالفاظ هي
الملكة والصنعة كما ظن بل هي باقية على معانيها اللغوية ولا يجوز ان ما قلنا من كون بعض المشتقات موضوعا لذوي الملكة
لا يجتمع بالمشتقات المستعملة في ذوي العقول بل قد يكون في غيرها ايضا كالخمر ونحوه فانه يطلق الشرعي على ما من شانه ان
يخمر ولو لم يتلبس بالخمر بعد فليس اطلاق الخمر على الخمر باعتبار معناه الاشتقاقي وليس ذلك من متفرعات المسئلة الثالثة
المتقدمة فان هذا الخلاف انما هو في استعمال المشتقات من حيث معانيها الاشتقاقية ولا يجري في غيرها بل الحكم من
هذه الجهة حكم الجوامد فليك بالتامل في كل مشتق بان يلاحظ ان الاطلاق على الذات باي اعتبار ثم فرع على كل
لفظ ما يتفرع **الثانية** قد ظهر انه لا دلالة للمشتق على شيء من الازمنة وان الحال الذي يقولون فيه غير ما هو
من الازمنة الموجودة بل المراد منه حال التلبس وقد يتوهم ان اسم الفاعل يدل على الزمان بوضعه الحقيقي وظهر فساده
مما ذكرنا كيف وقد اجمع اهل الادب على ان الدال على الزمان ليس الا الفعل ولذا يقيد بصيغة بانه مقترن بالحال
ولا يتوهم ان ذلك ينافي ما ذكرنا من ان اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل الفعل بمعنى الماضي لاجل
فان مرادهم بالاقتران بالحال الان منه حد الفعل انما هو بسبب الوضع وفي اسم الفاعل ما كان بالتجوز والفهم من
القرينة **تنبيهات** اذا ورد لفظ على هيئة المشتقات ولم يعلم لمبدئه فهل الاصل فيه الاشتقاق او لا
بل يجري كونه موضوعا ابتداء شخصيا فيه تفصيل لانه اما يعلم له مبدء او لا فان علم فاما يكون من معاني المشتقات ام لا فعلى
الاول فالاصل فيه الاشتقاق للاستقراء ولتصريح علماء الادب بان الهيئة الخاصة الاشتقاقية موضوعة لذلك فلذا
اجتمع الجمود والهيئة يعلم بحكم الحدس ان وضعها بالاشتقاق وعلى الثاني فالاصل فيه العدم لان مقتضى الاشتقاق
وجود الهيئة الاشتقاقية فاذا انتفى بقي كون اشتقاقه من لفظ فرع وضع مبدئه والاصل عدمه وان لم يعلم فالحق
التوقف وان كان الفظ الاشتقاق لغلبة الهيئة فيها دون غيرها واذا ورد لفظان بحتان مادة مختلفان هيئة
اما لاصل الجمود فلان ابدا واختلاف الحركات والسكنات وكان احدهما اصلا لهما للبنية فهل الاصل اشتقاق ايهما
عن الاخر ام لا الظ ثم اذا لاه فاما يكون موضوعا ابتداء لا مشتقا من مبدء اخر موضوع والاصل عدمه ما يظهر
الفارق فيما اذا علم مبدء احدهما دون الاخر فاذا ورد لفظان بحتان المادة مختلفا الهيئة غير صالحة هيئة بهما لليقين
وعلم مبدء احدهما فالاصل في الاخر اشتقاقه من هذا المبدء لاصالة عدم وضع مبدء اخر واذا ورد لفظان صالحان
احدهما للبنية وشك في الاخر هل هو مشتق بمعنى انه هل هيئة الهيئة الاشتقاقية ام لا فان لم يعلم للاخر معنى
فالحق عدم الترجيح لتعارض الاصلين اصالة عدم الوضع الثاني واصالة عدم الوضع الابتدائي وان علم له معنى
فان كان مناسبا للاشتقاق فلا يبعد الحكم بالطه والا فالاصل عدم الاشتقاق لثبوت الوضع الابتدائي واصالة
عدم النقل واذا كان لفظ مشتقا من مبدء ولم يعلم ان الهيئة الاشتقاقية هل يقتضي تقييد في معنى المبدء ام لا

اضرب اذا شك في انه طلب الضرب من الذكر او السيف او الطلق قال التوقف لتحقق الهيئة التي هي المعنى الحقيقي للفظ
في ضمن النوع الخاص ايضا غاية الامر فهم الخصوصية من الهيئة ومن هذا القبيل لفظ الميتة اذا شك في انها
مطلق الحيوان الذي بانت له الروح او غير الانسان ولفظ القطعة اذا شك في انها هل هي كل جزء مقطوع
او جزء كبير **الفصل الثامن** في الامر والنهي وفيه مباحث **المبحث الاول** في الامر
منهاج لفظ الامر يستعمل في القول المخصوص الاتي والفعل والصفة والشيء والشان و
الفعل النحوي الخاص سواء استعمل في الطلب ام لا ولا خلاف في عدم كونه حقيقة لغة لو نوعا عاما في
الاخير وانما الخلاف في غيره فالاكثر على انه حقيقة في الاول مجاز في غيره والسيد الى انه مشترك بين
الاولين لفظا وقيل معنى والبصري الى انه مشترك بين الجميع لفظا والحق انه مشترك لفظا بين الاول والاخير
والاسمى والاول هل التكلم بالقول المخصوص خاصة والثاني القول المخصوص والفعل اشتراكا لفظيا او لفظيا
المشترك بينهما لنا على الاول ما ياتي من التبادر والدلالة وعدم صحة السلب عن المعنيين وعلى الثاني التبادر
ارادة مع قرينة الصدور تكون مشتقة حقيقية فيه خاصة اجماعا والاصل الحقيقة والمشتق فيه
وما ولو غير المجاز عن الاشتراك بثبت الاختصاص مع انه لو كان له معنى اخر لجاز الاشتقاق منه لكونه مشتركا
واللازم باطل وعلى الثالث استعماله فيهما ولا دليل على التعيين وان تبادر احدهما لا على التعيين ولا
السلب من ابي منهما ارجحها الاول يرجح الاول وجوه اما ان الحقيقة في القول من عدم التبادر وان تبادر الغير
وصحة السلب وعدم الاشتقاق من غيره ما هو بمعنى القول وفيه منع الثلثة الاولى فانه اذا قيل امر فلان حسن
او صدر عنه امر يتردد الذهن بين القول والفعل وهو التبادر دلالة واذا قيل لمن فعل حسنا انه فعل
امرا حسنا لا يصح ان يقال له يفعل امرا بل فعلا فعلا ومنع استلزام الحقيقة للاشتقاق والثاني انه حقيقة في
القول فيكون مجازا في غيره لزم الاشتراك وفيه منع الاول بالطلاقه والثالث ان الامر يستلزم مخالفا
هو المامور به ويوصف متعلقه بانه مطيع وعاص وبعيد منا من الكلام وضد الامر والكل ينتفي في الفعل وفيه
انها من خواص الامر الصدوري دون الامري حتى القائل بالاشتراك اللفظي بالاستعمال وفيه انه مع التعدد اعم
من الحقيقة واستدل من قال بالاشتراك المعنوي بانه لولاه لزم التجوز او الاشتراك وفيه انه مبني على ترجيح
الاشتراك المعنوي على التجوز مطلقا وقد عرفت ضعفه **منهاج** لا كلام للاصوليين في غير القول المخصوص
اي الدال على الطلب من تعالى الامر انما الكلام في تعيينه واختلفوا فيه من ثلثة وجوه احدها انه هل هو الدال
عليه بالوضع ام مطلقا وثانيها انه هل هو الدال على الطلب الايجابي ام مطلقا وثالثها انه هل يشترط فيه
الاستعلاء او العلو او كلاهما او لا يشترط شيء منهما اما الاول فذهب جماعة منهم السيد الى انه الدال
بالوضع والطائفة فيخرج مثل اوجبت واترك فعل كذا ولا تسكت وصرح بعض بالتعميم وهو الحق ولا فرق
في العرف في اطلاق الامر بين الدال بالوضع او لا مع فقال ان الله عز وجل امر بالحج لقوله ولله على الناس
حج البيت وبالصيام لقوله تعالى كتب عليكم الصيام وايضا لا يصح سلب الامر بالحج وبالصيام ولا لمن قال
لمولاه اطلب منك ان تسقيني انه ليس مامورا بالسقي وايضا لا يتبادر عند الدال بالوضع خصوصه عند

الاطلاق

الاطلاق فلا يفهم من امر فلان بقتل زيد انه قال اضرب لفظ اقتل وما يتوهم من انه في اصطلاح النحاة حقيقة
في الدال بالوضع والاصل عدم النقل مدفوع بان مصطلحهم هو اصل وان استعمل في غير الطلب الا القرينة الدالة على
الطلب واما الثاني فالحق فيه انه الدال على الطلب الايجابي للتبادر وصحة السلب عن الندب فانه اذا قيل ان المولى
امر فلانا بقتل الغنم من القصيب وفي ان الله سبحانه ما امر بالباطل ولكن ندب اليه جامع ان في الاوامر والاخبار لا
والا لزم عليه ايضا وتقسيم الامر الى الواجب والندب بعد الدلالة على خلاف ما يقتضيه لا يفيد وكون فعل الندب طاعة
لا ينافي اطلاق الطاعة على فعل الندب ايضا واما الثالث فذهب الندبي والبهائي الى عدم اشتراط شيء
من العلو والاستعلاء وبعضهم الى اشتراطهما والمعتزلة الى اشتراط العلو وذهب الاكثر الى العلامة رحمه الله
عدم كفاية العلو وعدم اشتراطه بل اشتراط الاستعلاء وهو مذهب ابي الحسين البصري وهو الحق اما عدم
كفاية العلو فلانه لو طلب شخص مالا شيئا من سافل طريق التضرع والتذلل لا يقال في العرف انه امر ويصح سلب الامر
عنه واما عدم اشتراطه فلانه اذا قدم احد عبده بانه اذا كتب هجاء حاجب امر العالم الفلاني بامر مع علمه بذلك
فان الامر لا يصح القائل واما اشتراط الاستعلاء فلانه اذا قيل فلان امر بكذا او جعل فلانا يطلب بكذا
يتبادر انه رتب نفسه على ذلك وايضا اذا طلب سافل من الاعلى على سبيل الترحم يقال انه سمى الادب بامر مثل
فلان واما قوله تعالى حكاية عن فرعون ما امرك فيه لا يقتضي الاستعمال فيه ان الفقاد فرعون اليهم ولم
يجد استعمل منهم ويفهم من التكلم مصدر استعلاء **منهاج** اختلفوا في صيغة افعل وباقي الصيغ
المستعملة او لا معتقدات **الاولى** اعلم ان الايجاب عبارة عن الطلب الحتمي الذي صار من سبب اجمالي اذا خالفه
العقل وارادا التعبير عنه بعبر بطلب الفعل مع المنع من الترك وهو لا يتوقف على كون الطالب اعلى من المطلوب منه
بل الطلب الادنى شيئا من الاعلى حتما يكون ايجابا ولكن لا يلزم استحقاق التارك الذم او اللوم او العقاب
بل هو امر ضائع سفك عنه نعم لو كان الموجب من يجب طاعته يستحق تاركه الذم ان عقلا فقط وان عرفا فقط
وان شرعا فقط وهو باعتبار وجوب الطاعة لا باعتبار كونه مرجع الايجاب او لا **الثانية** الفرق
بين الايجاب والوجوب ان الاول فعل الطالب ومتعلق والثاني امر متعلق بالمطلوب عنه لانه عارض للفعل وهما
كالفرق بين اوجبت على فلان ووجب عليه فالوجوب نتيجة الايجاب ويترتب عليه وهما متضايفان لا ينفك احدهما
عن الاخر واما ما قيل من ان الايجاب لا يلزمه الوجوب فالمراد به الوجوب الشرعي وفيه ان الوجوب هو كون الفعل
بحيث يلزم الاتيان به ولذا اشتق الملازم وقيل الوجوب على شخص هو كونه بحيث يلزم الاتيان به وهو الشرعي كونه
بحيث يلزم الاتيان به شرعا ولا شك ان مطلق الايجاب لا يستلزم الوجوب الشرعي واما الايجاب اللغوي فلا ينفك عنه
كالامر بحق الضارية بدون الضرورة ولكنه تابع للايجاب بمعنى ان الايجاب ان كان من الشرع تحقق الوجوب
الشرعي وان كان من العقل العقلي وان كان من شخص معين ضده فلو كان من جنس الغير اوجبت عليك هذا
الفعل بسبب ذلك الغير بحيث يلزم بارادة القائل اي يصدق عليه انه محتوم عليه بالفعل وكونه كذلك هو الوجوب اللغوي
غاية الامر ان الوجوب بالذات من غير الشارع او العقل لا يوجب استحقاق عقاب لا ذم ولكنه يوجب خطأ الطالب
الثالثة اعلم ان رادهم من وقع صيغة افعل الايجاب او الوجوب ليس المراد ان هذه الهيئة

وضعت للاستعمال فيما اذا اريد الطلب الحتمي والحاصل انه لا معناه **الرابعة** قد ظهر مما ذكر ان اختلاف
كلمات القوم في التعبير في هذا المقام حيث ان منهم من يقول صيغة افعل للوجوب ومنهم من يقول انها للاعم فيما
المراد واحد والعبارات مختلفة **الخامسة** قيل النزاع في دلالة افعل على الوجوب يتصور على وجوه احدها ان الكلام
اذا طلب هل يفهم منه الالزام ام لا والثاني انه مع قطع النظر عن القائل والقرينة هل يفيد الالزام ام لا والثالث انه بقرينة
هل يدل على ان قائله يتحرى الفعل ام لا اقول ان النزاع فيه وان تصور بهذه الوجوه ولكن كلامهم في المسئلة
مصروف الى ارادة الثاني دون غيره اذا عرفت ذلك فاعلم انه قد يطلق ثمانية معان متكثرة يرتقي الى ثمانية عشر بعضها واذا امكن
ادعاء بعضها المعنى لا خلاف في انها ليست حقيقة في الطلب وانما هي في تعيين ما هو حقيقة فيه وقد اختلفوا فيه
على اقوال تبلغ سبعة عشر ولكن كثير منها شاذ غير ملتفت اليه وما يصلح للذكر اقوال الوجوب حقيقة في الوجوب
مطلقا ذهب اليه جمهور الاصوليين وبعض الفقهاء وجماعة من المتكلمين وفي الندب كذلك اختاره ابو هاشم
وجماعة من المتكلمين والفقهاء وفي الاباحة الاولين بالاشتراك اللفظي وفي الثلثة كذلك وهو ما لا يشارك
المعنوي وفيها كلت في الاولين شيخا وفي الاولين لمعنى لفظيا ومعنويا والحق هو الاول لما تبادر الوجوب عنها
عند الاطلاق فان السيد اذا قال لعبده افعل كذا ثم يفعله عد عاصيا وذمه العقلاء مطلقا من حسن ذمه بمجرد
الامتثال وان لم يكن هناك قرينة وتقريره اخر لو قال السيد لعبده اذهب الى السوق ثم يذهب فعاقبه المولى مطلقا من
الذهاب لم يذمه اهل العرف ولو قال اذهب لتضرب لك فتركه فاعاقبه يذمونه بلا شك ولو قال اذهب الى السوق فقال العبد
اهل العرف هل يجوز لي ترك الذهاب يجيبون بالعدم بل يقول لا يفهم ذلك وامر السيد يرى انه لو قال لعبده
افعل كذا وهو لم يجب لقطع بعدم رضاه عنه فلو كان القائل ادنى يقول لقد كسر قلبه ولكان اعلى يقطع بتغيره
عليه ونقول اما اتفاق من عدم اجابته ولو كان مساويا يقول انه تكلم بسخرية وقام الطبيعة بضميمة الاصالة
عدم النقل ما ورد عليه وجوه احدها انا لا نسلم ان الذم لازم الوجوب فان من هم كثيرا ما يذمون تارك المستحب
وايضا قد يكون مجرد الذم احتمال الوجوب لخفاء الامر الدائر بين الوجوب والاستحباب ويتوقف الذم عقلا
جوابه ان الذم من لوازم الوجوب لما ان مراد القائل ليس الا ما يلزم تاركه الذم ولو كان القائل من يجب
الطاعة شرعا او عقلا فلم يذمون تارك المستحب قلنا لا نسلم انهم لا يذمون تارك كل مستحب بل كل تارك
مستحب بل قد يذمون بعض الاشخاص بترك بعض المستحبات كما يذمون مجتهدا عالما لم يقبل طول شهر رجبا
سيما في ايام ثم لما لم الفقد الثلثة بتمامها والمرجح ان بعض المستحبات من بعض الاشخاص واجب عرفا
وان لم يجب شرعا ولذا تراهم يتعللون بانه لا يلزم في جميع هذه الليالي بدون العذر فذمهم باعتبار لزوم عدم
عليه او يقول ان ذمهم ليس من جهة تركه فقد تارك المندوب من جهة استنباطهم عدم شرعية العبادة وتكاهله
في تحصيل رضاه بل الوجوب الذي يترتب عليه عقاب ولذا لا يذمون كل شخص به مع ان الفرق بين مثل قول السيد
لعبده ان تفعل كذا فعل ظ واما استحقاق الذم على ترك المحتمل الوجوب فبطلانه ظاهر اذ لم يقل احد
بوجوب دفع الضرر المحتمل مع ان الاحتمال لا يتصور الضرر فان قيل نعلم ان امر عبده بامر حتم لا يتصور شيء ترك
تلم فيعاقبه على عقابه وكذا نعلم ان قول السيد امر دائر بين الوجوب والندب لما ترتب على تركه على

فرض

فرض الوجوب مفسدة ولم يتصور في فعله ضرر فظهر الوجوب وترتب المفسدة بدونه قلنا اما ما ذكر
من الذم على العقاب لا يدل ترك امر حتمي ضمني خطأ لان الملازمة يكون اذا كان عقابه زائدا على ما
يقتضيه وقد يكون الامر به لا يقتضي تركه الا مجرد قول السيد لم فعلت فالملازمة يكون على المخاوف
عن الحد واما الذم على بعض ما يحتمل الوجوب فانما يرد لو كان الذم على ترك ما قال السيد وليس كذلك
بل يطلق من حسن ذمهم بانه لا يصدق منه ذم وكانت في تركه المفسدة الكلية وهو دال على ان مثل ذلك
واجب عرفا مع كل وثانيها ان القرائن على ارادة الوجوب مثلا موجودة غالبا اذ غالب ما يكون ان يعلم
العادة العامة او عادة مولاه او قرينة مقتضية ولذا لو امر بما يختص بصالح العبد لا ذم اذا لم يفعل
وحاصله ان المفروض انتفاء القرائن فلا يفيد كذلك لو وجدت وان شئت فقرر ورود شخص غير عالم وما يصلح
قرينة اسلاوه اي ان سيده يصرح بقيل عنه فيقيد بانه قلت له افعل فما فعله فانه لا يفيد اسلاوه لما مر
يتصور من الشاعة وثالثها ان غاية ما ثبت ان الصيغة لو صدرت من السيد مثلا يفيد الوجوب فلعل قرينة
عليه ولذا لا يذم التارك لو كان الامر ادنى او مساويا وما جواب الثاني مذهب بالمعنى والمرجح وغيره فضمن
العلم لا دلالة على الاعم نعم لو قيل ان الدال على الوجوب يجوز ان يكون الصيغة الصادرة عن العالي لم يرد ذلك
بل جواب بامر في اخر الدليل مع ان ذلك كاف فيما نحن بصدده فان الطلب اثبات وجوب وامر الشارع وايضا ان
الشارع استعمل الصيغة متعلقة بامور كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب فلو تبادر منها الوجوب لم يحتج الى الخطاب عما
هو بخلاف الحق وثانيها ان غاية تاخير البيان عن وقت الخطاب ولا محذور فيه فان ثبت لزم استعمال
اللفظ المشترك في المعاني فلنا عموم المعاني لكن ولنا ايضا قوله سبحانه واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فذم على ترك
الركوع بعد امرهم به بصيغة اركعوا ولولا انه للوجوب لكان الذم فيها قبل الذم على التكذيب والمخالفة
لاجل التكذيب بدليل قوله سبحانه وويل يومئذ للمكذبين قلنا امر خلاف الاصل والظاهر ولا دلالة لقوله وما منعهم
عليه فيما يجوز الاقتران بقرينة الوجوب قلنا الاصل يفيد مع انها لو كانت لكان الذم على ترك الركوع اذا قيل
اركعوا مقرونا بالقرينة فلم يعين الذم على مخالفة مجرد اركعوا ولنا ايضا صحة رواية محمد بن مسلم وفيها بعد حكم
ابي جعفر بوجوب القصر لا قلنا انما قال الله عز وجل فليس عليكم جناح ولم يقل افعل فكيف اوجب ذلك الحد
وجوبا استدلالا انما يدل على ان اصل صيغة الوجوب اذ لولاه لكان سياقه مثل قوله ليس عليكم جناح وهو ان كان
من الراوي ولكن اكثر ما من اهل اللسان مع تقرير المعصوم اياها يكفي في الحجية وقد يستدل له بوجوه اخر
تارة ايضا منها احتجاجهم بطلان الصيغة على الوجوب وفيه انه على انما يكون لفهمهم الوجوب من قرينة خارجية
واستدلالهم عليها مصادرة واستدلالهم عدم الفهم من مجرد هذا اللفظ فان الفهم مع القرينة مقطوع به ومنها
انها اما حقيقة في الوجوب فقط او لا على الثاني اما حقيقة في غيره خاصة ام لا على الثاني اما حقيقة فيه
وفي غيره بالاشتراك اللفظي او المعنوي ولا على غير الاول مخالف فيتعين اما الثاني فلانها لو كانت حقيقة
في غير الوجوب خاصة فاما حقيقة في احد المعاني الثلثة الندب او الاباحة او التهديد لا في غيرها والثاني
لم يقل باحد والاول مبطله وجود علامة التجوز وهو عدم التبادر في كل منها واما الثالث والرابع

فلا يجامعها الاشتراك اللفظي او المعنوي واما الخامس فظاهر وفيه انه مبني على ترجيح الحقيقة والمجاز على الاشتراك
المعنوي وهو غير ثابت ومنها قوله تعالى وما منعك الا تسجد اذ امرتك ذم ابليس في عدم السجود بعد الامر
والمراد به اسجد وانه في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا ولولا انه للوجوب لما توجه الذم وجعل العذر على
المخالفة مع الاستكبار خلاف الاصل والظاهر ارادة طرفيات مع القرينة وفيه انه يمكن ان يكون المراد بالترك
الاتيان بما يدل على الوجوب وكون الامر موضوعا للصيغة مجردة ممنوع وتوقفه على ضم قرينة الوجوب
مع اسجدوا والاصل عدمها معارض باصالة عدم دلالة اسجدوا فقط ايضا على الوجوب وغير ايضا من
دلالة الامر على الذم على مخالفة الامر ممنوعة اذ ليس فيها الا الاستفهام ويمكن ان يكون للتعريض
عليه الاستكبار فيتم الحجة كما وقع وكون استكباره على آدم غير مفيد لحرمته مطلقا سيما مع امره بجماعة
ولو على الندب وايضا يمكن ان يكون الامر بغير اسجدوا مما يدل على الوجوب ويكون هو دالا على مدلوله باحد
الاشتراكين وارتكاب قرينة لارادة ذلك المعنى ومنها قوله تعالى واذا كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة فنفى التخيير فيفيد الوجوب وفيه مضافا الى منع مدعى الامر على صيغة افعل مطلقا وان
الثابت منه لو تم اخص من المطلوب ان القضاء الالزام لا مجرد التوجيه فلا يفيد ومنها قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وجه الاستدلال انه لكونه وارد لنفي معرض الوعيد
فيدل على التهديد بمخالفة الامر وتحذيره او لانه امر بالحذر عن المخالفة وهو لا يكون الا قطعا اذ لا يحسن
الحذر الا باعتقاد وجوبه مع المقتضي وعدم صحة الحذر بدونه ومع كونه اطلاق الطلب ايضا مدلولا على حسن الحذر
وحسنه يدل على وجود المقتضي له اي العذاب اذ لولاه لكان الحذر منها ولا يدل على الوجوب لامر المخالفة
وحمل المخالفة على الحمل على ما يخالفه او اعتقاد الفساد خلاف الظاهر وعدم عموم عن امره لو لا يفيد حصول
التهديد وانه لا يحسن الوعيد على مخالفة الامر مطلقا الا مع كونه حقيقة في الوجوب لوجوب التقييد مع
الاشتراك مضافا الى ان ثبوت الحذر البعض ثبوته في الكل لاصالة عدم الاشتراك والتجوز والى
ان الموصول يستغرق جميع من اتصف بمضمون الصلة فلا يصلح اطلاق الامر واحتمال الامر بالحذر عن مخالفة
دون مخالفة فاسد لوجوب تبادر عليه المخالفة بدليل تجويز كون التهديد للمخالف باعتبار اخر وفيه لا
منع قرائن لا يحتمل الحذر او الاحتياط وان حسنه كاف لاثبات الوجوب اذ مع احتمال العذاب ولو مرجوحا
يحسن الحذر ولا نسلم الوجوب مع تمكن اشتراك الامر بين الوجوب وغيره او كونه حقيقة في الغير
استعمال في الوجوب بقرينة الاشتراك او التجوز فالمخالف يحتمل ان يخطأ او يسهو عنها فلا تدرك الحذر
ثانيا انه يمكن ان يكون المراد الامر بحذر المخالفين عن اصابة الفتنة او العذاب بان لا يساعدوا الحذر بالمقرون
الوجوبية وثالثا ان المخالفة لتضمنها محض الاعراض عن تبعيتهم فالتهديد لمن خالف معرضا لا مطلقا كما
هو واضح رابعا انه يمكن ان يكون لفظ الفتنة والمراد الفتنة الآفات الدنيوية فيكون المعنى ان المخالف بعض
الاوامر يصيبه الفتنة والبعض الاخر العذاب والآفات الدنيوية وعقوباتها قد يصيب تارك الندب كما صرح
به في بعض الاخبار وخامسا انه لا دليل على عدم جواز مخالفة الامر دون صيغة افعل ومنها ان

تارك الامر عاص لقوله تعالى بناء على ان منصب امر عجز ولا يصدق على عصيان امرهم والعاصي يعذب لقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ابدا فاذا قلنا الامر يعذب وهذا مضافا الى ما سبق من الاختصاص بالامر الالهي
الكفار بقرينة الخلود والحمل على ترك الحرام تجوز لا يترك بلا دليل وعموم الموصول لا يفيد لامكان تخصيصه وهو اما
مقدم على المجاز او يساويه ومنها قوله تعالى لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع ان مطلق الطلب والندب
تعلق به ومنها قوله تعالى ليس في بعد قتلها اثنا عشر الا انما انا شافع ومنها ما سبق من الاختصاص وكذا صحيحة الحلبي
قال سالت ابا عبد الله عن صدقة المال اخذها السلطان هل الا امر ثانية بعد حيث ان الاعادة مستحبة
ومنها احتجاج عبد الله بن الحسن حين دعاه حين كونه في الصلاة فلم يجبه بقوله تعالى استجيبوا لله وللرسول حيث قال ما
منعك من الاستجابة وقد سمعت قوله تعالى استجيبوا الخ وفيه مضافا الى عدم ثبوت الرواية ان هذه ليس ذم لمجرد ترك
الاستفهام بل حقيقة احتجاج الخالفين بقوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم والاستطاعة هي المشية
وتصريح الادباء بمساواة الامر السؤال لانه الترغيب والسؤال انما يدل على الندب لا غير فلا يلائم الامر والجواب
عن الاول ان معنى الاستطاعة ليس المشية بل القدرة لما فيكون بيانا لعدم امر ولنا الا يدل على الندب وهو شرعيتهم
كونه حقيقة فيه والا لاحتاج الى البيان لما الجميع فتاية ما يدل عليه ان اوامر الشارع لكانت شاملة عن الثاني ان تصريح
الادباء ممنوع ولو سلم فنقول نحن الاجماع في السؤال ايضا وان لم يتبادر استحقاق الذم والعقاب على ما يرد القائل
مع انه لو ثبت فانما هو في لفظ الامر دون صيغة افعل اذ لا معنى للفرق بينها وبين السؤال فانه قد يكون بها واستدل الثاني
بان الجواز قطعي والزيادة مشكوك فيه فالاصل عدمه وجواب منع الاصل هنا ودليل خامسهم وسادسهم تبادر الجهاد
او الاذن بحيث لا يخطر بالبال فعل الا بعد الترك اصلا مضافا عن المنع منه وتحريمه وايضا ثبوت اعتبار الطلب المقيد
خلاف الاصل وايضا قد تكرر ورود اوامر مختلفة وامور متباينة متكاملة من دون قرينة تدل ورد الهر والحمل بامور متباينة
وايضا مثله لو كانت الصيغة حقيقة في احد المعاني لا يجاد التجوز بدون القرينة والاستعمال في الحقيقة والمجاز
معا وايضا استعمال فارق في الوجوب واخرى في الندب وثالثة في الاباحة عند السادس فاما ان يجعل حقيقة
في واحد او الجميع او الجامع والاول يوجب التجوز والثاني الاشتراك وهما خلاف الاصل فيتعين الثالث والجواب
عن الاول منع التبادر بل المتبادر منه الطلب المحض واما عدم خطور الترك بالبال فلان معنى الوجوب يستلزم المعاني وهو الطلب
المحض الخاص بدليل انه لو عند العقل اجزاء كسائر المعاني الركيكة فيرجع عند الخليل بحمل الى طلب الفعل مع المنع من الترك كما انه
يجب ان يخطر ذلك الترك بالبال وعن الثاني بما مر من ان الطلب اثبات الوضع والثابت الاباحة مع ان القيد قد ثبت بما
ذكرنا وعن الثالث بان الحدود يدل على القول الوضع للقدر المشترك ايضا اذ لا يجوز الاستعمال في غيره بلا قرينة فلا يقبل
لعل الصيغة استعملت في الطلب وعلم الفصل بالقرائن قلنا فلا يكون بلا قرينة والاشتراك الاتصال فيها ممنوع وعلى
الاستعمال في المعنيين هو احتمال عدم المجاز ممنوع وعن الرابع ان الثالث ايضا يوجب التجوز في كل من الافراد بل التجوز
ثم اكثر لا يجاد القرينة في الفرد من الافراد وعلى الاول يوجد في غير واحد منها وثم ولا يطرد التجوز في الجامع ايضا
الا ان الاستعمال فيه اما غير واقع او قد هكذا في العالم والاخير وغيرهما اقول بناء الدليل في الفصل يكون
المجاز خلاف الاصل اما على الاستعمال الوقوعي فيكون مراده ان الصيغة استعملت في الوجوب والندب ظرفا لما بانه

حقيقة في احدهما لم يفهما يلزم التجوز او الاشتراك او الترجيح حتى يكون المراد انها لو كانت حقيقة في احدهما يلزم
التجوز لو استعملت في الآخر ولو كانت حقيقة فيهما يلزم الاشتراك وكذا الجواب بمثل غير الاول فعلى الاول يكون
الاول ان الصيغة استعملت في خصوص كل من الافراد فلو كانت للجامع لزم التجوز في كل منها بل هو لزيد وعلى الثاني انها
لو كانت حقيقة في الجامع لزم التجوز لو استعملت في كل منها فهذه احتمالات اربعة فان كان بناء الجواب على الوضع
يتوقف قائله على اثبات الاستعمال في خصوص الفرد وان ذلك واجب ليل عليه فان قيل يكفي فرض استعمال الوضع
قلت مراده انها استعملت في مورد يكون الامر به واجبا او مندوبا وان استعمالها في خصوصه من الخارج لانها
استعملت في خصوصها والا لما تعارض كلامه على انه لو اراده ايضا فلقائل ان يستدل على ما ذكرنا وان كان بناؤه
على الفرض لا يضر ما ذكره لوجوب زيادة التجوز على الوضع للجامع من ندرة الاستعمال فيه لانه يكون مع الوضع وفي
الفرض يلزم ان الارجح هو خلاف الاصل على تقدير الاستعمال وذلك لا يثبت شيئا فان الجواب يكون حينئذ هكذا
لو كانت حقيقة في الجامع لزم التجوز لو استعملت في الفرد والمجاز اللازم على تقدير الاستعمال خلاف الاصل
فلا يكون تجوزا بعد ولكن يرد مثل ذلك على الدليل ايضا على بنائه على الفرض فالصواب في الجواب على بناء الدليل
على الوضع انه مبني على ترجيح الاشتراك المعنوي على التجوز وهو منع كلامه وعلى بنائه على الفرض يمكن من
الايراد عليه ح ويلزم مثله من التجوز على الوضع للجامع وان لم يلزم الاول وحجة سابقهم وثامنهم على الجزء الاول
ما لا يخفى الوجه وعلى الثاني كالثالث والخامس **فائدة** ان الاولى لا يقال ان صيغة افعل وهي
من صيغ الجزئيات فكيف يتوهم انها موضوعة للقدر المشترك لان العقل وان كان موضوعا للجزئيات ولكن يدل الوضع
العام اي عنوان الوضع الذي هو الملاحظة الجزئيات عام وكلما كان عنوانا فالفعل يدل على الجزئي الذي هو
من حيث هو جزئي والخلاف انما هو في هذا العنوان فاختلف في ان عنوان وضع صيغة افعل هل هو الطلب المطلق
يدل على كل من جزئياته من حيث انه جزئي له او الطلب الحتمي حتى يكون مدلوله هو جزئياته فعلى الاول لا يفيد الا
حصة من مطلق الطلب في ذلك كلا لفظ هذا فانه موضوع لجزئيات الفرد المذكور المشار اليه لا غير فلك وان امكن
تشخصات هذا الجزئي مختص به في ذلك فلا يفيد منه الا حصة من هذا الكلي دون سائر المشخصات ولو كان عنوان
وضع المفرد المذكور موضوعا للعقل لكان يدل على وجود حصة منه ايضا وهكذا **الثامنة** قال صاحب المعالم
بعد اختياره الوجوب بلغة وشرحها يستفاد من تضاعيف احاديث الرؤية عن الائمة ع ان استعمال صيغة الامر في الندب
كان شائعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوية احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح
الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به عنهم ع انتهى ومراده ان تتبع موارد استعمالات الائمة ع
وملاحظة شيوع استعمال الصيغة في الندب في عرفهم يعطي ان استعمالها فيه كان من المجازات المشهورة فيها وهي
احتمالا مع احتمال المعنى الحقيقي ومع التساوي لا يمكن الحمل على الحقيقة بدون القرينة وبناؤه على الترجيح في المجاز
المشهور ولم يدع حصر الحقيقة في الندب ولا تحقق نقل من الائمة ع ولا انتقاله عن علمهم وعلى هذا فيظهر ما في كلام
صاحب الوافية حيث انه بعد نقل ما نقل قال وانت بعد خبرتك بما ذكرنا تعلم ان صيغة الامر في كلام الائمة ليست
مستعملة الا فيما استعمل في كلام الله وكلام جدهم ص وكيف يتصور عنهم نقل لفظ كثير الاستعمال من معناه في كلام

جدهم

جدهم من غير تنبيه ولا اعلام لاحد ان عرفنا منه هذا انتهى وفيه اولا انه لم يدع نقلا ومنعا وتقييد عرفهم بل
ادعى شيوع الاستعمال في الندب وهذا ليس مخالفا حتى يجب عليهم الاعلام مع انه لو تحقق نقل انه فبناء كلامه على
التخصيص الحاصل بكثرة الاستعمال وهذا ليس مما كان باختيارهم ولا عملا منهم حتى يحتاج الى الاعلام
ثانيا انه لم يدع انها استعملت في كلامهما في الندب بايضا بل مراده انها كما استعملت في كلامهما في الوجوب
الذي استعملت في كلامهم فيما ايضا الا انه زاد استعمال في الندب في كلامهم ولذا نسبه وتارة ادعى تحقيقه
ثم انه لما ساعد العالم اما ان يتتبع احاديث الائمة ع في الامر المستعملة في الندب بدون القرينة كثيرا وهذا
يدل على ان استعمالها فيه كان شيوعه عرفهم ثانيا وكان من المجازات الساوية مع الحقيقة والا لما صح الاستعمال بدون
القرينة فقد كونه مجازا راجحا بواسطة الاستعمال بدون القرينة وان يدعي كثرة استعمالها فيه وشيوعها بحيث يعلم
منه ان الندب صار من المجازات الراجحة حيث ان تلك الكثرة تستلزم فقد كونه مجازا راجحا كثرة الاستعمال هذا
من المعلوم كلامه فعلى الاول يرد عليه ان منع الاستعمال في الندب بدون القرينة في الاخبار المعتبرة فان ذلك غير ثابت
وثانيا انه لا شك في الاستعمال في الوجوب بغير قرينة ايضا فان كان رجحان الندب بحيث جعله ظاهرا لفظ الصيغة في
جانب الوجوب وان كان مساويا فلا من الجانبين لان الاحتياج الى القرينة في المجاز بالنظر الى ما يتبادر الى الفهم
بدون القرينة وعلى الثاني يرد لو لا منع شيوع الاستعمال في خصوص صيغة افعل في الندب بحيث يتبادر الحقيقة ولما الندب
فلا شك فيه لتعيد باعتبار عدم الورود بصيغة افعل بل بالاخبار الواردة في مقام الانشاء وهم غير مجاز بل اكثرها ما
حمل عليه الصيغة بتوسط ضعف الخبر وجواز العمل بالضعيف في المستحبات من البين ان ارادة الاستحباب من مثل ذلك
غير جلية وطائفة كثيرة منها حمل على الندب من جهات اخر غير دلالة على الندب وانما كون وجود معارض من مثل
بقي قليل استعملت فيها الصيغة في الندب وظاهر ان مثله لا يثبت المجاز الراجح وثانيا ان كثرة الاستعمال
وشيوعه لو سلم فانما هو بملاحظة روايات مجموع الائمة لا واحد واحد فلا يفيد **تنبيه** الاصل في الوجوب المستفاد من الامر اي عن من الالفاظ التي دل على المعين والتخيير خلافا للاصل وانما
فائدته الاجماع واختلف في كونه معينا او مخيرا فنسبة الاصل اليهما على السواء وهل الاصل فيه الكفاية او
العينية فان كان خطابا الى واحد او جماعة فالاصل العيني وان لم يكن كذلك مثل يجب كذا فان قلنا ان
الكفائي واجب على واحد لا بعينه كما هو الحق فهذا الاصل وان قلنا انه واجب على الكل ولفظ بعض الصور
فيه الاصل اليهما على السواء والاصل فيه الوجوب العيني ان استفيد من لفظ مطلق دال عليه والفرد
ان ثبت اصل وجوبه بالاجماع واختلف في كونه عينيا او نفسيا لاصالة عدم وجوب حال عدم وجوب العيني
فان قلت الاصل عدم ملاحظة مصلحة الغير قلت ويعارضه اصالة عدم ملاحظة مصلحة نفسه ايضا فان قلت
ملاحظة مصلحة الغير يحتاج الى ملاحظة الغير في الاصل عدمها قلنا كذا حيثية النفس مع ان غاية الكثرة مخالفة
الاصل في احد الطرفين وهو عندنا غير مفيد هذا اذا لم يتحقق بعد وجوب الغير واما مع تحققه ولو لم يكن
بعد تحت عمله من الاستفادة من المطلق ايضا لا يثبت اصالة الغيري لانتفاء اما كانت لاصالة عدم تقييد
وجوبه حال وجوب الغير مع تحقق وجوبه لاصالة التقييد وان شئت التنقيح فارجع الى مسئلة وجوب الوضوء

من فقهنا وكذا توضيح ما اشرنا اليه من عدم توقف صيرورة الواجب الغيري واجبا على شخص على وجوب
وقت ذلك الغير وان توقف على تعلق الوجوب به والوجوب بحقيقة في الشرعي واما الوجوب الشرعي فهو
ليس بحقيقة للوضوء بل هو مجاز لا يحمل عليه الا بدليل والفائدة تظهر في الامر فالغسل مثلا ناقل
واختلف في كونه مستعملا فيه اثر ظاهر فعلى ما ذكرنا يحمل الامر ان لكونها مجازين نعم لو كان مشروطا
واجبا فتقدم الوجوب لكونه واجبا شرعا حاصل وان كان عرفا وهو ايضا من افراد المعنى الحقيقي فيحمل
عليه بعد انتفاء المعنى فيحكم بوجوبه عينا ومع ثبوت بدل يتخير اما الامر بتحصيل الشرط من شرعي فانه
اذا انتفى في وجوبه او استحبابه يحكم بعدم الوجوب لكن كان لاجل الصلوة ولجواز ابدالها بشيء اخر فيكون الامر
التخييري مسئلة قد ورد في الايات والاخبار الفاظ خبرية ويعلم ان المراد منها غير
معانيها الحقيقية بل يعلم انها مستعملة في الطلب الفعل او الترك ولكن وقع الخلاف في انها
هل هي مثل صيغ الامر والنهي موضوعة للايجاب او الحرمة او المراد منها مطلق الطلب من الاذن
مع صاحبه وكره في مسئلة عدم جواز مس كتابة المصحف المحدث والحدث الجنبي ذكره في تفسير اية لا يمسه
الا المطهرون والعلامة في المنتهى في مسئلة تحريم جلد الميتة والمحقق الشيخ علي في شرح القواعد عند شرح
قوله وكل اسباب الفعل اسباب الوضوء وغيرهم والتحقيق انه لا شك في انها حقيقة في الاخبار ولا في ان الحقيقة غير مرادة
بل المراد المعنى المجازي الانشائي لا في ان المراد انشاء الترجي والطلب ولكن ارادة يصدق على وجه ارادة مطلق
الطلب من غير تقييد بشيء ويستفاد الخصوصية من امر اخر وارادة الطلب الحتمي وارادة غير الحتمي ولا دليل على تعيين
شيء منها فلا يحمل على احدها الا مع القرينة ولكن مطلق الطلب لما كان مطلوبا والتقييد غير مطلوب والاصل يقتضي عدمه
يحمل على الندب او الكراهة لا يخفى ان اللفظ مستعمل فيه بل يستنبط منه ومن الاصل ما استدل القائل بانها للجمع
من التبادر وبانه اقرب الى الحقيقة وبانه لولاه لضاعت فائدة ارادة الامر او النهي منها اذ فائدة
ارادة لفظ من اخر افادة الثاني ما يفيده الاول والاول يفيد الوجوب او الحرمة فكذا الثاني وحينئذ اعتبر توضيح
الفائدة والجواب اما عن الاول فبمنع التبادر كيف وانه يكون الاخر سببا عن سبب وهو اما الوضع او كثرة الاستعمال
او شدة العلاقة ومنعها والثلاثة متنفية هنا اما الاول فواضح واما الثاني فلان الاخبار المستعملة في الندب ليست
باقل من المستعملة في الوجوب بل لعل الاكثر واما الثالث فلانه لا يزيد علاقة الوجوب عن علاقة الندب او الطلب زيادة
موجبة لتبادره مع انه لو سلم فهو لا يفيد في كلام الشارع لاحتمال تاخر ما عن الثاني فلم يثبت القرينية والوضع وجوب
الحمل على الاقرب هنا ثانيا واما عن الثالث فبانه انما يتم لو ثبت ان الحتمي مستعمل في صيغة افعل كما نقل ابي علم الاصل
هي هذه الصيغة وهو ممنوع بل هو اول الكلام ثم لو ورد لفظ احتمل كونه امرا حتميا حقيقة او ايضا او مجازا
بمعنى الانشاء حتى يكون مجازا في كلام الشارع بكذا هل يكون مثلا للامر او على الامر لاصالة الحقيقة المعروفة
هو الاول لعدم ثبوت اصل الحقيقة بهذا المعنى ويظهر الفائدة على ما اخترناه من عدم افادة الانشاء في مقام الانشاء
للوجوب وعن الفعل الندبي والنفي مسئلة الامر الواقع بعد الحظر او الكراهة او ظنه او احتماله يستلزم
رفعه وفاقا واما اختلفوا في معناه الذي هو المراد وذلك الرفع وتحقيقه تحرير محل النزاع مقدمة وهي ان اللفظ

قد يفيد

قد يفيد معنى ضمنيا لا بنفسه اذا اقترن مع لفظ اخر وذلك انما يكون لاحد الوجهين احدهما ان يكون معنى ذلك الاخر
مرادا للمتكلم اصلا للاول وثانيهما ان لا ينافيه ولكن حصل التركيب وضع اخر غير الاول اما الاول او بكثرة الاستعمال
والشيوع فان كان مثل ذلك المعنى الاول الضمني مقترنا بالقرينة واللفظ الاول مجازا والثاني قرينة وان كان من الثاني
يقال ان هذا التركيب حقيقة في ذلك المعنى الا اذا الوصول بعد التبادر ولكن حصل الرجحان لذلك المعنى الجديد
ثم يقال مجاز اشهر كما وجعلوا الشهرة قرينة فان سئل انه اذا كان معنى لهذا اللفظ منافيا لهذا فهل الاصل
فيه الحمل على المجاز او الحقيقة من جهة الوضع للتركيب اذا اصل فيه ذلك اجبنا بان مثل ذلك على قسمين لهما
ما يعلم فيه معنى التركيب عن رابطة اسلامية فانا نعلم وضع الهيئة لنسبة الرمي الى الاسد باي معنى كان وكذا
فيه المجاز لان المفروض ثبوت الوضع المجازي اي وجود العلاقة والكلام في وضع اخر للهيئة او المادة
الاصل عدمه وثانيهما ما لا يعلم فيه وضع خاص للهيئة التركيبية بل الحال ان يكون معناها هذا ذلك المعنى الغابي
لمعنى المفرد الاصلي عن هل جاء حيث ان الفعل فيه بمعنى الانشاء الذي هو غير حقيقة فيحتمل ان يكون مجازا لانشاء
الاستفهام مع الاخبار ويحتمل ان يكون حقيقة لاجل وضع هيئة تركيب الفعل الماضي مع ادات الاستفهام لانشاء
الاستفهام عن معناه الحقيقي ونسبة الاسلامية مثلا الى الامرين على السواء اذ وضع التركيب على وجه يحتمل ان
يكون الموضوع له هو ذلك المعنى اي وضع مجموع الهيئة والمادة لهذا المعنى المفهوم من التركيب حتى يكون حقيقة
ويحتمل ان يكون الهيئة موضوعة لمجرد ارتباط المفردين فقط ولكن لما لم يكن رابطة بين الاستفهام والاخبار يحمل
الفعل على معناه المجازي ولا يرجح فيه شيء ولا يفيد اصالة عدم النقل في الهيئة لترجيح الحقيقة اذ لم يعلم معنى
لتلك الهيئة نعم هو حسن فيما اذا علم ان هذا المعنى مستفاد من الهيئة كما مر كثيرا وهنا يمكن ان يكون مستفادا من
المادة المذكورة ولذا لا يفيد اصالة عدم وضع اخر حقيقي لهذه الهيئة لترجيح المجاز لانا لا نقول بوضع اخر للهيئة
جاء بل نقول بوضع التركيب وهو هل جاء وهذا الوضع معلوم قطعيا وان كان نوعيا غاية الامر انه لا يعلم الموضوع
له لا يجري في الاصل فان قيل او قلنا ان هذا المعنى المفهوم هو الموضوع له للتركيب لم يلزم خلافا اصل اخر موجود
عند المادة ولو قلنا بان ذلك من باب المجاز ومعنى التركيب الحقيقي غير ذلك لم يلزم ذلك هنا اولى قلنا قد
مر ان خلاف اصل لا يرجح على اخر بل يستلزم الثاني لخلاف اصل اخر ومن ذلك يعلم القرينة بين القرينة
الوضع التركيبي اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا شك في ان كون شيء اولا مرادا او مكروها لا ينافي الوجوب ايضا
ولذا لم يقل الاستاذ بان الامر المذكور يفيد غير الوجوب مجازا ورود عقيب ما ذكر قرينة بل اختلفوا في
ان الامر في هذا التركيب هل خرج عن معناه الاصلي وصار حقيقة في غيره كما هو المصرح به في كلام
جماعة منهم الوالد العلامة ره او صار مجازا راجحا فيه كما يظهر من بعض ام لا ثم القائلين بالخروج اختلفوا
في المعنى الثاني ولذلك حصلت في المسئلة اقوال كونه حقيقة في الوجوب مطلقا وعدم خروجه عن معناه
وهو مذهب السيد والشيخ والرازي والبيضاوي والعبري وعدم الخروج لغة وخروجه الى ما كان
قبل النهي شرعا مطلقا اختاره الوالد العلامة قدس سره وخروجه اذا علق بزوال علة النهي
لا في غيره نقله العضدي ونفي عنه البعد والى الندب مطلقا والى الاباحة كذلك والى القدر المشترك

بينهما وبين الوجوب وهو الاختيار صاحب الوافية والتوقف وهو منقول عن امام الحرمين و
المحق هو الاول للاصل والقول بان التبادر الذي هو عمدة ادلة اثبات الاصل لا يجري هنا مردود
بان هذه الادلة معرفات لا يشترط فيها الانعكاس احتج الذاهب الى الجزء الاول بما مر وعلى الثاني
بغلبة الاستعمال فيه شرعا الموجبة لحكم المحدث بتحقق النقل او الحاق المشكوك فيه بالغالب والتبادر
ويرد على الاول منع غلبة الباعث للفعل كيف مع ان اصل استعمال الشارع الامر بعد الحظر وثمة
ليس بعد يوجب حصول المجاز المشهور فكيف بما بعد الشك وضع الجديد مع ان كون جميع هذه الامور كلها
غير ثابت والالحاق بالاغلب ممنوع سلمنا ولكن من اين علم ان اكثر الاستعمال في ذلك بل نقول الكثرة
في الوجوب والاباحة غاية الامر مطابقته لما قبل النهي وعلى الثاني منعه ولو سلم فالاصل اخراج
زمان الشارع وهذا بعينه دليل الثالث والرابع والخامس والجواب الجواب ويزيد للرابع بان التبادر
المجازات الى الحقيقة مما علم عند تعذرها وغيره منع التعذر والحمل على الاقرب والسادس وجوه القرينة
وهي المسبوقية بالمنع المحقق او المحتمل وقد يجعل القرينة غلبة الاستعمال بحملها على ما لم يحقق كون هو سبب
التبادر لا التبادر الحقيقي حتى يكون حقيقة وبعد ما عرفت من معنى القرينة وعدم المنافاة بين الوجوه
اللاحق والمنع السابق يظهر ضعف الاول كما يظهر ضعف الثاني مما مر من منع الغلبة ومنع وصولها حدا
يوجب لاحظها التبادر وكيف يدعى مثل هذه الغلبة في مقام ادعاها بما عرفت بالنسبة الى ما قبل النهي و
اخرى بالنسبة الى الاباحة مع انه ليس موضع علم الاستعمال فيه في الفعل المشترك لاحتمال ارادة الخصوصية
لتحققها قطعا ويرد مثل ذلك على الاباحة ايضا لكلما يكون مباحا هو كل قبل النهي فمن اين لا يكون
هو المراد على وجه دليل السابع كذلك منها المشهور ان الامر المطلق لطلب الماهية و
ذهب ابو الحسين وبعض اخر الى انه للمرة والاسفرايني انه للتكرار ومدعى العموم اما الكل والسيد الى
انه مشترك بينهما لفظا والحق هو الاول لان المتبادر منه اي من الصيغة المشتملة على المادة و
الهيئة هو طلب حقيقة الفعل اي الماهية من غير تقييد باحدهما ولا خلوه بالبال فيكون حقيقة فيه
الاصل عدم غيره فان قيل فيلزم دلالته على المرة على القول بان المبدء موضوع للفرد دون الماهية
قلنا المرة غير الفرد والقائل بالفرد لا يقول بانه موضوع للفرد الواحد بل الاعم منه ومن المتعدد كما مر
واستدل لنا ايضا بجواز تقييدها من غير نقض كما تكرر وبالنص على مساواته للمضارع الا في الجزئية
ومقتضاه ليس الا الجزء من الماهية وباستعمالها فيهما فيحصل القدر المشترك دفعا للتجوز والاشتراك و
بانه لو كان للتكرار لم الاوقات فيلزم التكليف بالمحال ولم تنح كل على ما تقدم ويرد على الاول انه يمكن ان يكون
موضوعا لاحدهما ويكون التقييد به للتاكيد وهو امر واقع في كلام الفصحاء بل في كلامه سبحانه وبالاخر من باب
القرينة على التجوز واستعماله مجازا والتجوز مع قصد المستعمل فيه غير مفيد وعلى الثاني منع النقض لكون المضارع للماهية
خاصة وعلى الثالث انه مبني على ترجيح الاشتراك المفرع على التجوز وهو غير مسلم وعلى الرابع ان القائل بالتكرار
يقيده بالامكان عقلا وشرعا كما صرح به الامدي والعضدي والعبري احتج القائل بالمرة بان المولى اذا امر عبده

بدخول الدار دفعة واحدة عدة مثلا وجاء به انه يحصل الماهية بمسماها والقائل بانه المتبادر على ابطال الانكار لقضية
الجابة ثبوت المرة حيث ان القول الماهية من المستحدثات كما يشعر به كلام بعضهم استدل القائل بالتكرار وجوه منها
ان النهي يقتضيه حيث ان النهي عاص بان كالمنهي عنه ولو مرة فكذلك الامر لجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب
او القطع بعدم الفرق بينهما الا في طلب العدم والوجود وفيه مضافا الى كونه قياسا في اللغة انه مع الفارق
من وجهين منها ان الامر بالشيء طلب عن عدمه وهو يقتضي الدوام وليس كذلك النهي في فعل المامور به واجبه
عنه بان النهي عن عدم المامور به على جهات الامر فان كان ذلك دائما فدائما وان كان في وقت ففي وقت و
يعم انقضاء النهي للدوام ويمنع استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده ويمنع استلزام دوام الترك دوام الفعل مطلقا
هو ازاء ارتفاع الضدين ويرد على الاول ان لا نسلم ان الامر ان كان مفيدا بالدوام والمرة يكون النهي ايضا كذلك و
ان كان الهيئة فيكون كلما النهي ايضا ولا شك ان هيئة الضد تحقق بفعله ولو مرة فالنهي عنها يحقق التكرار فان قلت
الامر مفيد وان لم يفيد وقت الا ان الاصل يفيد بالمرة الاولى قلنا لو لم يفيد النهي عن الضد التكرار و
الحاصل ان كونه على جهات الامر انما يفيد لو لم يكن الامر مطلقا والا يكون النهي ايضا كذلك والنهي المطلق يفيد
التكرار وكان هذا الجواب لشاء من يقول بكون الامر للمرة وتعدد فيه من الاجوبة غفلة وعلى الثاني انه يختص
بمن يقول بعدم اقتضاء التكرار وعلى الثالث انه لو اريد الضد الخاص واما العام فلا نزاع في كون الامر
بالشيء نهيا عن ضده ومن هذا يظهر ما يرد على الرابع ايضا لان الضد الذي يمكن الواسطة بينه وبين مبدء
فالصواب ان نجاب بان النهي المقتضي للتكرار هو حقيقة صيغة لا تفعل وانتفاء الحقيقة انما يكون بانتفاء جميع افرادها
في وقت يطلق فيه انتفائها لا دائما او بانه هو النهي المطلق واما المقيد فبحسب قيده والمسلم من تعميم الامر بالنهي المطلقا
النهي عن ضد الفورية الجائز لا مطلقا واصالة عدم القيد انما يصح لو ثبت الاطلاق ومنها انه لو لم يكن للتكرار
لما تكرر الصوم والصلوة ولا ما علق على علة مكررة وفيه مضافا الى المعارضة بالحج انه بدليل انه مكرر بما كرر
عليه غير التكرار المستفاد من الصيغة ومنها انه لو لم يكن لم يرد الفور بعده وفيه انه قرينة جهة السيد الاستعمال
وحسن الاستفسار وغيره عدم دلالتها على الاشتراك اما الاول فظ واما الثاني فلحسن الاستفسار عن افراد
المشترك واما مع التجوز مع خفاء القرينة او لاحتمال الاشتراك واصالة عدمه لا يفيد الا الظن والعلم الحسن
مع ان عدم احتمال الصيغة لابلغ الاحتمال من جهة اخرى والامر بالهيئة استقاعا الامر بالخصوصات معينا او
يجري الاستفسار من هذه الجهة فالقول الاول لاشتمال في وجوب المرة الواحدة على الفور الماهية
وانما الخلاف في الزائد عليها ثم الخلاف نازع في تحقيق مذهب القائل بالفور فيه واخرى في تحقيق حكمه
ولعدم فائدة كثيرة في تحقيق الاول لم يتعرض الا لكثرة الثاني ثم الخلاف على هذا الوجه انما هو الحكم المستفاد
عن الصيغة او مطلقا ولو بضم خارج وان قرض الحكم بضم المشترك بعضهم ايضا ولكن انت خبير بان المناسب للقول
الاول وتفريعه لما على القول الماهية فان في الزائد فوائد من عدم دلالة الصيغة على حكم لم يكون مسكوتا عنه و
دلالتها على استحباب التكرار عرفيا ذهب الى الاول والذهاب الى الثاني وبعض اخر وهو الحق لعدم دلالة
الدال على طلب الماهية على حكم الزائد لتحقق من الدلالات ويستفاد الثاني من كلام صاحب المعالم كما بينا

وجهه في شرح مختصر الاصول ودليله انه لو اتى بالفعل ثانية وثالثة لعد ممتثلا واتيانا بالمامور به عرفا
لاصل ان الامتثال لا يمنع عن الثواب يثبت الاستحباب وفيه انه اذا حصل الامتثال بفرد واحد وبرئت الذمة
فلا معنى لباقي على عنه ولا معنى للامتثال بعد الامتثال ومتى تقرر هذا فاذا تحققت الماهية بالفرد الاول فلا يخلو
اما ينقلب بالنسبة الى تحققه ثان لها او لا فعلى الثاني لا يعقل الامتثال بالثاني وعلى الاول اما يبقى
الطلب بالنسبة اليه بالوجوب فلا يحصل الامتثال بالاول ويكون تكرارا او لا بالاستحباب فيكون تكرارا
بدلالة صيغة واحدة على الوجوب والاستحباب وهو مع عدم جوازه مما لم يقل به احد منها وقد يتم
انه على القول بالماهية يكون الزائد حراما من جهة كونه تشريعا ولا يخفى ان حرمة التشريع مقدمة خارجية
لا دخل لها بدلالة الصيغة على حكم فرد زائد فافهم ههنا لا وجه له مع انه قد يكون على وجه اولى
استحبابه دليل خارجي فاذا تقدم ما عن مدلول الصيغة لا يحصل الامر في التشريع حتى يكون حرما بالادلة
مع ان التشريع لا يكون الا مع اعتقاد المشرع غير فلا يكون الزائد حرما اصلا ولا يكون بعد من
شيء من الخارج بل الشأن ان نقول ان الحرام ذلك الاعتقاد لا فعل الزائد واما على القول بالمرة فانه
ايضا قد ان حرمة الزائد بمقتضى الامر وكونه ساكتا عنه استدلالا اولا بان مدلول الامر يكون على الماهية
بالوحدة فيكون الوحدة جزء المامور به ومع الزيادة يتحقق فلا يتحقق الامتثال وفيه ان طلب الفرد الواحد
غير طلبه بشرط الوحدة فان الواحد جزء الاثنين يتحقق منهما بخلاف الفرد بشرط الوحدة وهو من نذر ان
يعطي زيدا دينارا والواعطاه دينارين بخلاف ما اذا نذر ان يعطيه بشرط الوحدة فانه لا يبرئ
الا الاول ومنها من حرمة الزائد للتشريع المتقدم وقد عرفت ما فيه واحتج القائل بالمرة بالثاني والحق صحة مثل
ما سبق على القول بالماهية نعم قد يكون الزائد حكم اخر باعتبار دليل اخر من اصل او تشريع او غيرهما
الثامنة ان قيل يحصل الامتثال بالمرة على القول بالماهية والمرة معا فما الامتنان بينهما وما وجه
الخلاف قلت الفرق بين القول بالماهية بوجهيه والقول بالمرة مع كون الزائد حراما بدلالة الصيغة ظاهر
وكذا بين القول بالماهية مع استحباب الزائد وبالمرة مع كون الزائد مسكوتا عنه واما الفرق بينهما
مع السكوت عن الزائد فيهما فباعتبار متعلق الامر لا غير واما فائدة الخلاف فهي ايضا غير الاخير
ظاهرة واما فيه فيظهر فيما لو اتى بافراد متعددة دفعة فانه يحصل الامتثال بالجميع على الماهية من غير تفاوت
بفرد لان اولا تحقق لها حصل بالجميع وهو ايضا فرد للمامور به وعلى المرة يكون المامور به واحدا منها
ويقع الباقي تبرعا لان المطلوب كان فردا واحدا يتحقق الامتثال به لا بالجميع وقد يتلخص الفرق في التعيين
كتميز السامر عن يتعلق به الامر والحق على الماهية يكون الجميع سابقا بخلاف المرة فان السامر يكون
واحدا فان قلنا بانه معين في الواقع مشتبه عندنا يتخرج بالقرعة وان قلنا بانه غير معين يتخير
المكلف كذا قالوا وفيه نظر اذ حين تحقق الافراد المتعددة دفعة كما وجد الماهية في ضمن الجميع يوجد
في ضمن البعض ايضا ووجود البعض مقارن لوجود الكل فحصول الامتثال بالجميع ليس باولى من حصوله
بالبعض مع انه موجب لحصول الامتثال قطعا والامتثالين فلا معنى لحصوله بالجميع هذا مع ان المراد

بالمرة

بالمرة الاتيان بالمامور به مرة واحدة وهو غير الجاري في فرد واحد فان العتق مرة غير عتق العبد الواحد
فلو قال لعبده اعتقتكم يكون عتقا واحدا وان لم يكن عتق واحد فلا يتحقق فرق ثم على القول بالمرة
ومع الزائد يظهر فائدة اخرى ايضا اذ على الماهية يحصل الامتثال بالجميع وعلى المرة ومع الزائد للتشريع
يكون باطلا ان قلنا بعدم اجتماع الواجب والحرام باعتبارين ويكون صحيحا ويستحق به بالقرعة او يتخير ان قلنا
بالاجتماع ولو جرينا الزائد بدلالة الصيغة يكون العمل باطلا اذ المامور به مرة مشروعة بالوحدة والواقع غير مشروع
له سهان اذا علق امر على شرط او وصف فاما يعلم من الخارج عليه الشرط او الوصف او لا وعلى
التقديرين اما علم عموم اللفظ الدال على المعلق او لا والشأن في تكرر الامر بتكرر المعلق عليه على القول بالتكرار لوجود
المقتضي وعدم المانع نعم تقل التكرار بالنسبة الى المطلق لاختصاصه بما اذا تحقق المعلق عليه واما على القول الاخر
فلا سلما ايضا ان التكرار يتكرر في الاقسام الثلثة الاول ووجهه ظ واختلفوا في الاخير على اقوال ثلثة التكرار بالتكرار
مطلقا وقياسا وعدمه استدلال الاول بكون ما ورد في الشرع كان مكررا والاستقراء يفيد انه هم من نص المعلق
فيكون حقا وانه وقد زاد عليه ايضا بان المعلق يتصور عند العلة كما يأتي وهي يوجب التكرار لامتناع تخلف المعلول
عن علته فلو قيل علل الشرع معرفات وليست من القبيل الواقعية التي تكون محلا لا يتخلف عن الحكم وانه
لا يكاد يعرف العلة الواقعية ثم لا يتم لاجتماع المعرفات مختلفة العلل الواقعية فان قيل لا يجوز وجود الشرط
الدخيل ظنا ان في الشرع واما اللغوي وهو ما يدخل عليه ادات الشرط فانه يدل على وجود الجزاء عند وجود شرطه
والا انتفى المرة ايضا استدلال الثاني على اثبات التكرار بقياسا مما ذكر اخيرا على عدمه لفظا بدليل المانع مطلقا وهو من
وجهين احدهما ان المعلق المطلق لم من القيد فلا يدل عليه وثانيهما انه لو قيل ان دخلت السوق فانت طالق اما يقع الطلاق
من حين دخوله ويتكرر فظاهر واجيب عن الاول بمنع الاعتبار عن الثاني بوجود القرينة الحالية القول التحقيق بعدم افادة
التكرار فيما لم يثبت عموم اللفظ فيه ودلالة الاستقراء على الفهم من نص المعلق ثم لجواز ان يكون باعتبار فهم العلية من الخارج
واما اصل العلية وعدمها فالظاهر عدم الخلاف في اشعاره بها ولكنه لا يفيد عند الاخر في اثبات افادتها اياها حتى يكون
من المنصوص بها لا افاد التكرار لاصل الدلالة الزائدة ايضا في بحث القياس بالكلية لكون التكرار دليلا لعدم العموم وفيما
الصحيح المعروف بالاثر وثبوت العلية في كثير من الخارج لا يترتب على هذه المسئلة كثير فائدة سهان
ذهب المحققون الى ان الامر المطلق لمجرد الطلب من غير دلالة على فور او تراخ وقال الحنفية انه للفور والى ذهب كل
من قال انه للتكرار وبعض الشافعية والجبائيان والبصري الظاهر انه للتراخي اي جوازه واما وجوبه فقيل لم يقل احد
وفي شرح العضدي انه غير محتمل لكن صرح الرازي في البرهان بان خلافه الواقفية قالوا باحتماله والواقفية ايضا
لا اشتراك اللفظي بالخاص والسيد انه كان لغة والفور شرعا وذهب بعض متاخري اصحابنا الى انه لطلب الفعل
حسب الدلالة الا انه يجب المبادرة الى الفعل الخاص والحق هو الاول لما مر من كون الحقيقة المشتركة بين المعنى والتكرار
احتج الحق بوجوه منها قوله تعالى سارعوا الى مغفرة من ربكم والمراد بالمغفرة اما نفسها بناء على المسارعة الى
سبب الشيء مسارعة اليه لامتناع الخلف او سببها لانها فعل الله سبحانه فيستحيل مسارعة العبد اليها وعلى التقديرين
يدل على الفور لما ورد من كون بعض الواجبات سببا لازالة الذنوب بسياق القول الاحالة ويثبت في الباقي بالاجماع

المركب رابعة قال الله سبحانه فاستبقوا الخيرات وفعل المأمور به منها واجب بان الامر فيها للندب لانها لو كانا للوجوب
لاقتضيا الفور المستلزم للتضييق المنافي للمسارعة والاستباق وذلك مستلزم لمنافاة مقتضى الصيغة في الايمن للمأذ
لان الاولى يقتضي التضييق والثاني التوسيع ورد ذلك بوجوه احدها ان اقتضاء الفور للتضييق انما هو في الفائت دون
الصحة فانه كما يتحقق المسارعة بملاحظة الموسعة في زمان الرخصة يتحقق بملاحظتها في زمان الصحة والتوسيع الامر
اما موقت بعين او بوقت موسع او مطلق والاول يفيد الفور بمعنى انه لو اخر خرج جزء من وقته اثم ويصير قضاء والثاني
يفيد جواز التاخير عن اول وقته ولكن لو اخر عن الجميع اثم ويصير قضاء والثالث وهو ما عدا غير يفيد الفور بمعنى
الاثم الا انه لا يصير قضاء بل اي وقت اتى به يكون صحيحا واداء وهذا وان كان مقتضى الا انه ليس موقتا فيفيد
فيه المسارعة والاستباق لاخلا كونه في المضيق الوقت فيفاد الايتين انه يجب المسارعة فيما يصح في الزمان المتاخر
ويعصي المكلف بترك البدار اليه ولا يلزم ترتب المنافاة المذكورة اذا المادة لا يقتضي الا الصحة مع التاخير
دون شرعيته والصيغة تقتضي عدم مشروعيته ولا يخفى ان صحة ذلك الرد وفساده مبني على سقوط الامر
به لو لم يفعله فورا ام لا وسياتي تحقيقه وثانيها ان امكان تحقق المامور به بعد فوات وقت الفور ذاتا
كان في الامر بالمسارعة وان لم يصح شرعا وغير منع الامكان الذاتي على القول بالفور اذ يكون المامور
هو الفعل في الان الثاني او لا يمكن الاتيان بالفعل المقيد بذلك في الان الثالث ثم هذا يصح على القول
بان الامر المطلق للطلب والفور مستفاد من الخارج وثالثها ان حمل الامر على الفور ليس اولى من حمله على المسارعة
والاستباق فلا يرد ان يراد منها لازمها وهو الاهتمام فان الفعل بحيث لا يكون في نظر الفاعل امر سريع الوقوع
الدر واستدل امر التخصيص ايضا لخروج المندوب مشترك لخروج المضيق على الاول وغير منع وجوب الاول
اقول انه لا احد ان يقول ان اللازم مما ذكر انه لا يمكن حمل الامر على الوجوب ولا من عدم امكان الامر
بالتعجيل وجوابه انه ممكن ضرورة جواز ان يقول المولى لعبده اذهب بالعجل مع ارادة الوجوب من غير تناقض
وتغليط والحل ان اللازم انه لا يمكن الامر بالتعجيل فيما كان معجلا مع قطع النظر عن ذلك الامر لا انه لا يمكن
مطلقا فان قيل فعلى هذا لا يجب حمل الامر على الاستحباب من جهة ما ذكر لجواز ان المسارعة من الايتين قلت
نعم كان الان المستدل انما كان يعترض ان نفس الامر يدل على الفور يلزم عليه ذلك فمراد المجيب ان الامر يحمل
على الندب على ما هو مراد المستدل فرجع الى انه لو كان مطلق الامر للفور لم يحمل الامر من على الندب وهو لا يلزم
نعم لو اريد ذلك على من اراد الفور مطلقا وهو ايضا منافي المختار ولما غلت بعضهم الحمل على الندب باجل الا
الايتين على وجوب الفور ليست الا بالظهور وادلة الدال على المهية ايضا ظهور وهذا اقوى من الاول
فيجب حمل الايتين على الاستحباب وفيه انه ان اريد ان الايتين على ثبوت وجوب الفور بهما لا بالامر فلا نسلم
بين الظهورين وان اريد ان الايتين على كون الامر للفور فالتعارض بين الاصل والايتين لان ظهور الامر المطلق
في المهية انما هو بحسب العرف ويتعدى الى الشرع باصالة عدم النقل والاصل لا يعارض الدليل فالاولى
ان يجاب بانه لا شك في انه لا يجب المسارعة والاستباق في الجميع والمندوب قليل واما التخصيص المجوز في الامر
وكلا الايتين انما يتم على ترجيح التخصيص وهو ممنوع سيأتي ذلك التخصيص الذي هو بعد عن مدلول العام على

انه لا عموم في الايتين المسارعة لا يمكن الحمل بعد الفصل ومنها ان الله عز شانه ذم الجميع على ترك المامور به
حيث قال ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولو كان المامور به مجرد السجود لم يتوجه ذم ان يقال انك لو امرت في
بالبدار وسوف اسجد وايضا ما تركه هو السجود في زمان معين دون المطلق فيعلم ان المامور به هو السجود بالبدار
وجوابه ان المذمة باعتبار كون الامر مقيدا بوقت لو بات بالفعل فيه لقوله سبحانه فاذا سويته ونفخت فيه من روحي
فقعوا له ساجدين فان الفاء في قوله فقعوا يفيد التعقيب ومنها انه يلزم العسر اذا استغرق باخر جزء من زمانه
العادة ومنها ان الامر بالشيء يقتضي كونه حسنا وايضا هو عن ترك المامور به والنهي يفيد الفور وجوابه سبق ومنها
ان المتادر من ثم الماء بعد قم عند الرامي ولو كان للمهية لاحتمل الامران واجيب بان القرينة الحالية قائمة
على ان المراد القيام في هذا الوقت ومنها ان كل جزء من اجزاء غير الامر يقصد منه الحال فان القائل بزيد قائم وهو
يقصد الزمان الحاضر وكذلك الامر اما من باب القياس او الاتحاد بالاعلى وجوابه الاطلاق وثانيا منه كلا لان كل
جزء منه على الزمان الحاضر وجوابه ثالثا الفرق بين الامر وغيره مما ذكر حيث ان الحال المراد غير مركب الاول
والمراد غير يتحقق في الثاني ومنها انه لو جاز التاخير فاما لا يكون له غاية او يكون وعلى الثاني اما يكون الغاية
او لا والكل باطل لاستلزام الاول خروج الواجب عن وجوبه اذ معناه التاخير والثاني التكليف بالمحال والثالث
تفويت مصلحة الواجب بعد التقييد بالوسع جواز التاخير ان جاز اتفاقا وقد بان جاز في جميع ازمنة الفعل فيه
لا يجوز التصريح به وعلى الاطلاق يدخل في زمن جواز التاخير فيعلم لازمة التي يعلم انه لا يفعلها والا مردود بانه
لا يجوز ان يكون المستفاد من الصيغة اعني التاخير والجهة المذكورة على الاطلاق وحمل باختيار جواز التاخير الى غاية معينة
هي اخر ازمنة الامكان نظرا للمكلف وهذا الوقت غير معين له لانه يتمكن في كل وقت ان يعزم انه هل يصل الى الطول بانه
لا يعين بعد عام لا وفيه اولا انه يستلزم انه لو كان في زمن التكليف قضاء او فيه مطلق او ظهر اولا فيه ما يظن به عدم
حيثه بعده ثم اتفق خلافه لم يصح فعله بعد لانه اوقعه في غير وقته وكلاهما باطلان وهو خلاف الاجماع وثانيا انه يجتمع
للكلف بين اخر ازمنة الامكان بظنه قبل تحققه اذ كل لحظة عدم الامكان في وقت فيكون وقتا لها مع انه قبل
شروعه في مراد يوجد او اكثر او اقل وكل من نفسه بعجزه فيه ذلك الى ان يتحقق الفور او يبقى مردودا وعن
الجواب عن ذلك باعمال الاصل وثالثا ان ظن الموت قطعا يحصل وعلى تقديره لا دليل على اعتباره شرعا
على تقديره فلا يمكن الامتثال بعد ذهوله يكون عند شدة المرض فالصحيح ان يجعل بوجهين اخرين احدهما
انه انما يجوز التاخير الى غاية معينة عند المكلف وهي اخر زمان الامكان في الواقع على ان ينقطع
في اول جزء منه وتقديم الفعل فيه لا على ان يكون ظرفا للتاخير وتقديم الفعل من غاية قوله بلزم التكليف بالمحال فلا اذا
كان التاخير تعيينا واما اذا لم يتعين بل جاز التاخير عن اول زمان التكليف الى ثانيه وهكذا بحيث لو اتى به
في اي جزء من اجزاء الازمنة الواقعة فيها كان ممتثلا فلا يتمكن من الامتثال بالمبادرة واورد عليه بوجهين
الاول انه مع التمكن من الامتثال بالمبادرة اما يجب البدار هنا لزام الفور او لا ويح فاذا اخر الفعل
الى انقضاء ازمنة الامكان لما يكون اثما اولا والاول تكليف بالمحال اذ يجب عدم التاخير عن اخر ازمنة
الامكان وهو لا يعرف والثاني يستلزم خروج الواجب عن وجوبه فان قيل يختار الثاني والاثم والتكليف

الحج لان المراد بالحال اما نفس الفعل او عدم التاخير عن اخر زمنه الامكان والاول لا يجب الحالية الا عدم معرفة
عدم اجزاء وقته وهو بعد معرفة الفعل ليس بحال الاداء لوجوب الاتيان به فيه والثاني باق على عدم حالية فلا
معرفة البعض انما يفيد لو حصلت قبل انقضائه وليس كذلك اذ كل جزء مما نحن فيه لا يعلم كونه وقتا لاحتمال عدم الامكان
فيه وبعد تحققه لا يمكن الايقاع فيه ويتقرر الجواب الاول ان لو اراد ان لو اراد ثبت الفور والا فان زال الامكان
بعد مع الترك اما يكون انما الولا فان كان انما لو فر الاثم على ترك غير الواجب والا خرج الواجب عن حيز
والجواب اما عن التقرير الاول فباختيار الثاني مع الاثم قوله يلزم التكليف بالمحال قلنا ان اريد التكليف
بعدم التاخير فسابق دفعه وان اريد الفعل حيث انه كلف به في وقت لا يمكن معرفة وقته فيه انما يصح
لو كان الفعل موقتا بان يكون الوقت جزء المامور به ولكنه ليس كذلك بل المكلف بالفعل من غير توقيت وما
تقول من ان اخر وقته اخر زمان الامكان لا يريد انه اخر وقته شرعا بل هو اخر وقت يمكن ايقاعه فيه عقلا
والمكلف به نفس الفعل والمراد يمكن ايقاعه الاخر زمان يلزم ان يصير زمان ظرفا له كما كان قائما ايضا من
لزوم انه لا يعرف المكان الذي يمكن من وقوع الفعل فيه واما عن التقرير الثاني فباختيار عدم لزوم الدوار
والاثم مع زوال الامكان بعد وترك الفعل قوله لزوم الاثم على ترك غير الواجب قلنا ان اريد به الواجب
الدوار فالاثم ليس على تركه بل على ترك الفعل وان اريد نفس صاحبه تركه لترك الدوار وان اريد به الفعل فلا نم
انه غير واجب ولا يلزم من عدم وجوب كونه في هذا الوقت من حيث انه هذا الوقت عدم وجوبه لسلا الثاني
انه لما كان اخر زمنه الامكان غير معلوم ومحصل العلم واجب فجواز التاخير مشروط بمعرفة لا يمكن فيه
الاتيان بالمبادرة وهو ثبوت الفور وجوابه منع اشتراط جواز التاخير على معرفة اخر الازمنة بل يتوقف على
عدم كونه اخرها والموقوف على معرفة اخرها هو العلم بالجواز لا نفسه فلا جواز متوقف في نفس الامر لا يتوقف على
العلم به بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع والحاصل انه يجب عدم التاخير عن اخر الازمنة ويمكن تحصيل
البراءة بالمبادرة وغيرها فلو بادر يخرج عن العهدة ولو لم يبادر وفعله ثانيا فكذا وهكذا
ولو لم يفعل الى الانتهاء اثم وتوهم كون المبادرة مقدمة لتحصيل العلم لزم لم يتوقف العلم
تاخير عن اخر الازمنة او لها فاذ لك ووجوب تحصيل هذا العلم غير ثابت الثالث ان هذا يصح
اذا كان المراد بالتكليف الخ التكليف بالتاخير ولكن المراد التكليف بعدم التاخير عن الغاية
ولا شك انه لا تكليف قبلها بعدم التاخير عنها بل انما هو فيها واذا كانت مبهمة يلزم التكليف بما لا يعلم
وجوابه اولا ان عدم التاخير لازم الفعل فاذا كان مقدورا قبلها يكون عدم التاخير ايضا كذلك وثانيا
انا لا نم ان مع ابهام الغاية يكون التكليف بعدم التاخير عنها تكليفا بالمحال ولذا يصح امر العبد بمخاطة
ثوب قبل قدوم الحاج مع عدم تعين وقته وثالثا ان نجعل ان له غاية معينة هي اخر زمان الامكان بحسب
العلم العادي للمكلف مثلا يعلم انه لا يمكن بعد تمام مائة سنة فيجوز له التاخير فما لم يبلغ هذا الحد
واحتمال زوال التمكن قبله مدفوع بالاصل والاستصحاب ثم لو حصلت له قبل حالة حصول العلم بعدم
التمكن في زمان اقرب بعد الوقت تضيق الزمان يتضيق وكل جزء لم يحصل له العلم بعدم فيه بالاصل

فان قيل

فان قيل لو فاجاه الزوال لزم عدم الاثم فيخرج الواجب عن وجوبه قلنا اولا لا نم الخروج فان الواجب ما
يستحق تاركه العقاب بوجه ما لا مطلقا كما بان وثانيا انه لو كان اثم فعلى ترك الهيئة دون تركه في وقت الفعل
هذا كله مع ان الدليل لو تم لما دل على دلالة الصيغة على الفورية ومنها ان الغاية ذكروا ان الامر للحال وجوابه
منع الشهرة مع ان مرادهم من الحال غير الفور الذي كلامنا فيه استدل القائل بالتراخي بانه لو اراد وقتا
معينا لبينه فاذا فعلنا البيان علمنا ان الاوقات متساوية وجوابه انه لا دليل على ان جواز التاخير جزء للامر
بل ثبته بالبرهان ونحن ايضا نقول به احتج القائل بالفور الاستعمال وهو دليل السيد على الجزء الاول وجوابه منع الاول
واستدل ايضا بحسن الاستفهام وفيه انه قد يستفهم عن افراد المتوالي ولذا يحسن ان يجاب فيما عن فيه بالتعيين
دليل السيد على الجزء الثاني حمل الصحابة والتابعين كل امر ورد في الكتاب والسنة على الفور وفيه المنع
جواز ان يكون الفورية واصالة تعدها معارضة باصالة عدم النقل ودليل القائل بان الفور مفهوم من خارج الصيغة
بعض ادلة القائل بدلالة الصيغة على الفور وقد عرفت ضعفها وان التاخير يعد في العرف خلافا ومعصية فيكون
حراما وفيه ان التهاون انما يكون اذا ثبت الفورية مع ان جهة التهاون مطلقا ممنوعة فانه قد يكون في المستحبات ايضا
تنبيه اذا ورد الامر به بالامر المطلق فلا اشكال على عدم القول بالفور واما عليه فهل يسقط التكليف
عنه ويكون اتيانا اولا بل يجب عليه الفعل ثانيا والاكثر على السقوط ان كان المراد دلالة الصيغة على الفور بعد ان كان
المراد ثبوت الفور من الخارج استدلوا على الاول بان المامور به يصير من قبيل الموقت اذ يكون ارادة الوقت الاول جزء
من الصيغة فيكون الفعل غير ثابت عليه عليه الفعل ثانيا وقت الامكان فيقتضي الفعل بانقضاء وقته ومنع تصيره
موقتا كيف لانقضاء الوقت بانقضاء وقته ضعيف ويمكن الجواب دليل انقضاء الوقت بانقضاء وقته هنا من غير
توسيط سببه كالوقت فيقال على القول بالفور بدليل الامر يجب الفعل في ضمن الفور والاصل عدم وجوبه في غيره فان
قيل الهيئة الطلبية متحققة في ضمن الفور فيما يجب الاصل بقاء وجوبها قلنا ان اريد الهيئة الموجودة بوجود هذا
الفرد فلا نسلم وان اريد ما يمكن وجوده في ضمن هذا الفرد فلا نم وجوبه كما ان الامر بصلاة الظهر لا يدل على وجوب
الصلاة المتضمنة في ضمن صلاة الصبح فان قيل الاصل عدم سقوط الوجوب قلنا ان اريد وجوب الفعل فرادا فالسقوط ثابت
وان اريد وجوبه مع قطع النظر عن الفورية فلا نم وجوبه اولا فان قيل هناك واجبان الفعل والفورية وليس احدهما قيدا
للاخر فالاصل فلا يبقى احدهما بانتفاء الاخر قلنا ان اريد الفورية ايقاع الفعل فورا فليس هنا واجبان وان اريد امر
غير ضمني لايقاع الفعل فلا نسلم لكونه واجبا برأسه واحتج على الثاني بوجهين احدهما ان يصلح استفادة الفورية
من دليل اخر لا يوجب في ذلك بحصول الامر بعينه بوقت بل يكون هو تكليفا وذلك تكليفان احدهما
مستفاد من الامر والاخر من دليل الفورية ولا يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الاخر وليس هنا سبب يقتضي
مقتضى الامر الاول الامر بفورية موقتا وهنا ليس كذلك وثانيهما ان الامر المطلق يدل على شيئين كون الفعل اداء في كل
وقت وعدم الاثم بتاخيره وادلة الفورية يرفع الثاني وكل دليل على ارتفاع الاول اولى ما ذكره دليلا فلا يعتبر
عليه واما الدليلان على الثاني فنا سدان اما اولهما فلان جهة الفورية اما ان تدل على وجوب المبادرة بما كلف به الامر
الاول او لا فان كان الثاني فهو خارج عن النزاع وان كان الاول فقول المامور به بالامر الاول اما باقي

على عدم توقيته بمعنى ان الكلف بنفس الاتيان به في اي وقت شاء او صار موقتا فان كان الاول لزم التناقض وان
كان الثاني يكون من قبيل المؤقت وتقدم بخلاف الامر بالصيغة ورد بعد دليل على الفور اما امر بالصيغة التي تحقق بمعنى
كل من الفور والتاخير او بالمهية المقيدة بوجودها في ضمن الفور فان كان الاول يلزم النسخ وان كان الثاني ثبت
التوقيت وثالث المراد بالتكليفين الذين ادعاهما الفعل المستفاد من الامر المطلق والمبادرة المستفادة من دليل
الفور والمبادرة يحتاج الى تعلق فهو اما يكون ذلك الفعل او مثله ليس الثاني وهو ظاهر فالتكليف الاخر هو
المبادرة بالفعل المستفاد من الامر المطلق فالتكليفان الاتيان بالفعل مطلقا وبه فورا فان كان الاول عين الثاني
لم يكن اتيانا بهذا الفعل ولم يثبت فوريته وان كان غيره فلزم التكليفان واما ثانيهما فلانه ان اريد ان المتعلقين
مدلولان مطابقيان للامر المطلق فهو ممنوع وان اريد ان المطابقي للمطلق الفعل ولازمه الشيئان فهو ممنوع لانه اذا
ارتفع احد اللازمين ارتفع الملزوم المستلزم لارتفاع الاخر فان قيل لا شك ان الامر المسارعة مقيد بالامكان
فيقيد المامور به بجامع الامكان فاذا لم يمكن يجب الاتيان بالمطلق استحبابا لوجوه منها ان عدم الاتيان
او لا مع الدعوة على المسارعة فلما هذا اذا كان مع الامكان مع المسارعة والا فالمقصود منه عرفا تقييد اصل الطلب
بذلك القيد وانتفاء القيد وقيد الامكان المعتبر عقلا انما هو في اصل الطلب والحاصل ان الفور عرفا من ذلك
ان المطلق جزء المطلق مطلقا لا شك في انه لا يجب الاتيان بالجزء بعد سقوط الكل من هذا ظهر ان الحق سقوط الفور
على الفور مطلقا الا ان يقال دليل خارجي على وجوب الفعل ثانيا وثالثا وهكذا وكذا الحكم في كل قيد ثبت بدليل
خارجي يعتبر المطلوب بذلك القيد كالوقت والمكان والوصف منها ج الامر المؤقت لا يقتضي القضاء
اذا انقضى وقته ولم يأت به هو امر جديد خلافا لبعض العامة وعلل الشارح انما هو في مقتضى الصيغة فاذا اقتضت
القرينة على احد الطرفين خرج عن النزاع لنا وجهان الاول انه لو وجب القضاء لكان بدلا لانه لو لم يكن بدلا لزم الفرض انحصار الدليل
في الاول وهو لا يدل عليه لان وجوب صوم يوم الخميس ليس عين وجوب قضائه ولا مستلزما اياه فان قيل
قوله صم يدل على وجوب الصوم المطلق مطابقة فاذا انتفى في يوم الخميس المقصود من القيد بقي مجاله في غيره قلنا لا نم
ان صم يوم الخميس يدل على وجوب المطلق فان الوضع النوعي للمركب غير وضع مفرداته بل المركب الى على المركب فان
دل على المطلق ايضا فبقيد بالقيد كما هو مقتضى القيد فلا يبقى المطلق حتى يستصحب فان قيل المطلق جزء المقيد فالدال
على وجوبه يدل على وجوبه قلنا ممنوع وكلامه مبني على الكل لا يتضمن عرضه للاجزاء فان قيل وجوب الكل يستلزم وجوب
جزئه وان لم يتضمنه قلنا نعم ولكن المسلم من الاستلزام هو الوجوب بالشرط اي ما دام جزئه وبديهي لا مطلقا
الثاني انه لو اقتضى لضرب زيد يوم الخميس ضربه يوم الجمعة لم يضرب في الخميس لكان اضرب يا مقتضا لضرب
غيره لو ثبت هذا اللازم فلان الضرب مطلق بالنسبة الى الاوقات كما انه مطلق بالنسبة الى الاشخاص فهو المقيد
مع القيد بشخص والتعدي مع القيد بوقت عكس وكلا يصلح لمنع التعدي في الاول يصلح لمنع الثاني ايضا وكون
الاشخاص مختلفة في الاستحقاق معارض بكون الاوقات ايضا مختلفة في وجوه المصالح واستدل ايضا بامكان حصول
الحكمة بالوقت المعين وانه لو اقتضاه لزم ارادته لانه لو اقتضاه لزم تساوي الوقتين فلا يعين التاخير وهذا لا يستقيم

القضاء

القضاء واخرى لا يستقيم فالمطلق اعم منهما والعام لا يدل على الخاص وبان مفهوم صم يوم الخميس انه لا يجب
صومه عنه ويرد على الاول ان الخصم يدعي دلالة الصيغة فلا يحتاج اختصاص الحكمة وعلى الثاني بان الخصم
يقول بان اقتضاءه انما هو بمعنى ان الاستدراك لا مطلقا فهمه ان يمتثل في الاولى ولا يترك عمدا وعلى الرابع
ان الخصم يمنع الاعتبار بل يقول بان عدم الاستتباع في بعض المواضع بقرينة وعلى الخامس منع حجية مفهوم
الزمان استدل الخصم بوجوه الاول انه لو وجب القضاء بامر جديد لكان اداء لا امرا بالفعل بعد الوقت
فيكون ماتيا به في وقته وفيه انه يستلزم في الاداء ان لا يكون استدراكا فالفائت فالماتي به يكون اداء الواجب
من الامر الجديد كونه استدراكا الثاني ان الوقت المامور به كالاجل للدين فلا يسقط بانقضائه كما لا يسقط
بانقضائه وفيه ان الفرض من اداء الدين وعدم مدخلية الاجل الا في رفع نقصانه صاحب الحق مطلوب خلاف المامور
به فانه يقال فيه مدخلية الوقت على انه ليس الا قياسا والثالث ان الوقت ظرف للمامور به فخارج عنه فلا يوجب
اختلاله في سقوطه وفيه ان خروج ظرف الشيء عنه اذا لم يكن فيه دليلا انما كان قيدا فليس بخارج ضرورة دخول
القيد في المقيد والحاصل انه يتم ان كان المامور به الفعل خاصة وليس كذلك بل هو الفعل المقيد بكونه في هذا الوقت
وتقدير اخر الزمان وان لم يكن داخلا في المامور به ولكن ايقاع الفعل فيه داخل فيه جزء له ولا يتم استدلال هذا
الجزء في غير ذلك الزمان فيؤخذ اختلاله في سقوطه الرابع ان المامور به هو الفعل المقيد بكونه في هذا الزمان
ولا شك ان القيد غير المقيد فيتحقق مطلق الطلب والقيد فيبقى احدهما لا يسقط الاخر واجيب عنه تارة بمنع التركيب
الخارجي بل هو عقلي وليس في الخارج الا شيء واحد كالاجزاء المحمولة نعم لو كانا متعددين خارجا ايضا لكان لما ذكر
وجه وهذا هو المراد بما ذكره بعضهم من ابتناء الخلاف في المسئلة على الخلاف في ان القيد هل هو شيئان في الخارج
كالعقل او الظاهر او شيء واحد يصدق عليه المطلق والقيد ورد بان هذا انما يصح اذا لم يكن التركيب العقلي مبنيا
التركيب الخارجي ولو كان بحيث انه لكان المطلق والقيد شيئين خارجا واخرى بتسليم التركيب الخارجي ومنع وجوب
كلهما ومن الاجل كون احدهما شرطا للاخر كما هو المفهوم عرفا والحاصل ان كونهما شيئين في الخارج لا يفيد لجواز
ان يكون غرض الامر الاتيان بهما معا فالاصل عدم الوجوب منفردا ورد باصالة عدم الاشتراط وعدم اعتبار
الاجتماع ومعارضة الاصل المذكور باستصحاب الاشتغال والثاني التركيب الخارجي بعد تسليمه غير نافع فان مجرد
تمايز القيد والمقيد لا يوجب في كون القضاء بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز انفكاك احدهما عن الاخر ومجرد التمايز
في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك وجواز الانفكاك عن خصوص هذا القيد بسبب اخر موجود بان يعد اتيان
الاول بقيد المقيد ونيابة الاخر وحدوث القيد ثانيا خالف للاصل ورد ذلك بان عدم جواز الانفكاك وجوب
تحقق القيد في ضمن احد الفردين انما هو في الجنس والفصل خاصة لا فيما نحن فيه لامكان تحقق القيد بدون المقيد
لامكان الانفصال مطلق الانسان اقول في كل من الدليل والرد بين الاولين والجواب الثالث نظر اما في الدليل
فلان تسليم التركيب الخارجي غير نافع اذ لا يلزم من كونهما شيئين تعلق الوجوب بكل منهما مع ان الاصل عدم
وجوب المركب يستلزم وجوب جزئه من حيث هو جزء لا مطلقا واما في الرد الاول فلان النافع لاستدلال الثاني
فيما نحن فيه فان المطلق بحذاء الامساك والقيد بحذاء وقوعه في هذا اليوم ولكن الشان في اثبات التركيب

الخارجي بين الامساك والوقت في هذا اليوم واما في الرد الثاني فلان الاصلين انما يجريان لو
سلمنا وجوب المشروط واحد المجتهدين فان النزاع في ان الواجب هل هو الشيء المشروط او مع قطع النظر عن
الاشتراط وانه هل هو الشيء المعتبر فيه الاجماع او الندرة ونسبة الاصل اليهما على السواء مع ان اعتبار
الاشتراط والاجماع يبقى للاتفاق على الشاهد بالترك في يوم الخميس فان قلت وجوب الهبة لا يشترط بتحقق
لوجودها في ضمن الهبة وشرط شيء وشرط لا قلنا التحقق وجودها لا وجوبها واما استصحاب الاشتغال
فيه ان ما علم الاشتغال به هو المشروط ولا يمكن استصحابه لانتفاء الموضوع واما في الجواب الثالث فلان
الجيب يوهم ان ما سيجيء في مسئلة نفي الوجوب من انه يبقى الجنس بانتفاء الفصل الاول والاصل عدم
الثاني يجري هنا ايضا وهو فاسد لان الفصل في المسئلة المذكورة لم يكن محقق الوجود فيمكن نفيه بالاصل وهو
يستلزم نفي الجنس بخلاف ما نحن فيه فان القيد الاخر وهو الزمان الثاني متحقق الوجود ظ وكان من قبيل الفصل والجنس
يعلم تحقق القيد ايضا ضرورة بطلان وجود القيد بدون المقيد ح **فائدتان الاولى** ما ذكره في الوقت جار في
غيره من القيود ايضا كالتمييز والحال والمفعول به وغيرها فلا يتحقق الامر بالمقيد باحدها وجوب في ضمن قيد اخر مع
تعذر الاول فلا يجب كلمة اعمال بالفراغ مع تعذر الاخرين الا بدليل خارجي **الثانية** قيل التعبير بوزن الظن
بثبوت القضاء في كل مرة واجب اذ لا يكاد يوجد في الاحكام ما تعلق به الامر في وقت الا وثبت قضاؤه بتحقق
العيدين والجمعة ونحوها فالظن حكم بان منشأه هو الامر الاول وايضا الالحاق بالاغلب يجب ولكن الحكم بهذا
هذا الظن للاحكام مشكل اقول يمكن منع العلية ايضا فان الواجبات التي لا قضاء لها كثيرة جدا **منهاج**
الاصل عدم وجوب الجزء او استحبابه بعد تعذر الكل او تعسره لعدم الدليل فلا يحكم به الا بدليل خارجي
على الثبوت اي علم ثبوت الحكم للجزء بنفسه ايضا مع قطع النظر عن كونه جزء وقد يقال بالثبوت مشكلا بالاستصحاب
ويقول اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور والكل مركب
جدا كالبناء بسيط كالكتاب عوايد الاداء فلا يحكم بثبوت حكم الكل للجزء بعد تعذر الاخر ومنع علم ثبوت الحكم للجزء
بعد تعذر الاخر مع بنفسه ايضا كوجوب ستر العورة عن الناظر فانه علم حرمة نظره الى كل جزء منها ظ فتعذر ستر
بعض جسد المراة دون بعض وجب بل يمكن القول بصدق العورة على كل جزء وعلى الكل فهي مطلق بالنسبة الى الجميع
والكل من افرادها ومن نظر وجوب ستر ما امكن من العورة في الصلوة بخلاف غسل بعض اعضاء الوضوء اذا لم يمكن
من الجميع او الاستثناء باحد الخبرين ان ظنا انجذب الماء منها او احياء بعض لمنه امر باحياء جميعها او قراءة بعض
دعاء ورد قراءته ضمن امر عام لمن او قام فرادى وجب الاتيان بما امكن جميعا لكونه كل واحد منا طالما لكم من غير كونه كله
تبعا وان كان ههنا بالتبع ولكن غير تعلق الحكم تبعا وكذا الكلام فيما اذا ورد وجوب امور عديدة او استحبابها في فعل
واحد كاستحباب كل من الاستغفار والعفو في الوتر فلا يسقط احدهما بسقوط الاخر لان كلا منهما مستحب مستقل
والاصل عدم الارتباط ومنه الوامر باشياء بالعطف بخلاف الامر بالبعض فلا ثمانية مرة وثمان ركعات خبر ابن الظهر
فالاصل تعذر الكل عدم مشروعية البعض اذا تعذر الجميع ومن يقول بثبوت الحكم للجزء بقول بمشروعيته ومنهم من
تعدى الى الاجزاء العقلية ايضا بل الى الاوصاف والامكنة والازمنة وهو ضعيف جدا **منهاج** قد يقع

الخلاف

الخلاف في ان الامر بالشيء هل هو امر بما لا يتم الا به او لا وعبارة اخرى مقدمة الواجب واجبة ام لا
ولا بد اولا من تقديم مقدمات الاولى مقدمة الواجب اما سبب وهو الذي يلزم من وجوده الوجود
ومن عدمه العدم لذاته او شرط وهو الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ولا
العدم لذاته ويندرج فيه مانع وكل منهما اما شرعي او عقلي او عادي ولهم تقسيمات اخر واعتبارات
اخرى ايضا الثانية الواجب بالنسبة الى مقدماته على قسمين مطلق ومقيد ويطلق عليه المشروط وعرفها
كلامهما بتعريفات مزيفة واقلها انتفاضا ان المطلق ما لم يقيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده من حيث هو
كالحج والمقيد ما قيد وجوبه به وقيد الحيثية في التعريفين للاشارة لجواز اختلاف الواجد بالنسبة الى
مقدماته بالاطلاق والتقييد الثالثة الواجب اما عقلي او شرعي والاول يطلق على ثلثة معان الاول ما كان
تاركه مستحقا للذم عند العقلاء والثاني لا يدرك شيء يحصل شيء اخر الثالث ما لم يكن مقدورا عقلا
بمعنى انه يترتب على تركه محال عقلي كالتوليديات والثاني ما كان وجوبه مستفادا من خطاب الشارع
وهو ينقسم تارة الى النفسي وهو الذي كان متعلقه مقصودا بالذات من دون ملاحظة غيره والغيري
وهو الذي كان متعلقه واجبا لاجل الغير ويسمى ذلك توصليا ايضا وقد يقال بالفرق بينهما والاخرى
اصلي وهو الذي كان مرادا من الخطاب وتعلق به اولا وبالذات وكان هو المراد من سوقه وجعله
او مع شيء اخر وتبعي وهو ان يكون مفهوما من الخطاب المتعلق بشيء اخر من غير تعلقه به بمعنى انه
اذا لاحظ الشيء الذي تعلق به الخطاب الايجابي يحكم بان الامر بايجاده بنفسه او بوجوده المعتبر عند
الامر لا ينفك عن الامر بهذا التابع وثبوت هذا الوجوب لشيء انما يكون لاجل استلزام فعل الماموربه
سواء كان موقوفا عليه او من لوازمه ثم ان الحاكم بهذا اللزوم وبالدلالة التبعية وان كان هو العقل الا
لما كان منشأه في الاحكام الشرعية هو الخطاب الشرعي بسبب الايجاب اليه ويجعل من اقسام الوجوب
الشرعي الرابعة اعلم ان دلالة الخطاب على وجوب شيء تبعا دلالة التزامية ويكون ذلك الوجوب لازما
للوجوب الاصلي المقصود اما لزوما بين الطرفين الاخص ويكون الوجوب التبعي مستفادا بالمعنى الاعم
او غيره بحيث لا يلزم التصريح فيها وتخصيص التبعي بما كان من الثاني خطأ فتخصيصه بالاخير ثم انه يمكن جعل
الدلالة التبعية وعبارة اخرى الالتزامية من اقسام الدلالة اللفظية الوضعية كما فعله المنطقيون للملاحظة
ان فهم اللفظ التبعي والملزوم مدلولية فيها ومن الدلالة العقلية كما فعله الاصوليون والبيانيون باعتبار
ملاحظة ان الحاكم باللزوم هو العقل ثم الاولى لما اشترطوا في الدلالة الالتزامية اللزوم البين بالمعنى
الاخص لا يكون جميع اللوازم عندهم مدلولا التزاميا وما عندهم فلا لم يشترطوا ذلك جعلوا جميع اللوازم
من الدلالات الالتزامية هل الاول يمكن تحقق اللزوم بين معنيين ويكون الدال على احدهما الاعلى الاخر بالالتزام
ويمكن تحقق اللزوم بدون الالتزام وقد يسمى الاول عندهم بالمدلول اللفظي والثاني باللازم المعنوي
وقد يخص المعنوي بغير البين حيث انقوا هذه الدلالة اللفظية لعدم خروجها عن الثالث واشترطوا اللزوم
البين بالمعنى الاخص في الالتزام منها وقد يجيء واما عند البيانيين فلا يمكن اللزوم عن الالتزام واللازم

المعنوي بغير البين ؟

المعنوي عندهم لو اطلق يراد به المتبادل للبين بالمعنى الاخص او المبين ومن هذا يظهر ضعف ما قيل في هذا المقام
من ان كلا من الالتزام اما لفظية او عقلية واللفظية على قسمين اما بين بالمعنى الاخص والمراد به دلالة اللفظ عليه
كونه مقصودا للافظ واما بين بالمعنى الاعم فبعد التامل في الطرفين والنسبة بينهما يعرف كون ذلك مقصودا
المتكلم ايضا بذلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التامل في الخطاب وفي شيء اخر كون ذلك الشيء
لازما مرادا عند المتكلم وان اريد عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا ووجه الفساد اما اولا
فبعدم الالتزام لفظية او عقلية فانه لا كلام في انها لفظية فان الالتزام انما يفهم من اللفظ قطعا وانما الكلام
في انها هل هي لفظية وغيره لم لفظية عقلية وكانه لشبهة عليه من جهة كلام صاحب المعالم حيث قال فيتحقق الدلالة
لفظا واثبت الزرقي معنى فهو ان الالتزام لفظي ومعنوي ولم يعلم انه تبع هنا المتقدمين حيث صرحوا الالتزام
كان ان وجد بينا بالمعنى الاخص ولم يحصل لغيره من اقسام الدلالة وان تحقق الزرقي ولذا قال واثبت الزرقي
لم يقل الدلالة واما ثانيا فجعله البين بالمعنى الاخص مقصودا من الخطاب واما ثالثا فجعله البين بالمعنى الاعم بعد
التامل كان واما رابعا فجعله العقلية بالمعنى الذي ذكره مغايرة للدلالة على اللازم بالمعنى الاعم وجعل احدهما
لفظية مقصودة تبعية دون الاخر مع انه لا فرق بينهما على ما ذكره اصلا الخامسة قد جعل من خواص التبعي
التي يسلم جواز اجتماعه مع الحرام ومن خواص التبعي عدم استحقاق الثواب والعقاب بفعله وتركه وهو فاسد كما مر
السادسة اعلم ان الواجب الذي وقع الخلاف في مقدمته هو الواجب المطلق واما مقدمة المقيد فلا خلاف في عدم
وجوبها بل ادعى بعضهم كونه بديهيا السابعة اعلم ان الوجوب الذي وقع الخلاف فيه هو الشرعي واما العقلي
بمعنى اللابدية فلا نزاع في ثبوته واجمع على عدم الخلاف فيه الاجماع جماعة منهم والذي العلامة والفاضل الجواد
وولده والسيد الصدر بل هو بعينه معنى كونه مقدمة واما بمعنى استحقاق الذم فكذلك ايضا ليس على النزاع هنا
وصرح بعضهم بالاتفاق على ثبوته ايضا بل البداهة وان كان على كلام واما المعنى الاخير فلا شك في عدم ثبوته
ثم الوجوب الشرعي الذي وقع الخلاف فيه هو الوجوب التبعي واما النفسي فلا خلاف في نفيه من حيث كونه مقدمة
على الخلاف التبعي مندوب الاصلي كما صرح به والذي ح ويقدم عليه في التصريح صاحب المعالم والفاضل الجواد
والمحقق الخوانساري وغيرهم ويدل عليه ان انتفاء الاصلي بديهي ظ والعقل حاكم بان معظم العلماء لا يقولون بمثله
سيما مع ادعائهم الضرورة والبداهة فان قلت ثبوت التبعي ايضا بديهي فكيف في نفيه قلنا الفرق ظ فانه لو يذهب
ممن يصغى به الى النفي بل لا يظهر له قائل وفقاء بعضهم وادعاه نادر خلاف البديهي لشهرته لا استبعاد فيه
ويدل ايضا ان عرض المجتهد انما يتعلق بكون الشيء واجبا سواء تعلق الخطاب به اصالة ام لا اذ مقصوده
استنباط حكم الوجوب ولا يختلف الحكم بكونه اصليا او تبعيا لوجوب الاتيان به على التقديرين ولو كان النزاع
في الاصلي لم يكن ذلك لا كالنزاع في ان الوجوب هل هو مستفاد من هذا الدليل او هذا مع الاتفاق على الوجوب
وهل يصلح شاهد مركبة للاداء وجعله من مهمات مسائل الاصول وايضا تفريعاتهم في الفروع فانهم يحكمون بوجوب
شيء لما ثبت من وجوب المقدمة ويفرعون على القول بنفيه ولولا النزاع في نفس الوجوب لما صح ذلك ويدل
على ذلك ادلتهم ايضا فارجع اليها حتى تعرف لك ومنهم من قال بعدم النزاع في ثبوت التبعي واختصاصه على

لمتقدمهم باجتماع الوجوب والحرمة في المقدمات وفيه مضافا الى عدم التصريح عدم الدلالة كما في ان تصريحهم بترتب
الثواب والعقاب على فعل المقدمة وتركها كما يترتبان على التبعي وفيه مضافا الى منع عدم الترتب مع التصريح بالاعم
نادر كما لا يثبت شيء من قول مع جواز اختياره الترتب على التبعي فانه مأخوذ الخلاف فيه وان التبعي مشترك بين اللازم
والمقدمات فلو كان النزاع فيه لوجب ان يفرد الكلام في الاعم وفيه ان اشتراك الشيء مع اخر في ثبوت او لحاقه او
عدمه لا يوجب تشريكهما في البحث سيما مع قلة الفائدة في احدهما كما في اللوازم فانها لكونها مستلزمة عن الواجب
لا يترتب كثير فائدة في البحث عنه على ان ثبوت التبعي في اللوازم اظهر فيكون المقام بالبحث والنظر اولى
من جهة كون النزاع في الوجوب النفسي وفي ترتب العقاب على الترك انفرادا ام اشتراكا لا فيتعين فيها الثامنة
اعلم ان المشهور بين هنا خلافين احدهما ما هو المشهور وهو ان ايجاب الواجب المطلق هل يستلزم ايجاب مقدمته
ام لا مع بقاء المطلق على الاطلاق وثانيهما لا فيه اخاذ وامر مطلق بحسب اللفظ بشيء له مقدمة هل هو مقيد في الواقع
بوجود المقدمة ام مطلق في الواقع ايضا والمعروف ان فيه قولين الاطلاق واقعا مطلقا وهو مذهب الاكثر والاطلاق
بالنسبة الى السبب دون غيره ونسب الى السيد والمجوز عنده هنا هو الخلاف الاول واما الثاني فمنشأه الخلاف
المذاهب اذا عرفت ذلك فالمقدمات فاعلم ان في وجوب المقدمة وعدمه اقوالا الوجوب مطلقا وهو مذهب الاكثر بل عليه
اجماع اصحابنا ونسب الى الاشاعرة وهو في الاجماع ايضا وادعى الضرورة فيه والبداهة المحقق الطوسي في نقد المحصل
والعلامة الدواني في شرح العقائد ونسب العلامة في النهاية الخلاف الى الواقفية والسيد وعدمه كذلك ولم يظهر
له قائل والتفصيل بوجوب الشرط الشرعي دون غيره ذهب اليه ابن الحاجب وان اول كلامه بعض شراح عضده
بما يرجع الى المشهور ونسب الى امام الحرمين ايضا وبوجوب السبب مطلقا دون الشرط ذهب اليه صاحب المعالم والقائل
ونسب العلامة والغزالي الى السيد المرتضى ولكن صاحب المعالم وتبعه من تاخر عنه وقالوا ان كلامه انما هو في
الخلاف على الوجه الثاني وكلامه في الذريعة وان كان محتملا للوجهين الا ان بعد ملاحظة ما ذكره في المسائل يعلم
الامر كما ذهب صاحب المعالم كما بيناه مفصلا في شرح التجريد والحق هو الاول لوجوه الاول انا نعلم قطعا انا اذا
تعلقت ارادتنا الحتمية بوجود شيء ونعلم انه لا طريق الى ايجاده الا بايجاد شيء معين لتعلقت ارادتنا الحتمية
بايجاد ذلك الشيء البتة وهذا بديهي بعد ملاحظة الطرفين وكذا نعلم ان من طلب شيئا حتما او تعلق خطابه الايجابي
به بطلب ما يتوقف عليه ذلك هذا اجمالا او تفصيلا ولا اظنك في مرية من هذا بعد تصور تعلق الخطاب الايجابي
والطلب الحتمي بشيء وتصور تعلقها بما يتوقف عليه تصورا جيدا عن العوارض والغواشي الغريبة وخاليا عن
اعوجاج الذهن وفساد السليقة وكيف يتصور من عاقل المنع من نزول شيء وعدم الرضا به مع تجويز ترك
ما يستلزم تركه تركه بالجملة هذا امر بديهي لا يمكن ان ينكر وما اظن احدا انكره ولو كان فانما هو الوجوب
الاصلي دون التبعي فانه مما لا يقبل المنكرين ولو طلب آمر ان شيئا بالنار تطلب دفعها عليه وان لم يصرح
به ولو قلت ما الحاجة نسبتك الى المغالطة وقلة العقل بل صرح بعض المحققين بانه لو قال الامر الملك
سلك الشيء الفلاني ولا الملك مقدمة له لكان مناقضا ومنزلة ان يقول الملك سلك الفعل ولا الملك فهذا
كان كل شيء ظاهر فيما نظر في حق الحكيم المطلق والعالم بجزئيات الامور ومما ينبهك على بداهة ان كل

احدا اذا طلب منه فعل ما يفعله في مقدماته بلا تامل ومن غير تصور عدمه ووجوبه او احتماله ومن
قوي سابر شدائد اليها انك لو امرت عبدك باحضار طبيب من بلد سافر سريع يوم المرض مضيق
وقت علاجه بحيث يرده احضاره غدا هل لا يرى حركته ومشيته الان وهل لا ينتظر ذلك ولو راى
بعد عين نصف يوم فاعدا في بيت ظن انه من غير تمثال السافرة هل لا تقول له لم ما شدت ولا تنهره
ولا اراد ترك الحركة الى الشيء والحركة فما هذا الانتظار ولاي جهة ذلك الانتظار والعقاب مع انه لم يترك الا
مقدمات المامور به فان قلت ذلك لاستلزامه ترك المامور به قلنا ليس مرادنا وجوبها النفسي بل نقول
ايضا بانه لذلك لاستلزامها المراد كونها مطلوبة جما لاي جهة كان الثاني قد العرف فتصريح
اهله بذلك بيانه انه ترى انه اذا امر السلطان امير امع عسكره بفتح حصن معين يقولون ان السلطان
امر الامير بالذهاب والحركة الى الحصن الفلاني واذا امر باحراق دار يقولون انه امر بايقاد النار
على دار فلان مع ان الذهاب والايقاد ليسا الا مقدمتين للفتح والاحراق الثالث ما اشار اليه
في ذيل الدليل الاول وهو انه لا شك ان العقلاء يذمون العبد بترك مقدمة ما امر به سيده الموجب لترك
ما امر لو اعتذر لترك ما امر به بترك المقدمة فاذا امره بالكون على السطح فتركه فلم يقدر عليه فاعتذر
ما نصبت السلم يذم على ترك نصبه ثانيا وفي لم ما نصبته وهذا ذم على ترك نفس المقدمة لا يمكن ارجاعها
الى الذم على ترك ذي المقدمة بل احد الوجوه التي ذكروها الا ترى في المثال المتقدم يقال له حين
نصف يوم لم ما شدت ولا تقل لم ما احضرت الطبيب ولم قلت لك انت الغفلة واذا كان
الذم على ترك المقدمة مستقيما فالوجه في ارجاعه الى غيره واذا امرت عبدك باحضار شيء من
السوق لضيف لك في الليل ولم يمكن احضاره الا بالدراهم الذي عنده وليس لك عنها ولا حيلة لك
ولا له الى تحصيل ما تصرفه للضيف الا بهذه الدراهم فاسمها العبد فباحضر الليل هل لا تعاقبه ولا تذمه
مع انه لم يرتكب بعد وقت ذي المقدمة والجملة الامر واضح جدا والخامس ان ترك المقدمة مستلزم
لترك الواجب وعلة الفعل قبيح فيكون حراما فيكون فعلها واجبا والخامس انها لو لم تجب لزم ان
لا يتحقق عصيان بترك واجب لانه اذا امر احد بواجب له مقدمات في زمان امكن فيه وجود المقدمات
وعدمها فاما يريد الاتيان بالواجب على كل من تقديري الوجود والعدم فيكون امره في وقت قرائن
المقدمة فاعل فان عدمت فافعل واما يريد على تقدير الوجود والاول يستلزم التكليف بالاطاق
فثبت الثاني فيكون الوجوب مقيدا بحضور المقدمة فلا يكون تاركها حين تركها عاصيا ولما كان التالي
عدم وجوب المقدمة فلا يعصي بتركها ايضا ولا شك ان كل واجب له مقدمة ولو بمجرد الارادة فلا
يجب شيء من المقدمات في عدم تحقق واجب يعصي بتركه واورد عليه بان قوله اما يريد الاتيان على كل
من التقديرين اما ان يريد ان الايجاب لا يترتب على شرط وجود المقدمة ولا عدمها فمختار انه كذلك ولكنه
لا يستلزم تكليفا بما لا يطاق او يريد ان المامور به الاتيان به مقارنا للمقدمة او عدمها فممنوع ان
المراد الاتيان به مقارنا للمقدمة وبمجرد ذلك لا يظهر لزوم تقييد الوجوب ولا وجوب المقدمة وايضا

الانظر ان يقال اذا اخبر احد انه اشترى اللحم غدا من السوق ان يمكن لا يكذب بعدم الاشتراء في الغد اذا لم يدخل
السوق لانه اما ان يشتريه على اي تقدير دخل السوق ام لا او يشتريه على تقدير الدخول والاول محال فليس بكاذب
فتعين الثاني وصار الكلام بمنزلة اشتري اللحم ان دخل السوق فيلزم ان لا يكذب بعدم الاشتراء ان لم يدخل السوق
وفيه ان المراد الاخبار وصحة الاتيان به مقارنا للمقدمة ليس الا الامر به والمقدمة ولكان مكابرة فان الامر
بالاتيان بشيء مقارنا لامر اخر مجمل احدهما قرينا للاخر وهو امر ايجادهما معا واما ما ذكر من المثال فيمكن ان يحمل
اشتري اللحم غدا من السوق اي اعتقد واشتريه فاذا لم يشتر على تقدير عدم الدخول يكذب لعدم الدخول بالفرض
ولعدم الاشتراء بالذات وان قلت بمثله فيما نحن فيه يكون اعترافا بوجوب المقدمة السادس انها لو لم تجب
لكان كل من تركها وفعلها جائزا مع الامر بذي المقدمة في الحالين وكونه مامورا به فيهما فقط ويلزم كون الفعل
صحيحا مع ترك مقدمته وهو خلاف الفرض ولكن هذا الدليل يختص ببعض المقدمات الذي يمكن الاتيان بالفعل
بدونه كالتطهر الشرعي على القول بوضع الاسماء للاعم والايراد على الكل بان الظ اشارات الوجوب الاصلي الاثم
على الترك وغاية ما يفيده العقل والنحوي والا لان الظ ليس الا الوجوب اي الطلب بالحتمية لانه هو المتبادر
الفروع فانها مترتبة على وجوبها واي فائدة في كونه اصليا او لا فان الواجب لا يجوز تركه اصليا كان ام تبعيا
واما ترتب الاثم والعقاب فهو امر اخر سوى الوجوب وابعد من تالي الوجوب لا يلزم تحقق امر الاثم والعقاب مع انا نقول
باستلزام مطلقها كما يأتي واما العقل فان اريد بان العقل بعد التامل في ايجاب ذي المقدمة يحكم بوجوبها
فممنوع وكيف يحكم بالوجوب الشرعي اي الطلب بالشارع وان اريد بان الثابت منها الفتح العقلي على الترك فمع
انه لا يختص بذلك يكون في الظ لاستلزام العقل بهذا الحكم الشرعي وقد يستدل على الظ بوجوه اخر غير تامة
مثل انه لا وجوب المقدمة لزم التكليف بالمحال او خروج الواجب عن وجوبه ولزم انتفاء وجوب التوصل الى الواجب
ولوجود المدح والذم على فعلها وتركها وغير ذلك مما ذكره مع توضيح وتفصيل ورده مما لا مزيد عليه في الشرح
احتج النافون بوجوه منها انها لو وجبت لزم صحة شبهة الكعبي لانها انما تدفع بنفي وجوب المقدمة والجواب منع
انحصار وجه الدفع فيه كما يأتي ومنها انها لو وجبت لكان تاركها انما يتركها ايضا مع انه ليس باثم اذ لا شك
ان تارك تحصيل الماء عند الامر بالكتابة اثم واحد وهو ليس على تركه وترك الكتابة بعده ترتب اثم
واحد على واجبين والكتابة واجبة فيكون على تركها فلا يكون على تركه فلا يكون واجبا وواجب عند جميع علماء
الناس على تركها بل نقل والذي العلامة رح في التحرير دعوى بعضهم الاجماع على الناس قوله ليس الا اثم واحد
ح قلنا اولا حكم المقدمة حكم الاجزاء اذا ترك الكل فان قلت يترتب على ترك كل جزء اثم نقول
بمثله في المقدمة وكلما نقول في المقدمة نقول بمثله فيه وان قلت انه لا يترتب عليه اثم صلحه بل هو واحد
مترتب على ترك الكل نقول له فيها ايضا ولا يلزم منه نفي وجوبها كما في الجزء فان قلت نحن نقول ان كل
جزء وحده ليس بواجب بل يجب ان يوتى به مع ساير الاجزاء فلا يلزم ان يترتب على تركه اثم صلحه فاذا
ترك جزء واحد جاء على الكل لعدم تحققه لا على هذا الجزء وحده قلنا يجري مثله في المقدمة ايضا
وثانيا بالحل وهو ان الاثم فيهما واحد وترتبه على ترك الفعل بالذات والمقدمة بالعرض على نحو وجوبها

بمعنى انه ليس لاجل ذاته بل لاجل ترك الفعل فيعاقب تاركها على انه لم يتركه ولا يترك ما يوجب تركه تركه فان قيل
لو كان على تركها اثم لذم العقلاء عليه ايضا مع انه لا يذم عليه فلا يقال لتارك الحج لم تركت فلم الطريق ولم
تركت الخطوة الاولى والثانية وهكذا قلنا بعدا لتفرط الاجزاء ان عدم ذم العقلاء عليه مم فانا نقول
لو تخلف عن قافلة الحج لم يذهب معهم والذم الذي يصدر على ترك الفعل ظاهر ليس مضمونا به بل هو على التركيب
مما يخصه ظاهرا على ترك الفعل لكونه مقصودا بالذات ولذا لو ذم احد تارك الفعل فاعتذر بترك المقدمة يستهزئ
به ويقول له ان اقول لم تركت المقدمة ايضا الا ترى انه اذا قيل لتارك الحج لم ما حججت العام فاعتذر بان ما قطعت
الطريق بين له ما قطعته وتدعى بحساب ايضا مع ايجاب عدم التاثيم لعدم الوجوب وانما هو ترك الواجب الاصلي
واما التعري فايجابه لترتب الاعلام على تركه غير معلوم وغير ان استحقاق الذم والاثم مترتب على العصيان
لانه لغة عقلا وشرعا وعرفا وهو يتحقق بترك المامور به ومخالفته من غير اختصاص بالمامور به الاصلي
ولا مدخلية لكيفية الطلب في ذلك بالضرورة والتمسك باصالة عدم الاثم والعقاب واه لا يليق فعلى هذا
لو اتى بالمقدمة فقط يلزم ان يكون اثمه وعقابه قبل ان تاركها معا لا تاصل مع انا لو قلنا بما اثبتنا سابقا
ان المقدمة المطلوبة هي التي تكون مع الفعل لا وحدها ومنها انها لو وجبت لامتنع التصريح بعدم التالي
نظ بيان الملازمة ان المراد بوجوبها انه يلزم من وجوبها طلبها مع عدمه لاشتمال الكلام على معنى
ولزوم نقيضه واما بطلان التالي فلصحة ان يقال اوجبت عليك الحج من غير ايجاب بنظم الطريق والجواب
ان لجواز التصريح من العارف بالتوقف ثم من غيره غير مفيد ومنها انها لو وجبت لكان مع مطلق ترك
التالي نظ اذ لا طلب الا بالخطاب والخطاب لم يتعلق بها وجوابه ان اريد انه لم يتعلق بها مطلقا
مع تحقق مر ولكن توقف الطلب عليه مم وان اريد انه لم يتعلق بها مطلقا فهو ثم ومنها انها لو وجبت لتقدم
الامر ايجابها مع انا قد نامر بشيء مع ذهولنا عما يتوقف عليه فضلا عن ايجابه وجوابه ان تعقل اللوازم غير
لازم كما في دلالة الاشارة مع انه قد يتاخر فيه حاصل ومنها انها لو وجبت لوجب نيتها وهو باطل اجماعا وجوابه
منع وجوب النية في كل واجب وانما هو فيما يقصد به القربة وفي التوصل وكالطهارة لا يجب في غسل الاخباث
ورد الودائع ومنها ان الاصل عدم وجوبها واتحاد متعلق الحكم وجوابه ان الاصل يقطع مع عدم الدليل
ومنها انها لو وجبت لزم ان يكون التارك للوضوء اذا كان على ثاني الفجر قاطعا بانه تاركه اذا كان بعيدا
منه وجوابه مضافا الى المعارضة بلزوم رسائر ما فيها الى الرهب مع انه باطل والى امكان التزام الاطلاق انه لا
كان العقاب هنا لاجل ترك الوضوء وما عليه العقاب بالذات واحد فيهما فلا يلزم التفاوت ومنها
انه لا تقتضي لوجوبها سوى الامر بذي المقدمة وهو لا يدل عليه بشيء من الدلالات اما تاخير الالتزام فظ واما
فلانتفاء اللزوم البين واما نوع فهو ايضا منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يتبين بعد ملاحظة الخطاب و
المقدمة والنسبة بينهما ان هنا ان خطابين وتكليفين ولذلك يحكم العرف بان من اتى بالمامور به امتثالا
امتثالا واحدا وان اتى بما لا يصح من مقدماته وجوابه منع اشتراط اللزوم البين في الدلالة الالتزامية
واشتراطه على اصطلاح اهل الميزان غير ضائر ووجود العين البين كما مر بل لا يبعد منع انتفاء اللزوم

البين

البين وان اتفق المعنى الاخص واما قوله اذ لا يتحقق الخ فيه ان الالتزام لا يستدعي اللزوم من الخطاب واللازم
بل بينه وبين مدلول الخطاب واللازم هنا وجوب المقدمة والملزوم وجوب ذيها ولا شك ان بعد ملاحظة
لا يحكم بالتلازم بينهما ولا يجب ان يتوقف صحة خطابين او تكليفين واما حكم العرف بالامتثال الواحد فلان
الظ بالذات هنا امر واحد واما الفصلان فاقتصر انه لا يستدل على اثبات الجزء الاثباتي ولعدم كونه
ضابطا التالي لان ثبوت الشيء لا ينفي غيره لا حاجة الى ذكر دليلها مع انه ايضا غير لازم وان اريد تحقيقه فاصح
الى الشرح **فوائد الاولى** اعلم ان ما ذكر انما هو ما يتعلق بالخلاف الاول من الخلافين المذكورين في
المقدمة الثانية واما الخلاف الثاني فاصله كما مر في الاشارة البدائية اذا ورد امر مطلق بحسب اللفظ معلق
بشيء له مقدمة هل التكليف به مقيد بوجودها في الواجب او بعبارة اخرى الامر المطلق هل هو حقيقة في
الواجب المطلق او غيره فالاول وهو الحق مذهب الاكثر وهو حمل الوجوب على الاطلاق مطلقا والثاني مذهب
السيد وهو الاطلاق بالنسبة الى السبب واحتمال التقييد بالنسبة الى غيره ولازمه عدم وجوب تحصيل مقدمة
الشاذ واصالة عدم التقييد ودفع العقاب العبد الشارب لسقي مولاه اذا طلبه منه بعد الاسقي وكان موقوفا على
الشيء فتركه مع القدرة عليه احتج السيد بان الالفاظ الدالة على الايجاب مشتملة تارة في الوجوب المقيد والاخرى
في المطلق والاصل في الاستعمال الحقيقة فالكل فيه على احدهما لا يحمل عليه لكن الوجوب على تقدير تحقق المقدمة لازم
على التقديرين فيكون اسبق وعند عدمها مشكوك فيه فيبقى على الاصل ولكن السبب خرج بالدليل وهو انه يمكن ارادته
وجوب الشيء باتفاق وجود شرطه ولا يمكن تقييده باتفاق وجود سببه لاستلزام السبب فالتقييد به يستلزم
التكليف بايجاد الموجود وهو غير جائز وجوابه منع اصالة الحقيقة لتعدد المستعمل فيه مع انه لو تم هذا لزم ان لا يحكم
بالوجوب على تقدير وجود المقدمة ايضا اذ كما ان الواجب بالنسبة الى مقدمته فكذلك بالنسبة الى غيرها ايضا
فلما كان شرطا لشيء اخر يرى مقدمته والاصل براءة الذمة فتامل **الثانية** قال والذي يدل على
ان التقييد بحكم وجوب بالمقدمة مطلقا والتطفل في بعض الموارد بنص او مارجوا قوي وفيه انه قد عرفت ان وجوب المقدمة
وجوب التزامي باللزوم العقلي ولا يجوز التخلف في اللوازم العقلية بل لو جاز التخلف لما توقف من ادلة الوجوب
لجاز نظيره التصريح بوجوب ذي المقدمة وعدم وجوب مقدمته مع انه طالب ذلك صحيح فيجوز ان يكون الحوالة على ورود نص دليل
دليل على نفي وجوب مقدمته بدليل على عدم وجوب تحصيل الماء وقوت الصلاة بهذا التبليغ ثم انه قد مثل في الحاشية
لورود التطفل بالحج البلدي قال كما في عدم وجوب الحج البلدي والاكتفاء بالبقائي ولا يخفى ان عدم وجوب البلدي
ليس من باب تخلف وجوب المقدمة لان الحج من البلد ليس مقدمة لقضاء الحج من البيت حتى يجب لذلك ووجوب المقدمة
على البيت لا يوجب قضائها عنه لانه ليس الا امر جديد **الثالثة** قال قدس سره بعد بيان حكم ما يتوقف
عليه الواجب وقس عليه مقدمات احوال الثلثة اي الحرام والمندوب والمكروه خلافا واختلالا واحتجاجا ما نصه
اقول لا يخفى ان ما ذكر مطرد بالنسبة الى مقدمة المندوب صحيح لا غبار عليه واما قياس مقدمة المكروه والحرام عليه
فلا وجه له لان الخلاف وكذا الاحتجاج ولا الاختيار اذ لا يقول احد بكون شرط الحرام حراما ولا شرط المكروه

مكروها وشيء من الادلة المتقدمة لا يدل على حرمة مقدمة الحرام وكراهة مقدمة المكروه اذا كانت شرطا
نعم اذا كانت سببا يكون حراما او مكروها لان السبب الخ وجوده وضرورة الفعل حاكمة
بان من يكره وجود الشيء ويعتقد يكره ما يلزم من وجوده وجوده ويعتقد فان من يتجرع الحرارة
ثوب يتجرع عن دخول النار عليه واكثر الادلة المتقدمة جارية فيه **الرابعة** اذا كانت مقدمة الواجب
منهيا عنها فوقع فعل الجميع كان مثلا وسيأتي في بحث اجتماع الامر والنهي ان ذلك يجوز لكون المقدمة
واجبا من اما مطلقا وهم على اجل كون وجوبها مقيدا بما اذا وقعت الواحد عليه فاذا امتنع عن
اخر فلا يكون مقدمة الاول فيهم منه ان المقدمة الواجبة عليه هو حينئذ تلك المقدمة فهو لو توصل بها الى
يكون عاصيا من اجل تلك المقدمة مطيعا للامر بذي المقدمة وليس ذلك من باب اجتماع الامر والنهي
لان المامور به من باب المقدمة هو غيرها ولكن سقط بها وجوب الغير لعدم توقف الفعل عليه ح نعم فلو كانت
المقدمة محرمة في تلك الحرمة يجب القول بعدم تحقق الامتثال المامور به كما يأتي في محله وهذا هو الحق الحرام
قال الماتن صحة الوضوء عن اواني الذهب والفضة مع عدم الانحصار فيها وبطلانه مع الانحصار ولا يخفى ان عدم
المنافاة بين الاطاعة والعصيان المذكورين من عدم الانحصار انما هو اذا لم يكن وجود ذي المقدمة و
المقدمة بايجاد واحد كالفرد والصلاة والا فحكم الانحصار كما يأتي **الخامسة** قيل الظاهر ان الكلام
في دلالة الواجب على حرمة كالكلام في سائر مقدماته اقول لا يخفى ان يشك في كون وجوبه تبعيا او تعليليا
وجعله اصليا لكونه تقديريا واضافيا لان المفروض ان هذا الشيء من الواجب ان وجوبه تبعي او تعليلي
ولكن بينهما فرق من جهة امر اخر وهو ان المقدمة بالمقدمة الحرمة تحقق الامتثال بعدم الانحصار بخلاف
الحرمة فان الاتيان بالمحرم المقدمة يبطل الكل مطلقا والسر فيه ان المركب من الجزء المحرم يحرم الكل لان
حيث ان المحرم مدخلية في حقيقة الكل فلا يكون المقدمة **السادسة** كما يجب تحصيل مقدمة الواجب المطلق اذا كان
تحصيله مقدورا كذلك يجب ابقاؤها اذا كانت موجودة بل وكذا ابقاء المقدمة على تحصيلها فلا يجوز ابقاؤها
كما تقرر الاقتدار عليها اذا علم حصولها لا حصول الفرع عليها ربما يأتي الوجوب ويدل عليها ما ذكرنا اكثر مما
تقدم سيما الفقه الحرمة وعلامة الفقهاء الذين على ذلك مفهوما من الخطاب في المقدمة ولا فرق في ذلك
بين قبل دخول وقت المقدمة وبعده فلا يجوز اهراق الماء لمن يعلم انه لا يقدر عليه وقت الصلاة ولا يبيعه وكذا
اتلاف المال وبيعه وهبته لمن عليه دين مستغرق وكذلك مقدمة الواجب المقيد بعد حصولها وتعلق الوجوب
عليها فلا يجوز الاتلاف بالاستطاعة بعد استقرار الحج في الذمة **سابع** المباح غير لازم به
والاجماع خلافا للكعبي فانه قال بوجوبه بمعنى ان هذه الامور التي يعتقدون الحسن فيها ليست مباحة والحاصل انه ينفي
المباح لان كل ما يظن انه مباح اما ترك الحرام او مقدمته وايهما كان يكون واجبا واجيب بمنع كون فعل المباح مقدمة
الحرام وهو اما مقدمة كليا لان علة عدم الشيء هو عدم العلة التامة ومن اجزائها عدم المانع ووجود الشيء
فعدم الحرام يمكن ان يكون مستندا الى عدم الاول وهو فعل المباح او الى عدم الثاني وهو عدم الضد والشيء
في صورة لم يتحقق تصور الزنا مثلا او الشرب اليه لم يحتج في تحصيل تركه الى ان يحصل المانع فح يكون المباح مباحا

اذ يحصل

اذ يحصل ترك الحرام حيث لم يحدث بصورة لو الشرب اليه او الارادة وح فاشتغاله بمباح اولى
من جهة امر من لوازم الوجود لا من جهة توقف ترك الحرام عليه اذ لو فرض عدم الاشتغال به كان ترك
الحرام باقيا على حاله من جهة عدم الشرط على ان لزوم الاشتغال به ايضا ثم اما ان قلنا ببقاء الاكوان
وعدم احتياج الباقي الى المؤثر فظ وما قيل من ان الكون الباقي وان لم يحتج التاثير فيه من صفة الاثر
فيه ان بعد عدم التاثير فيه من الكلية لا يعني لتوسيفه باحكام فضلا واما ان قلنا بعدم بقاء الاكوان
مع ان من البين ان الكون لازم للجسم فيجدد الاكوان بحسب تجدد الازمان وكل تجدد يحتاج الى مؤثر ايقاعا
او قلنا باحتياج الباقي الى المؤثر فلان وجوب استناد عدم الكون او ابقائه الى عدم لازم فلا يلزم ان يكون الكلية
عدم المؤثر فيكون خلوا عن كل فعل والحاصل ان ترك الحرام اما مع عدم الضد والشرب ايضا فلا الاول
فلا اشكال في ان الترك والثاني وان وجب ولكنه غير الكلية التي ادعاها الكعبي والجمهور ايضا لا يتكون
واورد على هذا الجواب بوجهين احدهما انه على هذا يتوقف الترك على عدم الشرب او احد الاضداد وذلك
لا ينافي الوجوب التخييري غاية الامر انه يرجع الى الترك والجواب عنه انا نمنع الزيادة لكون انتفاء الشرب عين
عدم ورد بل يكون وجوب المباح تخييريا مقيدا وهو مسلم وفيه انه لا شك ان الوجوب التخييري كالتعيين بل
جميع الاحكام المختصة يتوقف على كون الفعل مقدورا فلا يمكن ان يكون ما ليس باختيار المكلف فرد من التخييري
ولا شك ايضا ان الالتفات والشرب ليسا بمقدورين بل كذا الفكر والارادة في كثير من الاوقات فلا يمكن
كون انتفائها احد ابدال التخيير وبان التردد بين المقدور وغير لا يضر في التخيير كما ترى وان كان غير
مقدمة لواجب يكون بالنسبة اليه مقيدا ولو كانت مقدمة احد الامرين مقدورا وغير مقدور يحتمل الاطلاق
والتقييد فان كان مطلقا فيكون المقدورة واجبة بشرط انتفاء غير المقدورة اذ مع وجوده لا يكون المقدور
لانه الواجب ابدا وما نحن فيه من ذلك القبيل كما لا يخفى فان ترك وجوب المباح حين اجتماع جميع شروط فعل
الحرام ولا ضد فيه والقول بوجوب المقدمة مطلقا وكون غيرها مسقطا له لا وجه له فانه انما يكون فيما ثبت
وجوبه المطلق وقد اجاب ايضا بان اللازم كون فعل الضد فرد التخييري اولا الامر ولكن بعد تحقق عدم الشرب
يترتب عليه ترك الحرام الواجب ولا يتوقف ح على شيء اخر من فعل الاضداد فيكون ح مباحا وهذا
على فرض كل واجب تخييري فان بعد وجود احد فرديه يكون الاخر مباحا صرفا وكون المباحات واجبة بهذا
المعنى اي سلاحيتها لكونها من افراد التخييري وقت لا مضرة فيه اصلا كما قد يصير واجبة ايضا وفيه ان هذا انما
يتم لو لم يكن التكليف بترك الحرام مستمرا في جميع الاوقات حتى لا يتم التكليف بمقدمة الترك باحد الامرين فانه
ح ينقطع وجوب المقدمة المشتركة بتحقق احدهما كما في خصال الكفارة واما حين فيه ليس من هذا القبيل بل امرين قيل ما
اذا فرض وجوب احد الخصال في جميع الاوقات فانه لا شك في ان موقع بعضها في ان لا يصير الباقي مباحا اذ قيل ان
الاول الاول الواجب فيه احد الخصال وبعد تمامه والاتيان باحدها لا تكليف فيه اصلا الثاني فلا وجوب
لا الباقي واما الاول الاخر فيجب فيه احد الامرين وثانيها ان لازمه وجوب فعل الضد حين اجتماع شرائط الحرام وترتب
ترك على فعل ضده وهو ايضا يتوقف عليه لان الاضداد متلازمة فيلزم الدور واجيب عنه بوجوه غير تامة والصحيح

والصحيح في جوابه ما الى انه مشترك بل ورده على الكعبي الظهور منع توقف ترك الحرام على فعل ضده وانما يتوقف
على عدم علة التاركية كما هو المقرر من ان عدم العلة علة العدم فان قيل عدم المانع من اجزاء العلة التامة وعدم
المركب يحصل بعدم جميع اجزائه وقد يجتمع جميع اجزاء العلة سوى عدم المانع غير مسلم لان من اجزاء الاجماع وهي
جزء اخير العلة التامة فيجتمع فتحقق اذا هذه جزء فاذا كان عدم المانع متقدما اي وجد يكون الاجماع ايضا متقدما
قطعا فلا يتوقف العدم على خصوص انتفاء عدم المانع فان قيل اذا اجتمع جميع الاجزاء سوى الاجماع وعدم
المانع فلم يستند العدم الى الاول ولم لا يجوز استناده الى الثاني قلنا عدم المركب يستند الى السابق من الاعدام
ولا شك ان عدم الاجماع سابق على جميع الاعدام لانه نقيض عدمه وعدمه حدوث وجوده ما لم يحدث وجوده الثاني
فان قيل يمكن فرض كون المكلف على حال لو لم يشتغل بفعل المباح مثلا يمكن شرعا فعل الحرام من غير فعل الضد
الاجماع فيكون عدم الاجماع موقوفا على فعل الضد وترك الحرام موقوف على عدم الاجماع فيتوقف على فعل الضد
لان المتوقف على المتوقف على شيء متوقف على ذلك الشيء فلزم الدور قلنا ترك الحرام الذي يتوقف على وجود المانع
ح هو تركه في الزمان الاول لزمان وجود المانع والذي يتوقف عليه وجود المانع هو تركه في زمان وجود المانع
لان جزء علة الشيء هو عدم ما نعه في زمان حدوثه لا بعده فلا دور ولكن لا يخفى ان دفع الدور بذلك وان كان
صحيحا الا انه مخالف لمقتضى اصل الجواب من تسليم توقف ترك الحرام على فعل الضد فالصواب الجواب
عن اصل الشبهة بذلك فانه كان يجب دفعها ويمكن ان يجاب عن اصل الشبهة بمنع وجوب ترك الحرام في جميع
الاوقات حتى يجب مقدمته لان الوجوب تكليف وهو فرع القدرة وترك الحرام وقد لا يكون مقدورا لاجل انتفاء
شرائط فعله وعدم تمكن المكلف من تحصيلها بالنسبة الى افعال بعض الجوارح ح يكون ما يصدر عن هذه
الجوارح من الافعال باسرها فانه اذا كان احد في ليلة ظلماء محبوسا في قعر بيت في فلاة لم يكن هناك غيره
فانه لا شك انه لم يكلف ح بترك النظر الى الاجنبية فيكون اطباق العينين وفتحهما باسرهما وقس عليه اشباهه
بل نقول بعدم القدرة مع عدم الشرائط من القصد والشرق الاخفاء من شرائط الغير المقدورة ومن هذا يظهر الجواب
عن حجة اخرى مذكورة للكعبي وهي ان ترك الحرام لا بد وان يكون مع فعل من الافعال فيكون لازما له غير منفك عنه
ومتى اختلاف اللازمين يوجب الحكم بوجوبهما معا وهو باطل وانما هو عند اجتماع شرائطه فلا يكون
فعل من الافعال واجبا وانما مع ان اختلاف اللازمين انما هو اذا كان اللازمان بالعلية او المعلولية لعلة
واحدة واما بدونها فلا يمتنع والحاصل انه فرق بين لازم الشيء وبين ما معه معية ساذجة على سبيل المصاحبة
الاتفاقية من دون علاقة لزومية وقد اجيب عن الشبهة الكعبية بوجوه اخر من غير لا نامة تعد ذكرها فلذا

الاول ان قيل المختار عند الاكثر ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن اضداده الخاصة فيلزم من ترك جميع
اضداده المباحة وقد الزم ذلك وفرعوا عليه احكاما وما ذكره الكعبي لا يلزم منه الا وجوب مباح ما فاي مانع
من القائل به قلنا السبب ان الاوامر المتعلقة بالافعال الوجودية الصادرة عن الجوارح ليس على حد النواهي فانه
لا فعل وجودي صادر عن احدها يكون متعلقا للامر في جميع الاحوال فلا يلزم منه انتفاء المباح واما خلاف ما
ذكره الكعبي فانه يستلزم انتفاء المباح بالكلية ولكونه مخالفا للاجماع بل الضرورة فاشتهر عنه كذا ذكره الشارح

العلامة في بعض فوائده **الثانية** قيل قد وقع في كلام الفقهاء عدة من المندوبات باسرها من الكبائر
بان يوجب ندبه ما يكون كل مندوب من افراد الواجب المخير واجب عند وجود مندوبه والصواب ان يجاب
انه لا شك انه اذا اتى باحد افراد المخير يكون الباقي على ما كان عليه قبل الوجوب من الاباحة او الاستحباب اذ
لم يكن الوجوب مستمرا على هذا نقول ان اللازم من حرمة ترك جميع المندوبات ان لا يصير عند مندوب واحد
يكون المندوب بالنسبة اليه واجبا تخييريا واذا فعل مندوبا يسقط عنه الوجوب ويكون الباقي مندوبا فاذا فعل جميع
المندوب لم يبق مندوب وهذا مع ما فيه من الغرابة يستهجن في تمام عمره نادر جدا بل غير متحقق فلا اشكال وقد اورد مثل ذلك الاشكال
على جماعة من فضلاء جميع المذهبات من الكبائر والجواب الجواب **منها** اختلف في جواز تعلق الامر
والنهي بعبادة لغرض جواز اجتماع حكمين من الاحكام الخمسة في شيء واحد شخصي من جهتين منهما عنوان
من وجه بعد اتفاقهم على الجواز في الواحد النوعي لتباين الفردين منه والاستناد في الشخصي من جهتين واحدة الجهتين
خلافيتين من الجانبين لكونه تكليفا بالمحال بل تكليفا بالمحال لا ولا منه بعض المجوزين له كما قيل وان كان قد كلام
مذهب اكثر علمائنا الى الامتناع بل ادعى عليه الاجماع جماعة منهم العلامة في النهج والقاضي في احقاق الحق
السيد عميد الدين والذي العلامة رح وصاحبا المعالم والمدارك بل كلام الاخير صريح في دعوى البداهة
ووافقه عليها بعض من تاخر عنه وقال بعض شايخنا والظاهر من الشيعة اتفاقهم كالعامة وما فهم من
الاشاعرة المتاخرين والرازي على استاد انه والظاهر من شيخ الدين في بحث تداخل الاغسال الجواز نعم
بعض فاضل عصرنا بل اكثر الخلاف الى الفضل والسيد الذي يعد من المتقدمين وجمع المتاخرين وهو عجز عن
الصدق بانه ان كلام الفضل الذي توهم منه ذلك هو ما نقله الكليني في كتاب الطلاق عند الدال على صحة
الصلاة في الدار المغصوبة وهذا الكلام يحتمل ان يجب توهم جواز الاجتماع اذ ليس في كلامه ما يوهم غيره وكذا
لما علم ذلك انه لان الحكم بصحة الصلاة مع النهي عن التصرف في المكان المغصوب انما يكون لواحد من الامور الستة
جواز اجتماع الامر والنهي وجعل الكون خارجا عن الصلاة غير مامور به بالامر بالصلاة اي فيه من تبعيضه
جعله من مندوبات الجسم ولذا نص صريح بذلك جمع من اصحابنا منهم المحقق في المعتبر وشيخنا البهائي
في حبل المتين او عدم تعلق النهي بهذا الفرد من التصرف في المغصوب وهو الذي تملك به السيد او عدم تعلق
الامر بالافراد وكونها مقدمات وزعم عدم وجوب المقدمة او زعم وجوبها مع تجويز اجتماع الواجب والحرام
مع الحرام ومع القول بكون غير الواجب من الافراد مسقطا لوجوب المقدمة واذا جاز ان يكون الحكم الصحة لكل
واحد من تلك الوجوه فمن اين علم ان حكم الفضل الاول من كلامه ظاهر في انه الثاني واما كلام السيد فانه
توهم ما ذكره قدس سره من الذي يتجه حيث قال وقد يجاب ان تمنع من الكلف جميع انما الحرام على وجه ويحصل على وجه
اخر وعلى هذا الوجه يصح القول بان من دخل ذبح غنم على سبيل الغصب له الخروج بنية القطع وليس له التصرف
بنية الفساد وكل من قصد على حد ذبحه اذا كان انفصاله ولم كفقوه وكل الجامع ذاتيا له الحركة بنية الظلم
وليس له الحركة على وجه اخر قال في موضع اخر فاما الضيقة المنصوبة فالصلاة فيها اجزية لان العادة جرت بها
لا يخطر على احد الصلاة فيها والتقارب في جميع الاذن انتهى ولا يخفى ان الاول لا يدل الا على ان الفعل الواحد

يمكن ان يكون حسنا من وجه وقبيحا من اخر وهو لا ينكر في هذا المقام وتجويز اجتماعهما لا يدل
على جواز اجتماع الامر والنهي كما يأتي على انه لا دلالة في كلامه على تجويز اجتماع الحسن والقبح في واحد
شخصي من جهتين بل يدل على ان كل فعل يمكن ان يكون تارة حسنا واخرى قبيحا بل يمثله بما ذكر
صريح في ذلك واما قوله وعلى هذا الوجه الى اخره فيدل على جواز الاجتماع في واحد جنسي لان
خروج الشخص عن نوع الغير امر كلي له فردان احدهما بنية المخالفة والاخر بغير الفساد ولا يمكن تحقق
فرد منه في ضمن الفردين بل المتحقق مع احدهما غير المتحقق مع الاخر لا محالة واما كلامه الثاني فهو
صريح في ان اجزاء الصلوة في الضيعة المغصوبة لا اصل عدم النهي بهذا التصرف بل هو في حكم تعدد
جواز الاجتماع اذ لو جاز لما كان وجه للتمسك في الاجزاء بعدم تعلق النهي ورضاء الصاحب فما نسب
اليه الخلاف من المتاخرين فهم الفاضل الاردبيلي ره وما رايناه من كلامه في شرح الارشاد صريح في
خلافه قال بعد حكمه بعدم صحة صلوة الضيف لو علم كراهة المضيف بصحتها في كل من ضمن على الاذن و
نفي الاستبعاد عن كون الصلوة في المغصوب من هذا القبيل اي كان صاحبه راضيا بالصلوة باطلا
واعلم ان سبب بطلان الصلوة المغصوبة هو النهي عنها المستفاد من عدم جواز التصرف شمل الغصب بالاصالة
صلوة المضطر بالنائبين ولا الجاهل لعدم تعلق النهي به الا ان قال واذا تحققت ان سبب بطلانها لو لم يكن
المامور به المفرع عنه تحققت ايضا عدم بطلان عبادة ما لم يتحد بما لم يكن التصرف في المكان عبادة مما
لم يتحد بما لم يكن التصرف في المكان عبادة مثل الصوم والركوع ثم يلزم بطلان الاخذ والاعطاء في الكيل
والوزن في ذلك المكان لو كان عبادة ثم قال واما الطهارة في المغصوب فان قلنا ان اجزاء الماء
المغصوب تصرف في ملك الغير حيث وقع في قصاعه ملكه بعيد فلا يصح والا صحت ثم قال ويمكن تجويز بطلان
الوضوء من جهة انه مامور بالخروج فاشتغل به عن ذلك فصار حراما وبطل وهذا انما يتم لو فرض ما اقتضته
من حيث هو عن الخروج حتى يحصل المنافاة ويمكن ان يقال انه مامور بالوضوء في المكان المباح اذ
الشارع لا يجوز الوضوء في المكان الغصبي وهو ظاهر والمفهوم عرفا لمن سئل هذا الكلام عدم
الصحة بالوضوء وبطلانه ولا نسلم ان المامور به عرفا ثم العقل يجوز الصحة لصريح انه لو فعلت في المكان
الغصبي بعد تفكيك عنه لصحت وعوقب بما فعلت وبالجملة يمكن القول بالبطلان في كثير من العبادات بل
بعض المعاملات والمناكحات انتهى كلامه طاب ثراه وهو كما ترى صريح في عدم جواز الاجتماع والاستبعاد
قوله ثم العقل الخ يدل على حكمه بتجويز العقل الاجتماع فانه لما حكم او لا ببطلان الوضوء في المكان المغصوب
مع حكمه بعدم كون الكون فيه عبادة وكان ذلك لاجل حكم العرف والعادة حكم في شمله بتجويز العقل بالاجتماع
لو صح الامر ولا كلام فيه فانا ايضا نقول بانه يصح تصريح الفعل عند جمعه مع المنهي عنه كما في الصلوة
مع الظلم الاجنبية والفرق بين ذلك وصل النزاع ظ وتمام سلطان العلماء وما رايناه من كلماته
في حواشي شرح الصدوق والعالم لا بد ايضا على الكلام في الثاني صريح في خلافه حيث قال بعد نقل قول
المص وقد اجمع عنه بعد هنا مستقيم اذا كانت الجهتان تعليليتين اذ يلزم اجتماع المنافيين في موضع

واحد

واحد واختلاف العلة غير نافع واما اذا كانتا تقييديتين فلا يلزم وهذا صريح في عدم جواز الاجتماع في
الواحد الشخصي من الجهتين لان كل واحد شخصي من جهتين فان جهتيه ليستا الا تعليليتين كما سيأتي
الى ان قال واما اذا كانتا تقييديتين فلا نزاع لاحد في جواز الاجتماع لانه يصير الواحد حينئذ واما
ما ذكره بعد كلام المنقول من المناقشة في بطلان الصلوة في الدار المغصوبة فهو مناقشة في المثال وقد نسب الخلاف
الى جمع اخرين والظاهر انما نسبا اليهم من مناقشتهم في بعض ادلة الامتناع ومنهم بعض من نقلها
من غير تصريح بالجواز بل في كثير من كلامهم بعده وقد نسب الى المحدث المجلسي ره انه قال ان الظاهر من
كلام الفضل ان جواز الاجتماع من مسلمات الشيعة ولا يخفى عليك ان ذلك خطأ ظاهر فانه انما يدل ذلك على صحة
الصلوة في الدار الغصبية فالذي الجاء بعد ذكر كلام الفضل فظهر ان القول بالصحة كان بين الشيعة بل كان اشهر
عندهم في تلك الاعصار وعرفت ان القول بالصحة عنده مستلزم لتجويز الاجتماع والجملة نسبة هذا الخلاف
الى بعض علماء الشيعة انما هي ناشية اما من حكمهم بصحة الصلوة في الدار المغصوبة او من تلفيقهم و
مناقشتهم في بعض الادلة كما هو باب المحشين ولا يخفى ان هما على الحكم بالجواز ثم ان المتنازع فيه كما عرفت هو
كون شخص واحد شخصي واحيانا جزئيا باختياري وهذا هو المراد من عنوان تلك المسئلة وادعى الضرورة على امتناع
وهنا مسئلة اخرى هي انه اذا تعلق الامر بشيء والنهي باخر وكان بينهما عموم من وجه وانما الكلام في الفرد الجامع
بينهما هل يمتثل ام لا وهي الاشكال هل يكون اثما ام لا وكون هذه المسئلة من متفرعات الاولى من بعض الوجوه
كما يأتي تقديره بعض امثلتها هنا ولا جرم يحصل الاشتباه كثيرا وصنف الى زيادة توضيح لذلك في اخر الفصل
وكيف كان فالمحرر هو الامتناع لوجوه الاول انه لا شك ان الامر والنهي وعبارة اخرى الوجوب والحرمة من
الاحكام الخمسة من الامور المتضادة المتقابلة بالذات ومن البديهيات ان التضاد لا يمكن اجتماعهما في
محل واحد سواء كان من جهة او جهتين الا اذا كانتا حيثيتين تقييديتين فيجتمعان او لا نفس المحل الفرد من
طبيعة والحاصل ان الامتناع نشأ من ان اجتماع المتناقضين في شيء واحد في ذلك لا يندفع الا بتعدد
المتعلق بحيث يعد في الخارج امرين هذا مامور به وذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يفيد
ذلك بل الوحدة باقية فلو جاز اجتماع الامر والنهي فما اعز فيه لزم اجتماع المتضادين وعبارة اخرى الوجوب
والحرمة والامر والنهي ضدان لا يمكن اجتماعهما في الخارج والواقع الا في عنوانين تعددا في الخارج والواقع و
تعدد الجهة لا يوجب فان الصلوة في الدار المغصوبة وان تعددت جهتها الا انها في الخارج ونفس الامر شيء واحد
وتعدد الجهة لا يوجد عينا نعم الاثر انه اذا قال الشارع كل ماء طاهر وكل ملاقي النجاسة نجس لا يحكم بنجاسة
الماء الملاقي لها او طهارته بل يتعين احد العامين وبهذا صرح السيد الداماد في السبع الشداد قال
بعد ذكر الحيثيات واذا علمت ذلك فاعلم ان الوجوب والحرمة من الامور المتضادة والحيثيات المتقابلة
بالذات فلا يصح اجتماعهما في ذات فعل واحد بالشخص كهذا الكون في هذا المكان بحيثيتين تعليليتين لكونه جزء
من الصلوة المامور بها وكونه تصرفا عدوانيا في الدار المغصوبة بل لا بد من اختلاف حيثيتين تقييديتين يحصل
او لا نفس ذات الكون الشخصي الموصوف بالوجوب والحرمة كونين ثم يعرض الوجوب والحرمة لهما من تعلقهما بالافراد

الى تينك الحيثيتين التقييديتين انتهى فان قيل جوز بعضهم اجتماع الحسن والقبح في واحد من جهتين تعليليتين محتجا بانهما
لا تضاد بينهما وانما التضاد بين الحسن من جهة والقبح من هذه الجهة فيجوز مثله في الامر والنهي قلنا اولا ان جواز
اجتماع الحسن والقبح ثم كما يأتي في محله فانيا انه لا يلزم من جواز اجتماعهما جواز اجتماع الوجوب والحرمة ايضا
لان هذا انما اذا قلنا ان كل حسن يستلزم الوجوب او الندب وكل قبيح الحرمة او الكراهة وليس كذلك بل الحسن
هو الخالص ومع الاجتماع فالحكم للغالب وبدونه فالاباحة فان قيل بعد تسليم جواز اجتماع الحسن والقبح فلم لا يجوز
الوجوب والحرمة ايضا من قبيلهما قلنا لانهما من قبيلهما بل هما من قبيل السواد والبياض والطهارة والنجاسة
واورد عليه بوجوه منها ان هذا انما يصح اذا كان متعلق الوجوب الفرد واما على القول بتعلقه بالطبيعة
فليس الشخص الخارجي متعلقا للامر ولا يخفى ان المتعلق المهيتان المتعددتان فلا يلزم اجتماع المتنافيين
في محل وجوابه بعد تسليم تعلق الاحكام بالطبايع اولا ان النزاع في التعلق انما هو في الاحكام المتعلقة بالكلي
ظاهرا واما انه يمكن تعلق الحكم بالفرد بل تعلق بعض الاحكام به فمما لا نزاع فيه فنقول الكلام في مثله وثانيا
انه لا شك ان الامر المتعلق بالطبيعة لو تعلق بذاتها لعدم معقولية تعلق بايجادها لان وجود الطبيعة
افرادها والمفروض ان الفرد واحد فوجدان بايجاد واحد يكون هو متعلق الامر والنهي فيوجد الحسن ويوجد القبح
انه لو تم ما ذكرتم لم يكن هناك واحد شخصي مأمور به من جهة ومنهي عنه من اخرى ويوجد النزاع لفظيا بانه
ان النزاع في جواز اجتماع الامر والنهي في واحد بجهتين ومعناه ان يكون هذا الواحد واجبا من جهة ومحرما
من اخرى وثمرة هذا النزاع يظهر فيما اذا اخذنا في مسئلة تعلق الامر بالطبايع او الافراد الثاني وفيما اذا قلنا
امر لو صح للتعلق بالطبايع وفيما اذا قلنا بتعلقه بها مع وجوب الفرد من باب المقدمة او كون المتعلق حقيقة هو
الايجاد واما اذا قلنا بتعلق جميع الاوامر بالطبايع وعدم وجوب المقدمة وعدم تعلق الامر بالايجاد فلا يكون
من ثمرات هذا النزاع بل يكون من باب اجتماع الواجب والحرام دون الوجوب والحرمة وعلى هذا فالمراجعة
اذا انما نقول الامر بالفرد او الايجاد او وجوب المقدمة فهل يصح في الفرد اجتماع الامر والنهي من جهتين
ام لا فالايراد بان المتعلق الطبيعة وتسليم امتناع الاجتماع مع التعلق بالفرد ليس الا تسليما للخلط والعجب
من بعضهم انه قال بجواز الاجتماع تمسكا بتعلق الاوامر بالطبايع فانه على هذا القول ان الواحد الذي هو متعلق
وجوب معا اذ ليس امر وجدا في خارج سوى الفرد والظاهر ان هذه الغفلة انما نشأت من قبيل القول بالصلاة في
الدار المغصوبة ولم يتفطن بانه مبني على تعلق الامر بالفرد او وجوب المقدمة وواضحا ان مع التعلق بالطبيعة
فيكون الشخص ايضا واجبا من باب المقدمة فيوجد الحسن والقبح بان وجوبها وصلي ويحرم اجتماعهما عن الظاهر
ناش عن قلة التأمل كما يأتي ومنها ان منافاة الامر والنهي لا يستلزم اجتماعهما التكليف بالايجاب
وتعلق الامر بالفرد من باب التخيير ولا منافاة بين الوجوب التخييري الذي لا يلزم خروج الترك والحرمة من هذه
الجهة وجوابه ان منافيها ليس من الجهة المذكورة بل من جهة استلزامها الحرمة والوجوب المنافيين بالذات نعم
لو لم يكن تكليف ايضا لكانا متنافيين ولا فرق بين الوجوب التخييري والعيني من هذه الجهة ولذا لا يجوز اجتماعه
مع الحرمة في واحد من جهة واحدة ومنها ان هذا صادق لانا نمنع عدم امتناع اجتماع المتنافيين الا

بعد التعلق

بعد التعلق بحيث يعد في الواقع امرين بل يكفي بالاعتبار ايضا والتفصيل انه ان اريد بقولهم المتنافيان
لا يمكن اجتماعهما في محل امتناعه مع اتحاد الجهة فلا نزاع وان اريد امتناعه مع تعدد الجهة فهو ممنوع و
كذا قوله مع تعدد الجهة لا يوجب تعدد المحل وقوله ذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق فان اراد التعدد بحسب
الذات فالحرام وان اراد مطلقا فقوله ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك ثم ثم قوله بل الوجه
ايضا ان اراد الوحدة الذاتية فلا نزاع وان اراد من جميع الجهات فهو ممنوع وجوابه انه لو كفى في اندفاع اجتماع
المتنافيين التعدد الاعتباري لزم جواز الاجتماع في مثل الطهارة والنجاسة في محل باعتبارين مع انه عدم بين
فان قال بالتغاير بينهما وبين الوجوب والحرمة بانهما من عوارض الشخص وهما من عوارض الهيئة فالاول يستدعي
تعدد الشخص والثاني تعدد الهيئة قلنا مع انه على هذا لا يكون الاجتماع في محل واحد ويخرج عن محل النزاع
وان النزاع لا يختص في الامر المتعلق بالكليات الا ترى قد عرفت ان الوجوب والحرمة من عوارض وجود الهيئة
في الخارج لا ذاتها ووجود الهيئتين واحد في الخارج في الفرد المبحوث عنه ثم قوله عدم اعتبار تعدد الجهة
لتعدد المحل ثم ان اراد التعدد الخارجي فمنادة ظ اذ ظاهر انه ليست الصلوة في المكان المغصوب من
جنس الصلوة والغصب كونين في الخارج وان اراد العقلي فتعدده انما يفيد لو كان الوجوب والحرمة
من عوارض الوجود العقلي ولكنهما من عوارض الوجود الخارجي ومنها ان قوله تعدد الجهة لا يوجب
تعدد المحل انما يصح اذا كانت الجهتان تعليليتين واما اذا كانتا تقييديتين فلا اذ لا يلزم اجتماع المتنافيين
في موضوع واحد والظاهر ان الصلوة في الدار المغصوبة من الثاني لان متعلق الوجوب هو الهيئة الكونية
من حيث هو كون مطلق ومتعلق الحرمة خصوصية وجوده وما نافشه في المثال لان كلامنا فيما كانت
الجهتان تعليليتين لا نزاع في التقييديتين كما في الطعام اليتيم تاديبا وظاهرا ان جعل الجهتين جهتي الاطلاق والتقييد
فجعل الكون واجبا من الجهة الاولى وحراما من الثانية وغرض المستدل هو الوجوب التخييري لكون المقيد ايضا من باب
الفرد مع انه قد عرفت مما تقدم من كلام السيد الداماد له ما يظهر منه فساد جعل الجهتين المذكورتين تقييديتين
كيف ولو كانا تقييديتين فالجهتان التعليليتان الثاني انه اذا قال الامر اجلس مع الجهة في مكان واحد
من الصحراء الى الغروب وقال لا تدخل الحرم في هذا اليوم فلا شك انه يفهم عرفا التخصيص وليس هذا الفهم مستندا
الى دلالة لفظية اذ ليس في اللفظ ما يدل عليه فيكون لامر عقلي وليس ما يصلح له الا امتناع اجتماع الامر والنهي
مع انه لو قيل بان الدال على التخصيص هو نفس اللفظ ايضا لكفى في اثبات ما نحن بصدده والثالث انه لو كان
احد افضل هذا الفعل من هذه الجهة وكافضل من هذه الجهة كان يقول في الصلوة في الدار المغصوبة
تصرف في الدار هذا التصرف من جهة كونه صلوة ولا تتصرف من جهة كونه غصبا او يقول او جهة عليك
لا تجعل كونه صلوة وحرمته من جهة كونه غصبا المنهي الى الفاهر وحقه الراي ولولا امتناع اجتماعهما
لما كان كذلك وتقريره انه لو جاز اجتماعهما لما كان كذلك وتقريره انه لو جاز اجتماعهما في واحد من جهتين
لجاز التصريح به مع انه لا يجوز قطعا اذ لو قال احد افضل هذا الفعل من هذه الجهة وكافضل من هذه الجهة لذمه
العقلاء فان قلت انا نسلم عدم جواز هذا التصريح ولكن نقول انه يصح ان يامر بالصلوة وينهى عن الغصب

وهما يجتمعان في فرد فيكون هذا الفرد مما اجتمع فيه الامر والنهي قلنا الانواع في صحة الامر بالصلاة والنهي عن الغصب
والنزاع انما هو في هذا الفرد بعينه ولم يبق حاكم انطق بالصواب من جواز التصريح وعدمه فنقول ان هذا الفرد الذي
انت تقول باجتماع الامر والنهي فيه ومن تقول تخصيص احد العامين بغير هذا الفرد فيحتاج الى حاكم يحكم بيننا
ولم يبق حاكم انطق بالصواب من جواز التصريح وعدمه فنقول ان هذا الفرد الذي انت تقول فيه بالاجتماع فهل يجوز
التصريح به فيه بان يقول افعله ولا تفعله فان قلت بالجواز فكفت مكابرا وان قلت بعدمه قلنا هذا كيف جاز
لا يجوز التصريح به والحاصل انه ان اريد اجتماعهما في هذين العامين فهذا لم يكن ابن الواحد الشخصي الذي
انت تجوز اجتماعهما فيه وان اريد اجتماعهما في الفرد فاين جواز التصريح بالاجتماع فيه ثم ان قلت كيف لا يجوز
التصريح مع انه يجوز ان يقول لصاحب الدار المغصوبة لا تشتل ولكن اعاقبك بالتصرف في المغصوب فقال
بعدا مع بالمشي حسون خطى ووعد عشرة دراهم ونهى عن الكون في الحرم وايعاده ضرب عشرة اسواط لمن
لم يشتر في الحرم لاعطيت الدراهم واضرب الاسواط وهل هذا الا تصريح الاجتماع قلنا العلم هذا هل الذي
اوقعك في الاشتباه فتامل اولا ان كلامنا كان في اجتماع الامر والنهي والوجوب والحرمة لا في اجتماع الاكل
والعقاب واعطاء الدراهم وضرب الاسواط فافهم اليس الامر متفرعات الوجوب والحرمة فما الباعث على ترك
الاصل والاخذ بالفرع وهل هو الا المثال الاصل من الامتناع البين وخفائه في الفرع وثانيا ان الامتثال
والعقاب يترتبان على الامر والنهي فالازم اولا اثبات اجتماع الاخيرين ثم تفريع الاولين عليه فان المانع
عن اجتماعهما لا يلزم ذلك والتوجيه انه ليس محض الامتثال الا الاتيان بالمامور به وليس العقاب الا الفعل
المنهي عنه فشبههما فرع كون الفعل مامورا به منهيا عنه وكونه كذلك ليس الا بان يجوز ان يقول افعله ولا تفعله
وانت تعترف بامتناع الاخير المستلزم لامتناع ملزوم المستلزم لامتناع لعدم جواز سابقه المستلزم لامتناع
الامتثال والعقاب متنافيين في ظاهر الامر اشتبه لاجله ولو تامل في معناه ظهر الامتناع ولا يمكن القول بانه
استدلال بصحة الفرع على الاصل للاعتراف بصحة بعد اصل الاصل **الرابع** ان تعلق كل من الامر والنهي
بشيء اما يكون تعلقه به بخصوصه او بعام يكون هو احد افراده او بكلي صادق عليه وكما يشترط في الاخيرين
ان يكون هذا الشيء فرد العام او الكلي كذلك يشترط ان يكون هذا الشيء بحيث لم يعلم من الشارع انه يريد
من الامر او الناهي عن تعلق امره او نهيه الكل وتمامه عند فلو علم ذلك لا يحكم بالتعلق ولا شك انه اذا اراد الواحد
بعام ونهى عن احدى بينهما عموم من وجه كان يقول اكرم كل من دخل دارك ولا تكرم الكوفيين ودخل زيد
الكوفي وسئل عن الآمر لا يقول تعلق الامر والنهي به وكذلك اذا قال اذهب الى السوق ولا تركب فاذا سئل
عن الذهاب راكبا لا يجب افعل ولا تفعل فان قلت يجب بانك ان ذهبت راكبا كنت مطيعا وعاصيا قلنا نعم
لا نسلم عاصيا يترتب على الفعل بل عن جوازه وعدمه قبل حصوله وقته **الخامس** ان الاوامر والنواهي مبنية
على مصالح ومفاسد فلا يجتمعان في شيء الا مع اجتماع المصلحة والمفسدة فيه واذا اجتمعتا فاما يغلب
احدهما فالازم تحقق ما هو مقتضاه او لا فيكون الفعل مباحا هذا ثم ان الذي اراه ان المطلب اوضح من ان يحتاج
الى الدليل كما اعترف جمع من اصحابنا الحق من قال بالجواز بوجوه الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب

معا فكيف يصح ان يقول امتثل و
اعاقبك وطالما يمكن الحكم بالامتثال
والعقاب ؟؟

وهذا من الكون في مكان مضمن كالحرم فقد خالفه فيه فانا نعلم انه يطيع عاص والجواب عنه اما اولا فبمنع التعلق
بالطاعة مع النهي فان قيل لو صرح به معتذرا بانه لم يقبل الخياطة بعد تحقيقا قلنا ليس الكلام في الخيانة المكلف به
المطلوب ولا ثم انه لو اعتذر بانه لم يقبل الخياطة التي كانت مرادي كان صحيحا كما اذا امر الخياطة في غير
الحرم بصرفها واما ثانيا فبانا سلمنا كونه مطيعا عاصيا ولكن ليس هو من باب اجتماع الامر والنهي في واحد بل
من اجتماع المامور به والمنهي عنه اجتماعا زمانيا كالصلوة مع النظر الى الاجنبية قبل الكون محصر في
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وظاهر ان عمدة اجزاء الخياطة الاولان كالصلوة فلا فرق بين الكونين والقول بان
الخياطة امر حاصل منها فهما بمنزلة المعدات لها غلط لانه الصلوة للاجماع على ان القيام ورفع الراس من الركوع و
السجود وملاصقة الجبهة بالارض من اجزائها مردود ولا بان الامر في التحليليات متعلق بالاسباب كما قيل لا يخلو
التحقق بل بانه من عمل جميل الخياطة اسما للاثر الحاصل وهو خلاف الظاهر لظ انها الافعال المحصلة له قلنا الكون
مصداق لهما ما مر وهو المتعارف بين الحكماء والمراد حيث يطلق من غير اضافة الى المكان وثانيهما اضافة
وهو الكون في المكان وهو المراد حيث يضاف اليه ولا شك ان الاول من اجزاء الصلوة بل هو عينها وكذا الخياطة
واما الثاني وهو المراد في المثال والنهي عنه فما نحن فيه فلا شك انه من اجزاء الصلوة لانه بعينه هو القيام والجلوس
ووضع الجبهة والجلوس واما بالنسبة الى الخياطة فليس من اجزائها ولا من مقدماتها بل هو من مقارناتها لانه الكون
المطلق هذا المضمن لاثر الجسم واما ثالثا فانه قد سبق وسيأتي ايضا ان المقدمة اذا كانت منهيا عنها فهو الامر
لا تتعلق بالامتثال اذا توصل بتلك المقدمة ومع عدم تعلق ولو توصل بالمقدمة المحرمة ولا هذا فقول لانه اذا تعلق
الخياطة ومع عدم تعلق ولو عن فرد من الكون وهو المقدمة للخياطة غير محضرة مقدماتها فيه او مقارن بعضها وكيف
كان فلا ينافي حرمتها حصل الامتثال بالخياطة مع العصيان بالكون وتقييد الخياطة بالمشي وتح فالجواب
الاول الثاني انه لو جاز الاجتماع لما صح التصريح به مع انه يصح لصح ان يقول لا تغصب ولو صليت في المغصوب
صحت صلاتك وعاقبك الغصب وجوابه ان اردت صحة التصريح عند من لا يفهم معنى الصحة فلا يفيد وان اردت
صحته عند من علم ان الصحة موقوفة على تعلق الامر فلا نم صحة التصريح مع انه ما يعتنى على الفعل لصحة التصريح
بالصحة والعقاب الا اثبات اجتماع الامر والنهي حيث ان الصحة والعقاب مترتبان عليهما فتامل ولو كانه هل يجوز
التصريح بالامر والنهي ام لا فان كان ذلك مشكوكا فيه فمنك في اثباته واثبات لوازمه والحاصل ان الفعل بعد
التصريح والعقاب من باب الان وهما انما يفيد لو كان وجوه العلة مشكوكا فيه والثالث انه لو امتنع الجمع لكان
باعتبار تعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه واللازم باطل لانهما يتحدان لو كان التكليف الا فرادي وليس
كذلك لما ظهر من تعلق الطبايع فتعلق الامر الصلوة وتعلق النهي الغصب وكل منهما ينفك عن الاخر وقد
اختار المكلف جمعهما بسوء اختياره وذلك لا يجتمعا عن حقيقتهما حتى لا يبقى حقيقتين مختلفتين وقد ذكر
بعض المتاخرين هذا الدليل مع شرح وبسط وحاصله ان المانع من الاجتماع اما اجتماع الضدين او عدم
امكان الامتثال وبعد تعلق الامر والنهي بالطبايع لا يلزم شيء منهما اما الاول فلان على الامر بصحة الصلوة
وعلى النهي بصحة الغصب مما لم يتحدا في الواقع وان اجتمعا في فرد وهذا الفرد من حيث هو لم يتعلق به امر

والنهي وأما الثاني فلان الطبيعة المأمور بها كما يمكن ايجادها في ضمن الفرد المتعلق للطبيعة المنهي عنها
يمكن ايجادها في ضمن فرد آخر فلا تكليف بالمحال وجوابه ان ظهر ولكن نقول تأكيدا انه يرد عليه كما ان
مطلوب المستدل اذا اجتماع الامر والنهي في واحد شخصي من جهتين جائز ومقتضى الدليل انتفاء الاول
عن المتعلق نعم لو استدل بعلى جواز اجتماع متعلق الامر والنهي لكان له وجه فان قوله هذا مراد من
جواز اجتماع الامر والنهي قلنا مع انه يتأتى الاستدلال بعدم العادة والاغتسال المتداخلة ولا يلائم
ما في كلام جماعة من دعوى البداهة على الامتناع يوجب رجوع النزاع الى اللفظي لانه ليس مراد القوم
وعليه لم الصلوة في الدار المغصوبة اما لاجل اختيارهم تعلق الاوامر بالافراد او باعتبار وجوب المقدمة
او لغير ذلك مما سيأتي وثانيا انه لو قوله على جواز الاجتماع عند الاوامر المتعلقة بالطبائع فلا يصح تعميم المطلب
والاستدلال له وثالثا ان الامتناع انما هو لاجل اجتماع الضدين والمتعلق بالطبائع لا يجد عين في ذهنه
لبداهة ان الاوامر المتعلقة بالمتعلقات متعلقة بايجادها دون ذواتها ومنها ايجادها والايجاد المتعلق هو
الخارجي دون الذهني او الاعتباري ولا شك ان هاتين الحيثيتين وحدتان في الخارج بايجاد واحد
فاتحد المحلان واجتمع الضدان في محل واحد ورابعا انه لا شك ان لكل ماهية ذهنية افراد خصوصا متعددة
بالتعدد العددي وان كانت جميعها متحدة بالوحدة المعنوية فاذا امر الامر بايجاد ماهية فلا شك انه
يحصل الامتثال بالاتيان بكل حصة من الحصص الموجودة في ضمن الافراد ما لم يعلم عدم تعلق امر بحصة
موجودة في ضمن فرد معين واما اذا علم ذلك فلا يمتثل الا بالاتيان بغير هذه الحصة كما في صورة
التخصيص والتقييد وكذا النهي ولا شك انه اذا امر احد بايجاد ماهية ونهى عن اخرى مساوية في ضمن
بعض افراد الاولى يعلم عدم تعلق امر بالحصة في ضمن مادة الاجتماع من الاولى او نهي بالموجودة في ضمنها
من الثانية كما دل عليه السؤال عن الحصة الموجودة في ضمنها من الاولى وخامسا انه اذا سلمنا تعلق
بالطبائع فلا شك ان حصولها في الخارج موقوف على الفرد فتعلق الامر به تبعا ايضا فاجتمع الامر والنهي
واخراج اجتماع الواجب المتوسط مع الحرام عن النزاع غير صحيح والرابع انه لو لم يجز الاجتماع
لما وقع وقد وقع كثيرا كالعبادات المكروهة فان الاستحالة المتصورة انما هي من جهة اجتماع المفسدة
والاحكام الخمسة كلها متضادة واجيب عنه بان الكراهة المضادة للوجوب المحدودة من الاحكام
الخمسة هي الكراهة بالمعنى المشهوري المرجوحية بالذات وليست الكراهة المستعملة في العبادات هذا
المعنى بل المراد منها اما المرجوحية الاضافية اي الفعل مرجوح بالنسبة الى فعل آخر وان كان راجحا بالنسبة
الى تركه ولا تنافي بينهما وبين الوجوب لان المنافي له هو كون الفعل غير مطلوب في نفسه ولا يلزم ذلك في
المرجوحية الاضافية فانها سلمنا يرجع الى ان الطلب تعلق بفعله الا ان تعلقه بفرد آخر اشد واكد ولا شك
في عدم منافاة ذلك للوجوب وقد يحتج بمثله في بعض افراد الواجب المخير كالمتخير في المواطن الاربعة بين
اقلية الثواب من فرد آخر وهي ايضا لا تنافي الوجوب واورد عليه رجوع منها انه يوجب ان يكون كل عبادة
مرجوحة بالنسبة الى فرد آخر واقل ثوابا منه مكروهة مع انهم لا يقولون بكراهة المكث في البيت مثلا

وجوابه اولا انه يمكن ان نمنع في اطلاق الكراهة وصول الفعل في المرجوحية الاضافية واقلية الثواب حدا
حاسبا يشبه المرجوح في نفسه وما لا ثواب له وثانيا ان لفعل كل طبيعة ماهية ايضا مع قطع النظر عن جميع المنضمات
قدرا معينا من الرجحان بالنسبة الى تركه ومن الثواب وقد يزيد ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة في
المسجد وقد ينقص مع بقاء اصل الرجحان والثواب كالصلوة في الحمام وقد يبقى مجاله كالصلوة في البيت
فاذا زاد رجحانه وثوابه عن اصل الطبيعة اطلق عليه اسم المستحب وما انتفى الكون وما بقي مجاله المباح ومنها
ان اللازم حصول منقصة في هذا الفرد فيها اما لطلب فعلها دون تركها فيلزم عدم الكراهة او ملك فيه
الوجوب او كلاهما والاجماع والجواب باختيار الاول قوله يلزم عدم الكراهة ان اريد بالمعنى المصطلح فيمنع بالعدم
وان اريد بغيره فنمنع اللزوم ومنها ان ما ذكرتم انما يتم فيما لا بدل واما ما لا بدل له كالنظر في الاوقات
المكروهة فلا لان كل ان نمنع لركعتين يستحب فيه ركعتان وكذلك يستحب فيه صوم وطلب صلاة في هذا الآن
اليوم بدل يحتمل كونها مرجوحين بالنسبة اليه او اقل ثوابا منه وجوابه بعد الواخذ بالتعريف بين الزمان والمكان
مع كون كل منهما من الشخصات ان معنى كون النظر في هذا الوقت مطلوبا شأنا عليه ولم يتصور له بدل في هذا الوقت فلا
فلا فرق بين مرجوحية او اقلية ثوابه قلت لما كان عادة اغلب الناس بل جميعهم عدم استغراق اوقاتهم بالمباحات
فيبادر الشارع على الراجح والمرجوح والاكثر ثوابا واقله لاختيار المتطوع بالاجر واكثر ثوابا فان قلت اذا اوقع المكلف
الصلوة في الوقت الراجح فان اردت انها بطبيعة الرجحان وبدله عنها وليس لهذا الوقت ناقلة فليس ذلك بالحق
من عكسه وان اردت ان الشارع لما علم انه لا يستغرق اوقاته بالنوافل فضل الاتصال في هذا الوقت وصل طبيعة
الراجح فهذا اعتراف بان الراجح تلك الصلوة المكروهة من دون بدل قلنا انها وطبيعة الراجح ولكن لما علم
الشارع عدم الاستغراق قال الاتصال في المرجوح لا بمعنى انه طلب تركها وترجيح يكون مرجوحة في ذاتها بل
بمعنى ان الصلوة في هذا الوقت مرجوحة بالنسبة واقل ثوابا وان استغرقت فضل في الوقتين والا فهذا الفضل
من ذلك راجح ومنها انه على هذا يكون مكروه العبادة ما كان غيره افضل منه او اكثر ثوابا وذلك الغير
ربما يكون ثوابه رجحانه بوانا لاصل الطبيعة فيصير ما عين فيه مرجوحا بالنسبة اليه ايضا فيحصل له منقصة
فيكون مكروها اصطلاحيا وجوابه ان اقلية الرجحان او الثواب عن اصل الطبيعة مع وجود شيء من الرجحان
والثواب لا يوجب منقصة ذاتية بل انما هو بالنسبة الى الطبيعة الخالية عن هذا القيد وان كان راجحا بالنسبة
الى الترك وهذا ليس مكروها بالمعنى المصطلح ومنها ان لنا ان نقول في الصلوة في الدار المغصوبة انه
عمل ذلك وجوابه انا لسنا بصدد ابطالها بل في بيان امتناع اجتماع الامر والنهي فاذا جوزت كونها من جهتين
اضافتين انتفت بعدم الاجتماع ومنها انه لو كان المراد بكراهة الصلوة في الحمام مثلا كونها اقل ثوابا لكان
تركها فيه بان يفعل في غيره سببا لثواب زائد وفعله ليس سببا للعقاب فيكون مكروها بالمعنى المشهور وجوابه ان
المكروه ما كان تركه سببا للثواب لكونه مما يكون السبب هو الترك في نفسه والسبب هنا فعل فرد آخر لا ترك
هذا الفرد هذا ثم انه قد يوجه تعلق الكراهة بالعبادات بانها لا يتعلق بنفس الفعل بل بوصف خارج كالتقرب
بالنجاسة وكشف العورة والسل ووضع الماء فتعلق الكراهة الوصف الخارج ويتعلق الوجوب باصل الفعل

مكروها منا بأكثر مرجوحا بالنسبة الى
الطبع في الوقت الآخر او اقل ثوابا في
هذه مرتبة فان قلت اذا كان هذه هذا
الوقت ؟؟

وهما قد اجتمعا في زمان واحد فالعبادة لم يتعلق بها كراهة اصلا لا من جهة نفسها ولا من جهة وصفها بل المكروه هو
نفس الوصف الخارج عنها وغير ان بعض كراهة تعرض الشاش مثلا ان الكون في معرض مكروه وهذا الكون بعينه هو
الكون للصلوة فيجتمع الكونان في كون واحد ويجتمع فيه الامر والنهي قبل التعرض للصفات وصف الكون الغصبي فالكون
غير داخل في حقيقة فلا يكون ذلك الكون مكروها بل المكروه وصفه العارض له بخلاف الصلوة في المغصوبة فان
نفس الكون المغصوب منهي عنه لاجل كونه بعينه تصرفا في مال الغير وغير ان دعوى كون التعرض وصفا للكون
باطلة بل الكون في معرض الصلوة فرد من افراد التعرض لها مع ان ذلك التوجيه لو صح لاختص بمثل الصلوة في
الاماكن المسبعة واما في مثل الطرق في الاوقات المكروهة والصوم في السفر فلا هذا ثم ان الذي اراه ان
البحث في تفسير ما ذكروه من ان المراد بالكراهة في العبادات هي الرجحية الاضافية او اقلية الثواب او غيرها
ورده ليس من تنقيحات ما عن فيه ولا يتوقف تصحيحه على تمامية ما ذكروه بل يكفي تصريحهم بان المراد بالكراهة
المستعملة في العبادات غير معناها المشهور والحاصل انه يكفي في الجواب ان نقول ان مراد كم من كراهة بعض
العبادات ان كانت كراهة بالمعنى المشهور فلا نم الكراهة ولم يثبت من الشارع بحجة شرعية كونه مكروها
بهذا المعنى واما قول الفقهاء حيث صرحوا بكراهة فلا يفيد لانهم صرحوا قاطبة بان مرادنا من الكراهة
في العبادات ليس المعنى المصطلح غاية الامر انه لو لم يتم المعنى الذي ذكروه لم يصح اطلاقهم لفظ الكراهة
على العبادات هو المرجح حينئذ الاضافية او اقلية الثواب وان كان مرادكم معنى آخر فلا نسلم اجتماعها
مع الوجوب لكم قائلا ثم والخامس انه لو لا جواز الاجتماع لما امكن تمثيل واحد عن الواجب المندوب
وجوابه منع الدلالة والتوقف فانه يمكن ان يكون الواجب مجزيا عن المندوب وبالعكس بعض الصور
يترتب عليه ثوابهما معا ويسقط بفعل احدهما التكليف عن الآخر وقد يستشكل ايضا بموارد اخر
كالصلوة في المسجد وافضل افراد الواجب المخير والجواب كما سبق وكالصلوة في مواضع التهمة والجواب
تسليم بطلانها بعد ورود النهي عن الكون فيها ثم ان ههنا فوائد ينبغي التنبيه عليها الاولى
اعلم ان ههنا مسئلتين مناسبتين احدهما انه هل يجوز كون شيء واحد متعلقا للوجوب والحرمة
من جهتين ومحل النزاع فيها وان امكن ان يكون مطلق الجهتين ولكنهم لما ارادوا حصول التكليف
بما لا اطلاق فيها اذا كانت الجهتان متلازمتين وظهور الاجماع على الامتناع فيما اذا كانتا جهتي
الاطلاق والتقييد خصوا النزاع بالجهتين العامتين من وجه وثانيهما انه اذا امر بعام وهو من نوع
اعم من وجه من الاول فاتى المكلف بالفرد الجامع هل يحصل له الامتثال مع الاثم ام لا يمتثل والكلام
في المسئلة الاولى غير الكلام في الثانية اذ لا دخل لها بتعلق الاوامر والنواهي بالطبايع او الافراد
ولا بوجوب المقدمة وعدمها نعم يصلح الفرد الذي هو محل الاجتماع في الثانية مثالا للاولى على بعض
الوجوه واما الكلام في الثانية فانما هو بعد الكلام في الاولى ويتفرع عليه فانا لو قلنا في الاولى
بالجواز يتفرع عليه الامتثال بهذا الفرد مع الاثم وان قلنا فيها بالامتناع فيتحقق حينئذ الفرد يتوقف
على مسائل تعنونية احدها ان تعلق الاوامر هل هو الطبايع او الافراد وثانيها ان مقدمة الواجب

واجبة ام لا وثالثها انه لو توصل الى الواجب بالمقدمة المحرمة المحضة هل يحصل الامتثال بذي المقدمة
ام لا فان قلنا بان المتعلق هو الافراد يتعين عدم الامتثال بالفرد وكذا ان قلنا بوجوب المقدمة
وعدم الامتثال بالمقدمة المحرمة المحضة وان قلنا بان المتعلق الطبايع ولا يجب المقدمة او يجب ولكن
لو توصل بالمقدمة المحرمة المحضة يسقط وجوب المقدمة الواجبة ويحصل الامتثال بذي المقدمة امكن
القول بصحة هذا الفرد وحصول الاثم مرادا لا يجتمع الوجوب والحرمة ولكن هذا امر آخر بملاحظة
يعلم عدم الصحة ايضا الا على القول بجواز اجتماع الامر والنهي في واحد من جهتين وهو بامر من
ان المكلف به الايجاد الخارجي ووجود الفرد والجهتين انما هو ايجاد وتاثير واحد ثم لما كان بناء الامر
على تعلق الاوامر بالافراد او وجوب المقدمة في هذه المسئلة الثانية على الاولى مطلقا وذكروها في
خلالها ما ذكر ولاجل ذلك اشتبه الامر على بعضهم وخلط واخطأ ولم يفرق بين المسئلتين
ضرب الاولى وحكم بالجواز فيها واستدل عليه بان الفرد في الثانية ليس متعلقا للامر وما ادري ما المناسبة
بين الدليل والمدلول مع انه لو قلنا بالجواز في الاولى لم يحتج في تصحيح هذا الفرد الى تعلق الامر بالطبيعة
ولو قلنا بالتعلق بالطبيعة لم يتفرع ذلك على الاولى كليا والاحسن ان نبين كل من المسئلتين بعنوان على حدة
ونتكلم في كل بما يناسبه وقد عرفت الحق في المسئلتين مما ذكرنا الثانية قد يتوهم انه لا نزاع في
امتناع الواجب الموصل مع الحرام ولذلك يحصل المط بالحرام بل وبفعل الغير بتسبيبه وهو فاسد فان ما دل
على امتناع الاجتماع يدل عليه مطلقا سواء كان الوجوب توصليا او تعبديا فان سبب امتناعه هو امتناع
كون الشيء الواحد مطلوب الفعل والترك معا ولا تاثير في بعض كونه توصليا او غيره الا ترى انه اذا
قال المولى لعبده لا تمش اليوم فاذا مشى اليوم اللحم من السوق بعد تكليفه بالاطلاق ولو قال العبد
هل امشي الى السوق لا يجوز له الامر به والنهي عنه او يفهم امشنا المشي لاشتراء اللحم والا ترى انه اذا
امر العبد بدخول بلد ثم نهاه عن قطع طريق من طرقه ولم يمكن الدخول من غيره ولم يعلم الامر بذلك
يحصل التردد للعبد فلو سئل حينئذ عنه وقيل له لا يمكن السفر الا من الطريق المنهي عنه فلما يجوز قطع الطريق
المنهي عنه او يمتنع الامر ولا يامر بقطع هذا الطريق مع العقاب عليه واما ما ذكره من حصول المط بفعل الحرام او
بفعل غيره وهو منشأ اشتباهه فتحقيقه ان الواجب الموصل من الواجبات المقدمية بمعنى انه واجب ما دام
يتوقف التوصل الى المطلوب عليه فاذا حصل المط بفعل الحرام او الغير فلا يتوقف على شيء فلا يجب
شيء من باب التوصل ويسقط وجوب المقدمة لا انه يكون ذلك الحرام او فعل الغير واجبا فالمامور به للتوصل
هو المقدمة المشروعة لكن بشرط الحاجة اليها فاذا توصل على وجه غير مشروع فهو وان لم يكن اتيا
بالمقدمة المامور بها ولكن لا يجب بعد ذلك مقدمة لعدم الحاجة اليها وعلم توقف حصول الفعل عليها
فان وجوب قطع الطريق انما هو على من لم يكن داخل مكة من قطع طريقه بنحو غير مشروع ويصل لا يجب
عليه قطعه بنحو مشروع لعدم تحقق شرط وجوبه الذي هو البعد عن مكة وكذا الامر بالحج لغير القادر
على المشي امر بالركوب وبملاحظة النهي عن الغصب نعلم ان المط هو الركوب على الدابة المباحة ولكن

اذا ركب المغصوب ودخل بسقط وجوب ركوب المباح لعدم التوقف عليه ح لا لاجل ان الركوب على المغصوب
كان واجبا توصليا تخييريا ايضا فعلم انه لو توصل احدا بالمقدمة المحرمة يكون عاصيا من اجل تلك المقدمة
مطيعا للاتيان بذي المقدمة وليس ذلك من باب اجتماع الامر والنهي نعم لو كانت المقدمة منحصرة في
تلك المحرمة فلا يقطع ح بالامتثال بالتوصل بها الى ذيها للقطع بان واحدا من الامر بذي المقدمة و
النهي عن تلك المقدمة ليس باقيا على حاله وهو الشرع حكم بتحتم الوضوء في اواني الذهب والفضة
مع عدم الانحصار وبطلانه مصرح فان قلت فيلزم كون تارك السير بالطريق المباح معاقبا لتركه قلنا
لو قلنا به لما قلنا منكرا مع انه يمكن ان يكون العقاب مخصوصا بالواجب النفسي ومع التوصل ايضا
ترك مع ذي المقدمة ومن هذا يظهر فساد ما قاله المدقق الشيرواني في بحث ان الامر بالشيء هل هو
مقدمة من ان صحة ح الباقي القائل بالمقدمة الفعلية مبني على احد الامرين من كون المقدمة غير واجبة
ومن استحالة اجتماع الامر والنهي اذ بعد القول بالامرين لا مجال لكون عنوانين وقعا على وجه مبني عنوانين
ووجه الفساد انا نقول ان المقدمة واجبة مشروطا وهي غير المنهي عنه والاجزاء لعدم تحقق الشرط واما
قال من انا لو قلنا بان الواجب غير المنهي عنه لزم عدم وجوب المقدمة لحصول الواجب بدون حاجة اليها
وعادة وشرعا لان المفروض ان الحج مستقر شرعا بدون قطع المسافة على الوجه المشروع فقطعها على هذا الوجه
ليس مقدمة فلا معنى للقول بوجوبه والحاصل ان هذا اي وجوب الفرد المشروع ليس لزوم ايضا لثلثة احدها
وجوب المقدمة وهو الفرد المشترك وثانيها وجوب غير المقدمة وهو القطع على الطريق المشروع وثالثها سقوط وجوب
الواجب بغير الواجب ومن هنا يظهر ان القول بوجوب المقدمة بتلك القول بعدم اجتماع الوجوب والحرمة
القائلين بوجوبها لا يتوقف بعدم اجزاء ذي المقدمة اذا اتى المكلف بالمقدمة على الوجه الغير المشروع ح فاما ان يقولوا
بوجوب الوجه المشروع وعدم وجوب الاخر فيلزم الثلثة واما ان يقولوا بوجوب الفرد المشترك بين الوجهين والتخيير
بينهما فيلزم اجتماع الحرمة والوجوب فيه ان المقدمة وان كانت هي الفرد المشترك ولكن الوجه المشروع ايضا من
افراده ويكون في صدق وجوب الكل وجوب بعض افراده كما انه بعد فرض الصوم واجب مع النهي عن كثير من
افراده والتوضيح ان القائلين بوجوب المقدمة لا يريدون وجوبها بجميع افرادها ولا وجوبها لشرط الاتيان
لا يقولون بهذا لانا قد بينا ان يثبت بدليل اخر وجوبه شرعا ايضا لتحقق الهيئة لا بشرط سعادة كما اذا قال الشارع صم وما
فانه يدل على وجوب تحصيل صوم وهو المشترك واذا قال بعد لا تصم يوم العيد لم يكن ذلك قولا بعدم وجوب الصوم
بل كان تخصيصا لبعض افراده فكذلك فيما نحن فيه فانه يثبت بالخطاب بذي المقدمة وجوب المقدمة المشتركة فاذا نهى
عن فرد منه لا يلزم عدم وجوب المقدمة بل تخصيص الوجوب ببعض افراده فلا يلزم شيء من الامرين الاولين واما الثالث
فيه انهم يقولون بوجوب الوجه المشروع وسقوط وجوبه بعد الاتيان بنحو المشروع لا بمعنى ان وجوبه سقط لسلب حال
الوصول اليه لكن لا بسبب الاتيان بالوجه الغير المشروع بل بسبب فقد قيد وجوبه وهو الحاجة كصلاة الجمعة بعد انقضاء
وقتها لا يخفى ان ما ذكر من عدم المنافاة بين الاطاعة والعصيان فيما اذا توصل الى الواجب بالمقدمة المحرمة انما هو
اذا لم يكن وجودها بايجاد واحد واما اذا وجدا بايجاد واحد فلا يقطع بتحقق الامتثال ووجهه ما سيجيء الثالثة

واذا لم يقل بجواز الاجتماع فاذا امر ونهي بين متعلقيهما عموم من وجه فهل يرجح جانب النهي مطلقا للاجماع و
تغليب الحرمة وفيها المنع وقيل بتخصيص احدهما قطعا وهو غير معلوم فلا يعلم بكون الباقي به مامورا به فلا يكون
صحيحا والتحقيق ان متعلقيهما اما يكونان مطلقين او عامين فعلى الاول يرجح النهي لفهم العرف والعقل بالدليلين
كما يأتي في بحث المطلق الا اذا لم يمكن العمل بهما مثل اكرم بصريا ولا تكرم خياطا والمجمع البصري والخياط
فحكمه حكم العامين وعلى الثاني يحكم بالتخيير في الترجيح فيجب الامور به لو اتى بسلبه ما يأتي في الخبر بحث كون
الامر بالشيء نهيا عن ضده الرابعة جميع ما ذكر انما كان فيما اذا كانت الجهتان بينهما عموم من
وجه واما اذا كان بينهما عموم مطلقا فقد صرح والدي العلامة ره في كتبه بعدم كونه محلا للنزاع و
ادعى الاتفاق على عدم جواز الاجتماع وقال البعض القائلين بالجواز في الاول به هنا ايضا الا انه قال ان
الجواز عقلي ولكن اذا ورد دعاء وخاص يطلق نفهم العرف تخصيص العام اقول لا بعد في كونه من المتنازع فيه ايضا
الا ان الامتناع العقلي المدلول عليه في الاول موجود هنا ايضا واما جعل التخصيص عرفيا فيلزم انه لو صرح
بالتخصيص وجب ابقاءه على ظاهره وكان يقول لا تصل في الدار المغصوبة من جهة انها مغصوبة فهما وصل فيها من جهة
انها صلاة مع انه فاسد قطعا هذا مع ان جواز الاجتماع في شيء من جهتين عام وخاص مسئلة وبناء العام على الخاص
مسئلة اخرى فارتكب هنا الخلط كما ارتكبه في الاولى كما بيناه في سابق كتبنا الخامسة قيل اما لا يمكن
الانفكاك عن احد الطرفين مثل من دخل دارا غيره غصبا فيه اقول كونه مامورا بالخروج وليس منهيا عنه وكونه
عاصيا ولكن لا يقبل النهي عن الخروج وكونه مامورا به ومنهيا عنه وهو اقرب لاطلاق الدليلان بحسب عمومهما والامر بالجمع
لانه اما فهم العرف او العقل كما لو دخل عصيا فان الامر بالخروج والنهي عنه تكليف بما لا يطاق واما فيما نحن فيه فان
يلزم تكليف بما لا يطاق ايضا ولكن لا دليل على استحالته اذا المرجح هو اختيار المكلف اقول فيه اولا ان التكليف
بما لا يطاق غير جائز مطلقا فالتكليف قبل الاستطاعة ما نحن على التسع بالاختيار لا التكليف بعد وهذا مراد من قال
بجواز التكليف بالممتنع بالاختيار ورد ذلك بغير ما نحن فيه اذ التكليف بالخروج قبل الدخول ويتحقق الامتناع بعده
واما التكليف بعد الامتناع فغير معقول لكونه لغوا لا يصدر من الحكيم وثانيا ان دليل الامتناع لا يجيء في ذلك
التكليف بما لا يطاق بل يدل عليه لزوم اجتماع المتضادين ايضا وثالثا انه لو جاز لجاز للامر ان يقول اخرج
ولا تخرج ورابعا ان صاحب الدار اما يكون طالبا للخروج فلا يكون منهيا عنه او لا فلا يكون مامورا به السادسة
ان قلت قد ذكرت فيما سبق اختلاف الاصحاب في محض الكراهة في العبادات فكانوا بين قائل بانه ظنه الثواب و
مفسرا اياها بالمرجوحية الاضافية ويريد لعناها المشهور ومرجع الى وصف خارج فالمختار انه قلنا لا يمكن ان يراد
بالكراهة المعنى المشهور لوجهين احدهما ان كون الشيء مطلوبا تركه غير منوع عن فعله لا مطلوبا لا عينا ولا تخييرا شرعا
او عقليا فهذا المعنى ان كان فعله مطلوبا لا يمكن تركه بالمعنى المصطلح والا فلا يكون صحيحا فان قيل المطلوب تركه
خصوصية الفرد وما يطلب فعله محبته ولاشتمال الفرد عليها يكون مطلوبا تركه من جهة وفعله من اخرى قلنا اولا ان
المط ليس الا الايجاد وايجاد الخصوصية والمحبة واحد وثانيا لا نم ان ذلك هو الكراهة المصطلحة لاختصاصها لا
لفعل جهة مطلوبة اصلا وثانيهما ان المكروه المشهور ما كان تركه مطلوبا مطلقا وكون العبادة ليس كذلك

مطلق الترك فيشترط الاتيان بالغير بحيث لو لم يمكن الغير يزيد ذلك قطعا وليس ذلك الا المرجوحية الاضافية والتوضيح
ان المرجوح اما يكون بحيث لا يريد الامر مطلقا وهو المرجوح الحقيقي والمكروه الاصطلاحي او لا يريد اذا وجد
غيره ويريده لو لم يوجد وهو المرجوح الاضافي سيما لو كان بحيث اذا اتى به مع امكان الغير كان مثابا كما في
فيه والحاصل ان المكروه الصطلاحي ما ينفر عنه الطالب لا بحيث يوجب الحرمة ومكروه العبادة ليس كذلك بل يطلب
بدله اكثر منه اليه من غيره تنفر عنه وهذا هو المرجوح الاضافي واما اقلية الثواب اذا الاضاع الى الوصف الخاص
فخلاف الظ ولا دليل عليه مع انه يرد على الاخير ما سيجي **الثانية** اعلم ان مسئلة اجتماع الوجوب والحرمة
من المسائل الكلامية التي ليس من شان الاصولي البحث عنها من حيث هي هي والمسئلة الاصولية هي انه اذا
ورد عامان من وجه متنافيان هل يخصص احدهما بالاخر في موضع التنافي ام لا والبحث عن ذلك هو من وظائف
الا ان ذلك التخصيص تارة بالفهم العرفي واخرى بتلك المسئلة الكلامية التي هي استلزام اجتماع الحكمين
بداهة امتناع اجتماع شيئين من الاشاعرة على الامتناع ذكروا هذه المسئلة مقدمة لبيان التخصيص واكتفوا في
بيان جريان ذلك الامتناع والا فالفهم العرفي يكفي ايضا في اثبات ما هو غرض الاصولي ولا يضر عدم ثبوت الامتناع
العقلي ايضا لو لم يثبت لوضوح الفهم العرفي في ذلك كما مر ولذلك نحن في مسئلة تعارض العامين من وجه
في بحث التعارض ايضا ولا ذلك التخصيص لم يكن بين العامين من وجه تعارض اصلا فالاولى ان يعنون
الاصولي المسئلة هكذا اذا ورد عامان من وجه متنافيان هل يخصص احدهما بالاخر واحتج له بالفهم العرفي
وبالامتناع العقلي الثابت في الكلام ويتكلم فيه ايضا **منها** اختلفوا في ان الامر بالشيء هل
يوجب النهي عن ضده ام لا ولنقدم امام المقصود مقدمات **الاول** الضد اما خاص وهو الشيء الوجودي
المعين المانع من فعل المامور به واما عام وهو مطلق تارك ويراد به الترك او الكف على الرابعين واخرى ويراد
احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو اعم من الخاص ومن قال انه عينا اراد اخاصا واحد في مقام النفي عن
الضد حيث ان المراد من كون الامر بالشيء نهيا عن ضده الخاص كونه نهيا عن الخاص على الوجه العام لا بخصوصه
فان القائل بالاستلزام لم يقل بانه مستلزم للنهي عن ضد خاص معين من حيث هو معين بل قال انه يستلزم النهي
عنه من حيث كونه واحدا لحقيقة هذا العنوان اعني ضدا خاصا والعنوان بعينه احد الاضداد لا بعينه فيصير
عاما العام تعيينه كما يعم الترك به لتحققه في ضمن الاضداد **الثانية** قد سبق ان الدلالة الالتزامية
من الدلالات اللفظية وان اختلفوا في انها وضعية او عقلية وان المنطقيين لا يشترطون في الالتزام
اللزوم البين بالمعنى الاخص كما يكون عندهم غيره مدلولا التزاميا وان كان لازما واما غيرهم فلما لم يرتضوا
ذلك فيها جعلوا جميع الموارد من المدلولات الالتزامية وان عند المنطقيين على تحقق اللزوم مع الالتزام
وقد يتحقق بدونه وقد يسمى الاول على طريقتهم بالمدلول اللفظي والثاني باللازم المعنوي وقد يخص المعنوي
بغير البين واما عند الاصوليين والبيانيين فلا ينفك اللزوم عن الالتزام واللازم المعنوي عندهم لو اطلق
يراد به المقابل للبين بالمعنى الاخص او البين فمن قال في هذه المسئلة بنفي الدلالة اللفظية وثبوت
اللزوم المعنوي كصاحب المعالم وبعض اخر نظر الى طريقة المنطقيين **الثالثة** قد اضطربت كلماتهم

الى يريدون بيانا هنا

في بيان محل النزاع فمنهم من جعله في الضد العام بمعنى الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق
لفظ ضد الشيء ولم يبين المراد ومنهم من قال ان النزاع في الخاص واما العام بمعنى الترك
فلا خلاف فيه ومنهم من احتمل الخلاف فيهما وجعله في العام باعتبار العينية او الاستلزام
لا في اصل الاقتضاء وذلك ليس ببعيد واذ عرفت تلك المقدمات فاعلم انه قد كثر النزاع في اقتضاء
الامر بشيء للنهي عن ضده بكل من المعنيين وعدمه وتنقيح الاقتضاء ولذلك حصلت في المسئلة
اقوال اشهرها عدم الاقتضاء مطلقا والاقتضاء عينا وتضمنا والتزاما لفظيا ومعنويا فيهما وفي
العام فقط مع القول في الخاص والاثبات بما يناسبه وتوسع العام كحمل الاقتضاء في الخاص التزاما
على التضمن في العام ومعنويا على اللفظي فيه واختار والدي العلامة ره عدم الاقتضاء في الوجوه
مطلقا والمنقول بقضية في العام تضمنا وفي الخاص التزاما معنويا ان لم يكن مضيقا مثله والا فالترجيح
او التخيير والحق اقتضائه لزوما لا لغة عليه بالدلالة الالتزامية اللفظية في كل من الضدين لما في العام فلتحقق
اللزوم البين بالمعنى الاعم واما في الخاص فبغير البين وان شئت فتحقيقها ان في الخاص الالتزام المعنوي
لنا على الاول منوع جزما العقل بالملزوم بين الطلب الحتمي الذي هو بعض الامر وبين المنع من الترك
بعد تصورهما وتصور النسبة بينهما بل لا يبعد دعوى اللزوم البين بالمعنى الاخص ايضا وعلى الثاني وجوه
منها انه لا شك ان فعل الضد مانع عن المامور به ولا شك ايضا ان من يطلب شيئا يطلب ترك ما يضده وان
لم يحضره تفاصيل الموانع فان المولى اذا امر عبده بدخول الدار في وقت معين فيريد المنع من دخول السوق
البتة وان لم يكن في نظره تفصيلا ومنها انه لو لم يكن منهيا عنه لجاز فعله ولو جاز لجاز للامر التصريح به مع ان
العقلاء يفهمون المولى اذا قال لعبده اوجبت عليك الكون في الدار جميع هذا اليوم وحرمت عليك دخول
السوق ومنها ان كل احد يعلم من قول المولى كن في الدار اليوم ويجوز لك دخول السوق عدم وجوب الكون
والا منافاة بجواز الدخول له لما هو مر ومنها ان فعل المامور به لا يتم الا بترك جميع اضداده وما لا يتم الواجب الا به
الامر واجب ومنع كون ترك الضد مقدمة لفعل المامور به وجعله من المقارنات لاستقلال الارادة
الكراهة بالتاثير بالمضرورة توقف الفعل على عدم المانع التي من اجزائها رفع الموانع ومنها فعل الضد
لاستحالة اجتماع الضدين فترك الضد من شرائط تاثير الوجود ولذا اشتهر ان عدم المانع من العلل بالنسبة بمعنى
كلما انتفى الرئيس يكون ترك الضد من الاسباب اذ ترك جميع الاضداد الوجودية التي يقتضي وجود ضده
امتناع اجتماع النقيضين ولا يلزم من كونه مقدمة لكونه ايضا مقدمة له لعدم توقف الترك على فعل من الافعال
بل يكفي فيه وجود الصارف كما مر مفصلا فلا يثبت قول الكعبي ولا يلزم التعدد وفعل الضد اما ضد عام لترك الكون
عين ترك تركه او الشيء عند مشهوره لازم من اللازم بترك جميع الاضداد كما هو بديهي فالتمسك بوجوب تركه
على كون هذا منهيا عنه ليس بصادق قيل وجوب المقدمة لكونه توصليا يختص بما لزم مكان ذي المقدمة مع
وجود الصارف عن المامور به وعدم الداعي لا يمكن التوصل اليه وهما استمران مع الاضداد الخاصة قلنا لم
انه لو لم ذلك يجري في كل واجب لعين بل كل واجب ان امتناع التوصل حين وجود الصارف انما هو في ضد

لا مطلقا فيمتنع لو وجب وجوده في هذا الوقت وليس كذلك وانما هو من قبل المكلف وفرق بين الضروري
في زمان الوصف وشرطه والمسقط للتكليف هو الثاني وقد استدل على المطلوب بوجوه اخر ضعيفة منها
ان فعل الضد مستلزم لترك المأمور به ومستلزم الحرام حرام وليس وجه ضعفه ما قيل من
انه ان اريد بالمقدمة العلة منعنا الصغرى لان العلة المستقلة في الترك وجود الصارف وعدم الداعي
وهما مستمران مع فعل الاضداد الخاصة وكذا ان اريد اشتراكهما في العلة لان الصارف الذي هو العلة في الترك
ليس علة لفعل الضد بل هي وجود الداعي اليه ولا يدخل الصارف عن فعل المأمور به في فعل الضد وان لم يفعل عنه في
الخارج حيث انا لا نفكك مستلزم للاشتغال بالضد في حال واحد وان اريد الاعم من العلة اي عدم انفكاك
خارجا منعنا الكبرى لانا نقول ان قيد صفا الى عدم توجه منع الكبرى مطلقا ان الضروري فانه بالعلة لان فعل
الضد مانع وعدم المانع سبب العدم فان قيل لو كان فعل الضد علة لترك ضده لتوقف عليه ضده وتوقف المعلول
على علته مع انه قد مر في رد شبهة الكعبي عدم التوقف قلنا انما كانت اتى علتان لم يتوقف الع على شيء من خصوص
العلتين وان توقف على احدهما وترك الحرام معلول لكل من الصارف وفعل الضد فلا يتوقف على احدهما وترك
الحرام معلول لكل من الصارف وفعل الضد فلا يتوقف على احدهما بخصوصه سيما مع كون الصارف وهو عدم الداعي
غير منفك عن فعل الضد وكذا سائر الاعدام فان قيل فيلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد لاجتماع
الصارف وفعل الضد وهو محال قلنا المحال اجتماعهما في التأثير دون الوجود والمؤثر حال الاجتماع احدهما وهو
السابق منهما ولو ذاتا فان قيل فيلزم تخلف المعلول عن العلة قلنا اللازم تخلف التأثير دون المعلول والامتناع فيه
اذا انتفى بعض شرائطه التي منها عدم المانع بل وجه ضعفه انما يمنع حرمة علة الحرام مطلقا وانما هي اذا كانت
مؤثرة في وجوده واما بدونه فلا وفعل الضد وان كان علة لترك المأمور به ولكن لا يستند الترك اليه الا مع
انتفاء الصارف ووجود الداعي الى المأمور به واما معهما فلا لكونهما سابقين عليه كما مر في شبهة الكعبي
على هذا فيكون فعل الضد حراما لو انتفى الصارف ووجد الداعي واما معهما فلا لان الصارف وعدم الداعي فلا مع
انه يكون سببا تاما لان فرض وجود الداعي الى شيء وانتفاء الصارف عنه والاشتغال بضده محال لان
العزم هو الجزء الاخير من العلة التامة نعم ان اريد بالداعي مجرد الرغبة والميل يمكن الاجتماع ولكنه غير
مفيد لان علة الترك حينئذ يكون عدم الاجماع والعزم فان قيل لا نسلم ان بعد وجود الصارف لو لم يحرم
فعل الضد وهو غير مفيد في رد الدليل لان مقصود المستدل ان في كل ان يحرم كل من الصارف
وفعل الضد بعد فرض كل ان يحرم الشروع في فعل الضد وعدم حرمته لان الحاصر العقلي
المقسم لا يفيد والحاصل انه حرام في كل ان غاية الامر ان بعد خلوه ووجود الصارف فهو ملتفت
حرمته ولكن الان الحاصر لعدم انقسامه في حكم الماضي فلا يترتب على الحرمة فيه وعدمها اثر وانما
المؤثر هو كونه بحيث يجوز الشروع فيه ولا يجوز ولا شك في عدم جواز الحرمة في الان اللاحق فلا
لانه ان في كل ان يحرم كل من الصارف وفعل الضد بعد بل المسلم ان في كل ان يحرم بعد
فعل الضد لولا الصارف فمع وجوده ينكشف عدم حرمة الضد ولا يمكن وجود فعل الضد بدون

الصارف

الصارف لانه عدم الاجماع الذي هو جزء اخير العلة والحاصل انا نم عليه فعل الضد لترك
الاخر ولكن لا نم انه يتم فيه ابدا لانه لا ينفك عن علة اخرى دائما وهي السابقة من العلتين كما
مر فيستند الترك اليها وحينئذ مستلزم الحرام انما هي اذا كان موثرا في وجوده لا مطلقا و
من هنا يظهر فساد ما قيل من انه لو ثبت علية فعل الضد لترك ضده لم يكن مخلص من شبهة الكعبي
ضرورة توقف الع على علته ووجه الفساد ان التوقف انما هو في العلل المؤثرة لا مطلقا
انه لو لم يكن الضد منهيا عنه لجاز فعله وان كان واجبا موسعا وفعله موقوف على الصارف عن الامر
به فيكون الصارف عنه حين كون الضد واجبا موسعا واجبا ولكون ترك المأمور به حراما فصارفه
الذي هو سبب تركه ايضا حرام فيلزم اجتماع الوجوب والحرمة في الصارف المذكور وهو محال وفيه
ضعف لبين ما قيل من ان استحالة اجتماع الحكمين انما هو اذا لم يختلف موضوعهما وهو هنا مختلف
لان وجوب المأمور به المضيق يقتضي حرمة الصارف من حيث وقوعه في ذلك الوقت لا حرمته ذاته من
حيث هي ووجوب الضد موسعا يقتضي وجوب مهية الصارف في متعلق الحرمة خصوصية ايقاعه في الزمان
الخصوصي ومتعلق الوجوب مهية من حيث هي لما مر من اختلاف الموضوع بالحيثيات التعليلية غير مفيد
ولما قيل من ان وجوب الصارف توصلي والوجوب التوصلي يجتمع مع الحرمة لما سبق من عدم الفرق بين
التوصلي وغيره وان ما يتأتى من حصول الامتثال بالتوصل المقدمة الحرمة وعدم وجوب الشرعية ثانيا
لكون وجوبها مقيدا فيسقط بحصول التوصل بالحرمة وهذا ايضا مراد صاحب المعالم حيث قال والذي يقتضيه النظر
في وجوبها الا يتم الواجب الا به مطلقا انه ليس على حد يعتبر من الواجبات والا لكان اللازم فيما اذا وجب
الحج على التراخي فتطع المسافة على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال ويجب عليه اعادة السعي بوجه سائغ
لعدم صلاحية المنهي عنه للامتثال وهم لا يقولون بوجوب الاعادة فعلم ان الوجوب فيها للتوصل الى الواجب
لا وجوبا مقدميا بعد الاتيان بالمنهي عنه بحصول التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك فنقول
الواجب الموسع يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف
عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب لان
كراهته حرمة فيجتمع في الوجوب والحرمة في شيء واحد لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل فاذا فرض
ان المكلف يعصي ويكره ضده واجبا حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض عنه
انتهى وعن بعضه ان الوجوب التوصلي ليس على حد يعتبر من الواجبات النفسية حيث انها لا يسقط ابدا الا
لو كان موقتا بل يجب الاتيان بها حيث ما كان وانها اذا كانت جزء لواجب او شرطا له لو يصح الكل او المركب
بدونها بل مقتضاه سقوط الوجوب بعد التوصل بغير ذلك الواجب لحصول الغرض وصحة المطلوب بدونه
فالواجب من ارادة الواجب الموسع وكراهة ضده من باب المقدمة هو ارادته الفعلية الداعية الى ترك
ضده الذي كان واجبا مضيقا وكذا كراهة ضده واما هذه الارادة والكراهة فليستا واجبتين
ولكن بعد تحققهما والاتيان بالموسع في وقت المضيق يسقط وجوب الارادة والكراهة الواجبتين حيث

ان وجوبها كان من جهة التوصل الى الموسع ومقيدا بوقت الحاجة فاذا عصى المكلف واتى بارادة
وكراهة محرمتين فهو وان لم يكن اتيا بالمقدمة الواجبة الا انه سقط وجوبها باعتبار فوات الغرض
والقيد فلم يلزم اجتماع الواجب والحرام في هاتين الارادة والكراهة والعجب من بعضهم انه حمل
كلام صاحب المعالم على ان مراده انه ليس على حد غيره من الواجبات بان يصح اجتماعه مع الحرمة فاعترض
عليه بانه لا فرق بين التوصلي وغيره في جواز دليل امتناع اجتماع الحرمة معه انه ليس في كلامه ما
يوهم ذلك المعنى بل لو كان مراده ذلك للغو اخذ سقوط الوجوب ولذا لم يذكر بعد اعادة السؤال الا سقوط
سوى سقوط الوجوب ولو كان مناط الجواب جواز الاجتماع للزم اخذه في الاعادة ايضا وظهر
من ذلك انه لا يرد عليه ايضا ما اورده بعضهم عليه وجعله وهما منه واستغربه بعض بل وجه الضعف
انا نقول ان الصارف المذكور ليس واجبا بل جواز خاصة واما مقدمة الواجب الموسع الواجبة في غير
هذا الصارف وان سقط وجوبها بمر ومنها انه لو لم يكن الضد منهيا عنه لجاز فعله فاذا فعله
اما يجب امتثال الواجب فيلزم التكليف بالجمع بين الضدين وهو غير مقدور والا فيلزم خروج الواجب
عن وجوبه ووجه الضعف ان الجواز لا يمنع من الترك للمنافاة لا اقتضاء مطلقا فتحقق الذهول عن الضد
حال الامر فلا يصح الاقتضاء النهي عنهما وجوابه منع توقف الاقتضاء على المعرفة في التعيينات والا يجوز
الاجمالي منه وكفايته ثانيا وحصول التفصيلي فيما نحن فيه من اوامر سبحانه ثالثا ولو سلم فيخص النهي بالجواز
اصالة عدم الاستلزام وانتفاء الدلالات الثلث اما غير الالتزام فظ واما هو فلتوقفه على اللزوم الممنوع
وهو ضعيف وايجابه انقلاب الاحكام في بعض الاحيان وثبوت شبهة الكعبي لان كل مباح ضد لبعض الواجبات
وانه لو استلزم لتواتر عن الائمة لكونه مما يعم به البلوى ولعموم التكليف او وجد بين الناس بل باطل الصلوة
في غير وقت تضيقها والنوافل اليومية وغيرها والجواب عن الاول ان الاصل انما يتمسك به مع عدم الدليل
مع ان اصالة عدم الاستلزام ممنوعة لعدم تعيين مدرك الاول وعن الثاني بوجود الالتزام وعدم توقفه على
اللزوم والبين ولو سلم فغايته عدم تعيينه دلالة الالتزامية وذلك لا ينفي اصل اللزوم الذي هو المطلوب
للحكم هنا كما يأتي وعن الثالث بان الانقلاب في بعض الاحيان لعارض غير ضار وعن الرابع منع كون
كل مباح ضد الواجب دائما وعن الخامس منع لزوم التواتر فيما لم يلزم ورود النهي عن الضد وهو
فرد ر د فان الحكم المنقول لا يجب ان يكون مدلولا صريحا بل يكفي كونه لازما لمعنى اللفظ ولو على الوجه
بوسائط والقائل بالاستلزام يقول ان كل امر ورد تضمن لحكم بالنهي عن ضده فان كان الامر متواترا
كان النهي المتضمن ايضا كذلك وان كان من الاحاد فكذلك النهي مع انه لو صح لوجب ان يتواتر كثير من
مسائل الاصول وبطلانه ظ وعن السادس منع بطلان الواجبات والمندوبات كما يأتي واما
المباحات فهو انه قل من كانت ذمته مشغولة بالواجبات الفورية لسلم عن ضدها اذا اشتغلت
فانه اذا جاز ارتكاب المعصية بترك الواجب بان يعصيه بفعل مباح ايضا فان كل وقت لا يسع الا فعلا
واحدا فيصدق عند ترك واجب وفعل حرام واحد والقائل بالعينية مطلقا ان السكون عين ترك الحركة

لان البقاء

لان البقاء في الحيز الاول عين عدم الانتقال الى الثاني ورده بالمنع لظهور مغايرة الفعل لعدمه
ارجاع ترك الضد الى المأمور به محل النزاع لفظيا مع انه لا بد في صحته من شيوعه من اللغة وانه لا يكفي
عن لكان اما مثله او ضده او خلافه لا منحصار النسبة بها والكل باطل لانها لو كانا مثلين او ضدين لم يجتمعا
في محل واحد ولو كانا خلافين لاجتمع كل منهما مع ضد الاخر فيلزم جواز اجتماع الامر مع ضد المنهي عنه
ضده وهو الامر بضده وهو تكليف بجمع النقيضين وجواب التزام الاخير ومنع ما ظن انه لازم له لان الخلاف
قد يتلازمان وقد يكونان ضدين لواحد كالعلم والقدرة للمؤمن والامران يحققان فيما نحن فيه ولم يخصص
العينية بالقسم اول هذين الدليلين وقد عرفت جوابه والقائل بالاقتضاء التضمني كون الايجاب يدخل
فيه على تركه فالنهي بالترك من مقوماته وتعلقه بغير الفعل غير معقول فيراد به الكف او الضد فيتضمن النهي عنه
والجواب ان معنى الايجاب هو الطلب الحتمي كما مر وهو معنى بسيط لا تركيب فيه ولا فيه المنع من الترك واما
المتأخرون في كيفية الالتزام فنظرهم الى اختلاف الاصطلاح فيه واحق والذي الفلاسفة اما على
الاقتضاء التضمني والالتزامي في العام والخاص مع التضيق المأمور به دون ضده الواجب فيما مر واما
على عدم الاقتضاء في الموسع بان اقتضاء الشيء لترك ضده فرع تعيين فعله فاذا عدم عدمه ولا جرم
بالدلالة كل على واما على وجوب الرجوع الى الترجيح وبدونه التخيير اذا كان الضد ايضا واجبا مضيقا
فانه لولاه فاما يحكم بوجوبهما فالتكليف بالمحال او بوجوب احدهما معينا مطلقا فالترجيح بلا مرجح او لا
تعيينه كل فترجيح المرجوح او لا يحكم بوجوب شيء منهما فخرق الاجماع وتحقيق الدعويين الاوليين قد
واما الاخيرة فالدعوى والدليل معا وان كانا صحيحين الا انهما لا ينافيان كون الامر بالشيء نهيا عن
ضده بل يكون الاقتضاء من الجانبين فيكونان كالدليلين المتعادلين تعين الثالثة والجواب عن
دليلها منعا فالمجرد ان بعض ما استدل به في المضيق في الموسع ايضا منع الفورية ان اراد تعلق الفعل
في زمان ضيق بل في الزمان الموسع انها تقتضي ترك الضد في هذا الزمان لا في جميعه بل على طريق الامر
وان اراد تعيينه مطلقا فالموسع ايضا كذلك والحاصل ان الاقتضاء انما هو من جهة الوجوب في الموسع
والتضيق ثم لما كان النهي المقصود في ضمن الامر كما مر تابعا له وكان الفعل في الموسع مطلوبا في جزء من
اجزاء هذا الوقت فكذا النهي عن ضده وههنا فوائد الاولى الضد الخاص الواجب بالعارض انما
يكون حراما اذا كان ضد الواجب العيني واما المخير سواء كان شرعيا او عقليا فلا يحرم ضد العام
اي ضد كل فرد منه واما الخاص فان كان ضد الجميع افراد المخير يكون حراما ايضا وان كان ضد الاحد
افراده فليس منهيا عنه اذ لو كان لكان الاتيان بضده منهيا فلا يكون مجزيا وايضا لا دليل على حرمته
الثانية قيل بعد اختيار الاقتضاء في الضد العام بالالتزام وجعله لازما بينا بالمعنى الاعم الحق
عدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص والمشهور بين من يظهر منه الالتزامية اللفظية ومن
يظهر منه المعنوية ثم استدل على الاقتضاء بنفي الثالث وقال في نفي الالتزام واما الالتزام فالدلالة
الفعل الاخص فيه منتف كما هو ظ واما بالمعنى الاعم فانه غير موجود ثم بدل عليه دلالة بعيدة من قبيل الاشارة

ولكن ذلك ليس بمثمر فيما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المأمور به ووجوب تركه تبعي والوجوب التبعي لا يفيد
الا ان ترك الضد مطلوب لا امر بها فلا يثبت بذلك عقاب على ترك الترك فلا يثبت فساد وقال في جواب من اثبت
الاستلزام ان هذا تبعي لا اصلي ولا يفيد والذي هو مراد القائلين هو الحكم الاصلي لا التبعي كما يظهر من ترتيب
الثمرات في الفقه وقال ايضا ان القائلين بالاستلزام يريدون ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك اصالة وتبعا
فانه ليس من محل النزاع في شيء اقول قد مر في بحث مقدمة الواجب ما يعلم منه فساده ونقول هنا ان النزاع اشتهر
في ثبوت مطلوبية الضد الامر سواء كان تبعا ام اصالة واما كون مطلوبيته تبعا ام اصالة فليس مما فيه النزاع
فان المراد بالمطلوب تبعا اما ان هو مطلوبية تبعي او نفس المطلوبية تبعية وايهما كان يثبت النهي عن الضد بل
الظاهر انه لا نزاع في ان النهي عن الضد ليس مقصودا بالاصالة الا عند القائلين بالعينية كيف وعمدة ادلتهم
ان ترك الضد مقدمة للواجب ولم يقل احد بان المقدمة واجبة اصالة واما ما قاله من ان مراد القائلين بالاستلزام
الاصلي فاسد لان جميع ادلتهم منطبق على التبعي وليس لهم دليل يدل على الاصلي ولا في كلامهم ما يشعر به الا بعض
من يقول بالعينية بل تصريحهم جميعا في جواب الثاني وستأتي بعده الشعور والتعقل بان الشعور والتعقل تبعي
لا وفي اللوازم ينادي بان مقصودهم ليس الاصلي اذ لا شك في وجوب الشعور بالاصليات واما ما ذكره من
دلالة ترتب ثمرات الفقه على ذلك فلا وجه له اصلا اذ غاية ما قولهم ان الفعل الفلاني حرام لكونه ضد الواجب
ولا دلالة له على الاصلية لان الحرام حرام سواء كانت حرمته تبعية او اصلية واما حكمهم ببطلان بعض العبادات
ولا شك انه لا يتوقف على كون النهي اصليا لان المنهي عنه لا يكون مأمورا به سواء كان عينيه تبعيا او اصليا وجاء
القوم على ذلك وما عثرنا على تصريح بان النهي التبعي لا ينافي الامر والطلاقهم دلالة النهي على الفساد
في العبادات يكفي في ذلك وصرح البلغي بذلك قال لا غرض يتعلق للفقيه الا بان ضد المأمور به حرام
ام لا واما انه حرام بمعنى كونه منهيا عنه صريحا او لا فلا يتعلق به غرض الفقيه وذلك ظ وقال ايضا ثم
الى الناهين للاستلزام ولوجوب المقدمة فهو لا ان ناز عوا في تعميمه مثل هذا الحكم المستفاد من الخطاب
الصريح خطأ فليس نزاعا معتدا به ومع ذلك فقد عرفت ان بعض اقسام المنطوق كان وان نازعوا في لزوم
ذلك الحكم من الخطاب الصادر من الامر هو مكابرة وان خصوا الكلام بالخطاب الصريح بمعنى ان الامر بالشيء
ليس امرا بها بالمقدمة ولا يلزم النهي الصريح عن الضد فليس نزاعا معتدا به ومع ذلك فقد عرفت ان بعض
اقسام المنطوق كذلك وان نازعوا في لزوم ذلك الحكم من الخطاب الصادر من الامر هو مكابرة وان خصوا الكلام بالخطاب
الصريح فليس نزاعا الى قال ان الامر بالشيء امر بالمقدمة وان الامر بالشيء نهي عن ضده لما عرفت من مقصودهم
واما قوله فلا يثبت عقاب على ترك الترك فلا يثبت فساد فيه ان الفساد لا يدل تعلق النهي ولم يقل احد بان سبب
الفساد هو العقاب مع ان عدم العقاب على ارتكاب الحرام التبعي غير مسلم **الثالثة** وعلى كون
الامر بالشيء نهيا عن ضده الخاص بطلان الواجبات الموسعة والنوافل وحرمة المباحات اذا امر بها لا
واداء الدين وحرمة السفر اذا توجه الصلوة من يوم الجمعة واذا كان ما نعا من تحصيل العلم الى الواجب
اداء الدين الواجب وبطلان صلوة من علم نجاسة في المسجد او كانت معه نجاسة في المسجد متفق في الصلوة

الامر

الامر فيه ذلك ولا يخفى ان الحكم ببطلان العبادات الموسعة والنوافل بطلب اداء الدين ورد الوديعة ونحوهما على
القول بالاستلزام باطلاقه لا وجه له لان دليل جواز الواجب الموسع مخصوص باجزاء وقته ودليل وجوب
اداء الدين فورا مثلا عام بالنسبة الى جميع اجزاء هذا الوقت وما قبله وما بعده اي معناه ان في كل وقت
طلب الدين دينه يجب اداؤه سواء كان في وقت الموسع ام الاول المنهي عن الموسع في وقته فيعني العام الاول
جواز الاشتغال بالصلوة مثلا في كل جزء من اجزاء الوقت الواقعة فيما بين الدلوك والغروب ومقتضى الثاني
عدم جواز الاشتغال بها مع اداء الدين في كل وقت طلبه سواء كان وقت طلبه وقت الموسع ام لا وسواء
كان ما يضاده صلوة ام لا فيتعارضان في خصوص وقت الصلوة والاول اخص مطلقا فيخصص الثاني به
فيكون مبين الامر بوفاء الدين في اجزائه بغير حال الاشتغال بالصلوة هذا اذا قلنا بتخصيص الخطابين بالمكلفين
والا فيكون دليل الموسع خاصا مطلقا من حيث الفعل والوقت ومن وجه من حيث الفاعل فيكون المعنى يجوز
فعل الصلوة لكل مكلف خال من موانع الصلوة في اي جزء من الاجزاء الواقعة بين الدلوك والغروب و
يكون معنى لا يجوز الامر بوفاء الدين لا يجوز لكل مديون شيء من الديون اداء دينه في وقت من الاوقات
فيكونان عامين بينهما عموم من وجه فيجوز له الاتيان بكل من الفعلين في الوقت المشترك كما يأتي او يكون
بعض الاول يجوز لكل مكلف الصلوة في كل جزء من الاجزاء الواقعة بين الدلوك والغروب سواء اشتغلت ذمته
بدين واجب الاداء ام لا ويكون بعض الثاني لا يجوز لمكلف فعل ما يضاد اداء الدين في شيء من اوقات اشتغال
ذمته باداء الدين سواء كان وقت الموسع ام لا فيكون بينهما عموم من وجه فيجوز كل من الفعلين في وقت التعارض
على ما يأتي وكذا في النوافل وبعض المباحات وتحقيق المقام ان الاضداد الخاصة المأمور بها اما واجب او
مندوب او مباح وكل من الاولين اما مضيق او موسع والموسع اما موقت او غير موقت والمباح اما
بعض الشارع او بالعمومات او الاصل والمباح المنصوص اما منصوص بالجهة في وقت معين او مطلقا ثم
المأمور به اما موسع او مضيق وكل منهما اما موقت او غير موقت وهو المضيق بضيق بان يكون تضييقه
باعتبار قرينة فان كان المأمور به موسعا لا يبطل ضده ولا يمنع الاشتغال به قبل تضييق المأمور به مطلقا
والوجه ظ وان كان مضيقا وكان الضد واجبا مضيقا ايضا فقد سبق حكمه من وجوب الرجوع الى الترجيح
او التخيير وكذا ان كان الضد مندوبا مضيقا واما البواقي فتعين الحكم بحرمة المباحات الغير المنصوصة
على اباحته في وقت المأمور به لان دليلها يكون هو الاصل وهو بزوله بدليل المأمور به واما غير المباحات
فالمرجع الى دليل المأمور به والضد ولا يخفى ان ما يلزم دليل المأمور به من النهي عن الضد
حرمته بعارض الدليل الطارئ لدليل الضد لا ثم ملاحظة كيفية التعارض فيحكم بحرمته مطلقا او بطلانه
اذا كان عبادة لو كان دليل المأمور به اخص مطلقا او بالجواز والصحة في سائر صور التعارض مثلا اذا قال
الشارع لمن رأى نجاسة في المسجد صل الظهر ما بين الزوال الى الغروب وازل النجاسة عن المسجد يقول
دل الثاني بالالتزام على عدم جواز شيء من اضداد المأمور به في شيء من اوقات بقاء النجاسة في
المسجد سواء كان وقت صلوة الظهر ام لا والاول يدل بالمطابقة على جواز الاتيان بالصلوة في هذا

المراد ما لم يتسع وقت الموسع

الوقت والاول اخص من الثاني فيخص به بعض فيقال ان هذا الضد المعين منهيا عنه في هذا الوقت فلعين
ازالة النجاسة مامورا بها فوراً فهو مستثنى ويتخير المكلف بين المامور به وهذا الضد فان قيل
اذا راى المكلف النجاسة في اول الظهر مثلا فيكلف بالازالة فورا اي في اول الظهر وهذا اخص من
وقت الموسع قلنا التعارض انما هو بين اصل دليل وجوب ازالة النجاسة مطلقا الشامل لهذا الفرد
ايضا بعموم دليل الموسع لا بين دليل يدل على وجوب الازالة في اول الظهر بخصوصه وبين موسع ان
الفورية هنا ليست في اول الظهر بل المراد بها الفورية الاستمرارية التي معناها وجوب الازالة في كل آن
كانت النجاسة باقية فان قيل ان من صور التعارض ما كان بالعموم من وجه فما الشرط الجواز والصحة فيها قلنا
الدليل لما لم يعلم المتصف منهما بخصوصه فلا يمكن تخصيص شيء منهما قطعا ويجوز العمل بعموم كل منهما لعدم
دليل يخصصها مع اصالة عدم التخصيص نعم لا يمكن العمل بعمومهما للقطع بتخصيص واحد منهما نظير وجدان
النجس في الثوب المشترك حيث يحكم بصحة صلوة كل منهما وجواز دخول المسجد اما لو امكن العمل بهما كما اذا كانا
مطلقين يمكن العمل بهما فيعمل بالخاص الاثباتي في غير مورد النفي كما يأتي وفي موضعه ومن هذا يظهر الحكم
بالتخيير عند تعارض الايتين وغيرهما مما لا يظهر حكمهما من الاخبار العلاجية فان قيل من هذا يظهر الحكم
لو كان الدليلان من الادلة اللفظية فلو كانا او احدهما الاجماع فما حكمه قلنا ان ثبت الاجماع على وجوب
المامور به في حال ارادة هذا الضد ايضا بعدم المامور به والا فلا فان قيل سوى ما بين اذا تعارض الواجب
والحرام يغلب الحرمة فيغلب الحرام قلنا ذلك غير ثابت ولو ثبت فانما هو فيما اذا ثبتت الحرمة والكلام فيما
نحن فيه ان دليل المامور به هل هو مخصص بغير هذا الوقت حتى لا يكون ضده حراما ام لا هكذا
ينبغي ان يحقق المقام وما سبق في علة ذلك مما مر الرابعة قيل بعد تضعيف ادلة استلزام الامر بالشيء
للنهي عن ضده في ابدال النهي عن الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب وغيره ان البطلان يختص
بالعبادة فلا يثبت به تمام المطلب الخامسة اختلفوا في اقتضاء النهي عن الشيء للامر بأحد اضداده
على نحو اختلافهم في عكسه والظاهر ان لا ربط في استلزامه للامر بالضد العام واما الخاص فلا لعدم
دليل عليه فانه لا يتصور دليل عليه سوى بعض ما سبق في العكس ولا يجري شيء من هذا الادلة
عليه به من كون فعل احد الاضداد مقدمة للواجب الذي هو الترك ومن ان ترك جميع اضداد الفعل
يلزم فعله ولكونه حراما يكون حراما وقد سبق ما يظهر به ضعفهما مع انه لو قلنا بذلك لم يكن بد من التزام
شبهة الكعبي السادسة الامر بالشيء ندبا يستلزم كراهة ضده اما العام فلان فعل المندوب يتوقف
على ترك تركه اذ حينئذ هو مندوب فيكون مطلوبا ولا بد من المكروه الا ما كان تركه مطلوبا وايضا المندوب
ما يكون فعله راجحا فتركه مرجوح لان الرجحان من الاضافات فلا يتحقق بدون المضاف اليه ولا شيء يصلح
له هنا الا الترك وكل ما كان مرجوحا فهو مكروه وايضا المكروه ما كان في تركه مصلحة او في فعله مفسدة و
لا شك ان ترك تركه ذو مصلحة لانه اما عين فعل المستحب او يلازمه وتركه يتضمن مفسدة انتفاء هذه
المصلحة وهذا القدر من المفسدة كاف في تحقق الكراهة كما يشهد به العرف وايضا لو لم يكن مكروها

لكان

لكان اما واجبا او حراما او مندوبا او مباحا واللوازم باطلة اما الثلثة الاول فظاهرة واما الاخير
فلان المباح ما يستوي فعله وتركه ولا يكون احدهما راجحا فلو كان ترك المندوب مباحا لكان مساويا
مع فعله فلا يكون مندوبا وايضا لا شك ان من قصد بطلب الصلوة وطلب ترك تركها والنسبة بينهما عموم من الوجه
فيهما فهو لان يرى له بالمعنى الاعم واورد عليه بانهم صرحوا بان ترك المستحب قد يكون مكروها وقد لا يكون
وبالعكس ولذا ترى ان المصافحة مستحبة وتركها ليس بمكروه وكذا التختم باليمين وغير ذلك وايضا يستلزم
كراهة ترك الصلوة في المسجد مثلا مع انه لا يتحقق الا في ضمن ترك الصلوة اذ الصلوة في غير المسجد والاولى
حرام والثاني ليس بمكروه اذ لا كراهة في العبادات وايضا على هذا يكون ترك الاولى مكروها مع ان جماعة كالعلامة
والحاجبي والعضدي بعد ما ذكروا المكروه قالوا وقد يطلق على الحرام وعلى ترك الاولى وبان المكروه ما كان
فيه مفسدة ووجوه الحكم في فعل لا يستلزم المفسدة في تركه والجواب عن الاول انه معارض بتصريح جماعة انه
منهم الشهيد الثاني بكون ترك كل مستحب مكروها وبالعكس واما عدم كراهة ما ذكر فالمسلم عدم كونه مكروها
واما مطلقا فلا فان المكروه على قسمين ما كان تركه مطلوبا من حيث هو تركه وفي نفسه وصريح الشارع بكراهته وما
كان مكروها تبعا لاستحباب غيره منهما كراهة من ذلك التزامية وعدم كون ترك بعض المستحبات مكروها انما
هو بالمعنى الاول وعليه يحمل ما في كلام بعض الفقهاء من عد ترك بعض المستحبات مكروها انما هو بالمعنى الثاني
يحمل ما في كلام بعض الفقهاء من بعض عن الثاني منع استحباب الصلوة في المسجد بالمعنى المطلق حتى يكون تركه
مكروها بل بمعنى الراجحية الاضافية وعن الثالث بان مرادهم المكروه الاصلي وعن الرابع بان ثبوت المفسدة
في الترك لا يجب ان يكون لاستلزام مصلحة الفعل له بل يمكن ان يكون من جهة اخرى على ان فوات المصلحة عين
المفسدة واما الخاص فلا شك ان من في الامر الوجوبي قيل لا يستلزم كراهة الخاص لزوم انتفاء المباح رأسا
اذ ما من وقت الا ويندب فيه فعل وجوابه ان الضد الخاص المندوب مكروه اذا كان المندوب معينا واما
اذا كان مخيرا فلا كما عرفت في الواجب والمندوب في كل وقت هو فعل مستحب فان المستحبات لا يحصر كثرة
ليس جميع الافعال ضدا لها سالبة المندوبات مع ان من الافعال ما ليس ضدا للشيء منها ثم النهي عن الشيء كراهة كالامر
يستلزم استحباب ضده العام دون الخاص والوجه ظاهر بعد الاحاطة بما ذكرنا تنبيهات اختلفوا في
المطلوب من الامر المطلق على هو الماهية او الفرد والتحقيق ان الصيغة اذا طلب الضرب باعتبار ثلاث لاحظ النسبة
اليها الكلية والجزئية احدها اعتبار الطلب الراجح والثاني اعتبار المخاطب والثالث اعتبار الضرب والوجه
بالنسبة الى الاولين وضع لنسبة جزئية للافراد الخاصة كما سبق والبحث عنه هنا الثالث فمنهم من قال
بانها موضوعة لطلب ماهية الضرب ومنهم من قال بانها للفرد وقال في الاخير والقائل بالفرد بين قائل بانها للفرد
غير معين اي المنتشر وقائل بانها للمعين في الظاهر القائل بالمعين يريد ان الوضع بالنسبة اليه وضع حرفي
احتج الاولون بالتبادر والاجماع على ان المصادر الغير المفهم اي التي في ضمن المشتقات الطبيعية كما صرح
به في المفتاح فالمشتق ايضا كذلك لانه لا يفيد الا الطلب المبدء بحكم التبادر واما التعدية والزيادة ويرد على
الاول المنع ان ادعيا ان المتبادر امر غير معين بمعنى سبق عدم التعين الى الذهن فمسلم ولكن الفرد المنتشر ايضا

كان بل على القول بالوضع للافراد الخاصة ايضا كذا الا يقال الامر موضوع لفرد خاص خاصة وان اريد ان
المتبادر هو الطبيعة فهو ثم بل لنا ان نقول ان السامع لا يسبق الى ذهنه الا الافراد وعلى الثاني منع الاجماع من
استدل القائلين بالوضع للفرد باستحالة وجود الماهية في الاعيان لكونها امرا انتزاعيا اعتباريا ورد عليه
منع استحالتها واعتباريتها كيف ولو لم يكن الماهيات موجودة في الخارج انتفت الحقائق لان حقيقة الشيء هي
طبيعته وماهيته نعم هي موجودة في ضمن الافراد لا بمعنى ان الجزء خارجي للشخص بل بمعنى انها جزء عقلي له
المراد بالجزء العقلي للشيء ان العقل يحلله اليه وكلما تحلل العقل الذات الموجودة اليه يجب كونه موجودا بوجوده
سيما اذا كانت ماهية فان ماهية الشيء هي ما به الشيء هو هو فالماهية مقارنة في الخارج مع التشخصات غير منفكة
عنها بل هي موقوفة عليها لوجودها المعين وذلك لا ينافي مطلوبنا بالذات نعم انما لم يكن المقارنة محض
المصاحبة لا اتفاقية بل كانا موجودين بوجود وجعل واحد بل مطلوبية المشخص تبعا لها فان قيل لو كانت الماهية
منضمة مع التشخص لما كانت كلية لنا فانه للكلية فلا يكون ماهية قلنا مقارنة التشخص ينافي الكلية اذا لوحظت مع
الماهية واما المقارنة المحضة فهي عنها الملاحظة فلا ينافيها فان الماهية الموجودة مرتين احداهما
بشرط شيء وهي من هذه الجهة منضمة مع اللواحق مكتنفة بها والاخرى لا بشرط شيء اي من حيث هي وهي من حيث
هي ليست الا هي فاللواحق كلها سلوب عنها من هذه الجهة فان قيل لو كانت موجودة مع التشخص لزم كون
شيء واحد كليا وجزئيا اما كلية فلان الماهية لا يكون الا كلية واما جزئية فلان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد
بل لم يتعدد الواحد ايضا واما التعدد فباعتبار الجزئيات واما الوحدة فلان الكلي لا يكون الا امرا واحدا
قلنا المراد بكلية الماهية انها كلية في الخارج بالفعل ولا موجود واحد فيه بل المراد انه بحيث لو خلي وطبعه
الذهني لكان امرا واحدا اذ الكلي بمعنى الطبيعة وان كان الموجود في الخارج متكثرا بحسبها ولذا قالوا ان الطبيعة
انما سميت بالكلي لكونها مرسلة للكلية بالقوة وهذا صريح صاحب الشفاء في اول خامسة الالهيات قال ليس
يمكن ان يكون الطبيعة موجودة في الاعيان ويكون بالفعل كلية اي هي وحدها مشتركة للجميع وانما تكون الكلية
للطبيعة ما اذا وقعت في التصور الذهني وقد يرد الدليل بوجهين اخرين احدهما ان تعلق الامر بالماهية لا يتوقف
على وجودها في الخارج فان منكري وجود الكلي الطبيعي لا ينكرون ان العقل ينتزع من الافراد صورا كلية تحصل
تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها وان لم يكن لتلك الصور وجود الا في العقل وهي الكلي الطبيعي
على مذاق هؤلاء وكما لا ريب ان لمفهوم الواحد مع الفرد لصدقها عليه عرفا وعدم وجودها انما نظر بعد التحقيق
الفلسفي واما اهل العرف فلا يفهمون ذلك فيفهمون من الامر ان المطلوب هذه الطبيعة لا غير فالامر
استحالة تحققها في نفس الامر لا ايجاد الفرد ولا صيرورته مع القدرة عليه بالواسطة والحاصل ان العرف
يفهمون ان الامر نظر للخصوصيات في الامتثال وهو لا يتحقق هذا المفهوم في الخارج على اي نحو كان وان كان يمكن
تحققه في الخارج فاسدا ولا يضر فساده في نفس الامر اقول لا شك ان الوجوب والحرمة والحقائق الشرعية

اذا كان متعددا لزم التركيب في الشيء الواحد
نوع وحدة كنوعه

قوله

قول المكلف وما هو فعله هو ايجاد الشيء فيعني تعلق الامر بالماهية انه تعلق بايجادها واذا كان ايجادها
متفاوتا والشارع عالم به فكيف يامر به وهل يصح توهم العاصي انه موجد واذا امر الشارع بايجادها فاما
يوجدها المكلف او لا فان اوجدها لزم ايجاد الممتنع والا فقد ابتعد اصل الاشكال مع ان الكلام فيما طلب الامر
لا في مقام العرف فانا لو سلمنا ان تفاهم ايجاد الماهية فاذا امتنع يجب صرفه عنه كانه سائر الالفاظ
المخرجة عن حقائقها المصروفة عنها بدليل العقل مع ان العاصي لا يفهم غير الفرد وقوله غاية الامر استحالة
تحققها في نفس الامر فيه ان المفروض انه لا تحقق لها في نفس الامر كما ايجاد الفرد ولا بد منه ولا قدرة
عليه الا بالواسطة ولا بد منها والقدرة بالواسطة انما هي على القول بوجود الكلي على ان الماموريه متصف
بالحسن متضمن للمصلحة وكيف يمكن ان يكون الاعتبار بي مصدرا للاثار الخارجية وثانيها ان غاية ما
يدل عليه الدليل ان المطلوب هو الفرد واما ارادة فرد معين فلا يدل عليه اللفظ ولا العقل ولا ريب ان ارادة
ايضا بكلي فلا تحقق له في الخارج اقول هذا اذا كان مراد المستدل هو الفرد المنتشر اما لو اراد الفرد المنتظم
على سبيل البدلية فالظاهر واحد من الجزئيات على البدل فيتعلق بكل واحد الطلب التخييري وليس ذلك
من باب التعلق بالكلي كما يتوهم قوله القائل بمرين مكان الى مكان وبما ذكر ظهر ضعف دليل الطرفين اي يتحقق
ان على القول بعدم وجود الماهية لا مفر من القول بتعلق طلب الامر بالفرد اذ لا غير غيره واما على القول بوجودها
فاهو الحق فيمكن القول بتعلقه بكل منهما لكن يجب البناء على منع المبدء لان الامر الطلب المبدء بحكم التبادر ولا
فرق بين كونه موضوعا للماهية يجب عليه القول بتعلقه بها وبين كونه بالوضع للفرد المنتشر او كل فرد على البدل
بالوضع العام يجب ان يقول بتعلقه به واذ قد عرفت حق القول في ذلك فاعلم ان موضوع الفرد الخاص على ان كون
الوضع عاما والموضوع له خاصا بعيد فالحق ان الامر متعلق بالافراد الخاصة على البدلية ويظهر ايضا فساد
زعم من زعم انه لو كان متعلق الامر الفرد يلزم ان يكون اكثر اوامر الشرع مجازات فان قيل لو كان كذلك لوجب
فرقها بين الواجبات التخييرية والعينية قلنا المجاز الشرعي ما كان تغيير شرعيا اي صيرها الشرع وهذا التغيير
عقلي **منها** لا شك في ان الاتيان بالمامور به على وجهه لازم وهل يجب الاجزاء بمعنى سقوط
القضاء بفعله ثانيا سواء كان اعادة او قضاء مصطلحا ام لا واما الاجزاء بمعنى حصول الامتثال بمجرد
المامور به طبيعا فمتفق عليه وتحقيقه وكما لا من تقديم مقدمات الاولى ان مطلق الاتيان بالمامور به يتحقق
وجهه لا ريب وهل يوجب الاجزاء على ما وافق مراد الامر او يتبعها الشرائط المعتبرة فيه وهل اللازم الاتيان بما وافق
مراده واقعا الاتيان بما وافقه الواقع او ظنه بظن ثابت الحجية وان كان غير موافق واقعا بان يكون العلم او
الظن بالاعم من الواقع وكان المكلف به اصالة تحصيل الواقع او الاعم والاتيان بما وافقه بحسب علمه او ظنه من
غير ملاحظة الظاهر هو الثاني لان التكليف بالواقع مع قطع النظر عن علم المكلف غير معقول ونظير الفائدة فيما
اذا انكشف فساد اعتقاده فعلى الاول يحتمل وجوب الاتيان ثانيا بخلاف الثاني وكذا الكلام في الظن الثابت
حجيته بالنسبة الى العلم هل هو بالاعم العلم او مع تقييد واحد الظن فيه ايضا الثاني لان الظن المذكور
علم الا اذا كانت حجيته متفرعة على انتفاء العلم ونظير ذلك في الفروع التكليفات التي طلبها بدل كالوضوء

بدل من التيمم عند التعذر فانه يحتمل ان يكون المكلف به الوضوء الا في حال التعذر وان يكون الوضوء تكليفا
غير المعذور خاصة واما هو فتكليفه التيمم فعلى الاول يحتمل ان يجب عليه الوضوء لو وجد الماء في الوقت بعد التيمم
والصلوة لان ذمته كانت مشغولة بالوضوء مطلقا الا في حال التعذر وقد ارتفع فيمكن استصحاب وجوب الوضوء وعلى
الثاني فانه لم يشتغل ذمته بالوضوء اصلا **الثانية** النزاع فيما يختلف شرائطه من الامور باختلاف الاحوال
كالصلوة شرطها مع الماء الوضوء ومع فقده التيمم فيبنى على وجهين احدهما انه اذا اتى المكلف المامور به في حال
مع الشرائط المعتبرة بهذه الحال كالتيمم هل يسقط القضاء مع بقاء هذه الحال وعدم زوالها ام يجب الخروج
عن العهدة في هذه الحال ام لا بل يحتمل وجوب هذه الصلوة بالطهارة التراب ثانيا وثانيهما انه هل يسقط
مع زوال هذه الحالة وعروض الحالة التي تعتبر معها الشرط الاكمل ام لا يجوز الاتيان بالمبدل في حال الصلوة
مع التيمم هل يجب سقوط قضاء البدل عند زوال العذر فيكون القضاء للصلوة مع الوضوء لا مع التيمم فالثاني
يكون قضاء لما فات لا لما اتى به ومن قبيل ما يختلف شرطه باختلاف الاحوال ما يختلف باعتبار علم المكلف وظنه
كالصلوة باعتقاد الطهارة مع فساد الاعتقاد فان النزاع فيها انه وان الصلوة مع اعتقاد الطهارة هل يسقط
القضاء مع بقاء هذا الاعتقاد ام لا بل يحتمل وجوب صلوة اخرى بدون الطهور ضد الاعتقاد ايضا ام يبقى الاصل
يسقط قضاؤها اذا انكشف فساده ام لا وما لا يختلف شرائطه فالنزاع فيه على الوجه الاول خاصة **الثالث**
قيل هل النزاع يجري على نوعين احدهما ان الاتيان بالمامور به على وجهه هل يسقط القضاء الثابت في ذمته
هذا الامر اي لا يستدركه والمعنى عينه لو بامر جديد ام لا وثانيهما انه هل يسقطه بمعنى انه لا يجوز ان يكون مع
امر اخر يفعله ثانيا قضاء لو يجوز والظاهر ان النزاع عند الاول يأتي على الثاني بوجه لفظيا اذ لا يمكن انكار ظاهر
شيء تقيته قضاء ولا يبعد ان يكون مراد المشهور الاول ومراد المخالف الثاني فيظهر وجه اخر للتعبير النزاع ثم
هذا التقرير انما هو على النزاع في الوجه الاول واما على الثاني فعلى النوع الاول يتصور ان الاتيان بالمامور به
الذي هو بدل عن عين هل يسقط القضاء الثابت لبدله بالامر به او بامر جديد ام لا او الاتيان به مرة اخرى
المراد الامر باعتقاده هل يسقط قضاء الموافق له واقعا بعد ظهور فساد الاعتقاد الثابت بالامر بالشرع الواقع
امر لا وعلى الثاني انه هل يسقطه بمعنى انه لا يجوز ان يكون معه امر اخر يفعله بدله او الموافق للواقع ثانيا قضاء
ام لا **الرابعة** قد عرفت ان النزاع يتصور على وجهين والوجه الاول على نوعين وظاهر انه قائل بالوجه
الاول على النوع الاول فنحن ايضا نتكلم اولا على ما قاله ثم نتبعه البواقي فنقول المشهور ايجابه للاجزاء وعليه الجبائي
وابو هاشم على انه لا يوجبه واختاره والذي العلامة ره الا ينبغي ان المراد ان كان الاتيان بما طابق المراد
الواقع فيوجبه وان اراد بظن المكلف فقد يوجبه وقد لا يوجبه ولكن هذا القول يناسب الخلاف على الوجه الثاني
والحق هو الاول لوجوه الاول ان المتبادر من القضاء كونه استدراكا لما فات والمفروض انه لم يفت شيء فان
قيل قد يفوت شيء من مصالح الاداء كالوضوء عند عدم الماء قلنا ان كان الوضوء واجبا فلا يأتي بالمامور
به والا فلم يفت شيء من المامور به مع انه على هذا الوجه لا يستدرك الوضوء فان قيل يمكن ان يأمر الشارع
بالوضوء بعد وجود الماء قلنا يضر عن النزاع والثاني انه لو لا ه لم يعلم براءة الذمة اصلا والثالث انه لو يجب

بالامر الاول فهل مثل ما اتى به بعينه كان تحصيلا للحاصل ولو وجب به فهل امر اخر غير ما اتى به لم يكن الامر
ثانيا على وجهه والرابع ان المطلوب بالامر اما الماهية او الفرد والفرد مع حصوله فلا يبقى طلب لمن الخالف الاول انه
لو اقتضى الاتيان بالمامور به سقوط القضاء لترتب عليه فلا يكون بامر جديد مع انه يوجب الى الفاسد الامر
باقامة الصلوة بظن الطهارة اذا تبين الحدث الجواب عن الاول منع الملازمة الاولى لان اريد ترتب الوجوب على
الامر والعكس والثانية ان اريد الثاني فقط وعن الثاني ان القضاء لما فسد والاتمام واجب مستقل وعن الثالث
فانه قد يسقط وقد يثبت وجوب سقوطه ثم ثانيا الخلاف على هذا الوجه قليل اذ الغالب عدم السقوط لا يقول
بوجوب القضاء بل يجوز ويفيده الاصل وربما يظهر فيما اذا ورد امر بقضائه ثانيا فانه على الفتوى اما يطرح او
يأول القضاء وعلى هذا فقد عرفت انه لا يمكن انكار عدم الايجاب فلو كان النزاع فيه فالحق عدم دلالة الاتيان على
الاجزاء وان لم يتم المأتي ثانيا قضاء واما الوجه الثاني وهو الفقد على النوع الاول فالتحقيق فيه ان
فيما كان لتعارف الشرط بسبب اختلاف الاعتقاد للواقع فالحق الاجزاء لما مر من انه لا تكليف بالواقع حيث
هو فالمكلف به ليس غيره فلا يبقى القضاء وفيما كان الاختلاف بسبب العذر فينبغي على ان الامر المدرك
هل يقتضي مثل الامر بالبدل ام لا فعلى الاول يجب الحكم بالاجزاء لان المامور به بصيرة واحدة فاتى به وعلى الثاني
يحتاج الى دليل والاستصحاب ولمسألة العذر تقتضي العدم وعلى الثاني بعدم الاجزاء والحق اقتضاء الامر الاول
لسقوط الاول اذا لم يكن دليل على عدم حكم العرف والتبادر وهذه مسئلة تتميم فقد يعين الفقيه في اثناء الفقه
على ادلة اخر لسقوط الاول وقد يتفق دليل عدم سقوطه واما على الثاني فالحق عدم الايجاب للاجزاء والوجه
ظاهر مما ورد من الامر بقضاء الصلوة المؤداة بظن الطهارة وامثالها من ذلك القبيل **فائدة**
الاجزاء يستلزم القبول بمعنى استحقاق الثواب لعدم تعقله دون نية العبادة ولذم السيد بعدم الاحتياج
الى عدد المثل الموعود به لاجله ولقوله تعالى وما تقرب الى المقربون بمثل ما اداه اما افترضت عليهم وقال السيد
لا يستلزم لبعض الظاهر الحمولة على القبول الكامل او على عدم حصول ما يحصل به الاجزاء **مطلب**
اختلفوا في جواز الامر والتكليف بما علم الامر انتفاء شرطه بعد وفاقهم على الجواز مع جهله و
تقدم امر في الاول ان كلامنا من التكليف والامر بطلق تارة ويراد به الظاهري من غير ان يكون
طلبا وصلحه في نفس الفعل بل كانت المصلحة في نفس الامر والتكليف وحده والخطاب ويسمى
تكليفا ابتلائيا او امتحانيا واخرى ويراد به الحقيقي وهو على قسمين لانه اما يكون بطلب الفعل حقيقة
او بيان كونه ذا مصلحة والاعلام به من غير تعلق طلب به لمانع وهل النزاع يحتمل الوجهين كما صرح به
بعض المحققين ويظهر من بعض ان النزاع في الحقيقي الثاني في الشرط اما شرط الوجوب او الوقوع وكل
منهما اما مقدور او غير مقدور فالاول من النهاية وبعض اخر نقله في الرد ورد اختصاص النزاع بغير المقدور
وقال الاخلاف في الجواز مع العلم بانتفاء المقدور بل التكليف بالشرط والمشروط معا وذلك مما

المنزع على النزاع من وجوب الكفارة على من افطر ثم سقط فرضه من وجه فيه فانا لا نسلم بقيا ولا الاشتراط
انه كما صرح جماعة منهم مع ان كثيرا من الشروط المقدورة شرط التكليف فلا يصح اطلاق ان التكليف بالشرط
والمشروط معا وبهم من حصر شرط الوجوب مطلقا وهو المنقول عن صاحب المعالم وفيه مع مخالفته
للصريح به جماعة من المخالفين انه يأتي ما استدل به المخالف من انه لو لم يصح هذا التكليف لم يصح احد
وصرح صاحب الرد بان النزاع في شرط الوقوع الذي لم يكن شرط الوجوب وفيه صرح الباقون في
مناده ظ كيف وهم باسرهم شاملة للشرائط المقدورة الحقيقية والظاهرة واما ظاهرا فيه عدم التعرض الذي
استدل به في قصة ابراهيم من شرط التكليف وقد زعم بعضهم انه في شرط الوقوع الذي لم يكن شرطا للوجوب
مع كونه مقدورا ويظهر فساده مما ذكر اذا عرفت فاعلم ان الذي اصابنا على المنع والاشتراط على الجواز والحق
ان النزاع ان كان في التكليف لا تاليف فالحق مع المجوز وان كان في التحقيق فان كان المراد به الفعل
حقيقة فالحق مع المانع مطلقا وان كان مجرد عزيمة الفعل للامر وكونه ذا مصلحة فالحق معه في انتفاء
شرط الوجوب مطلقا دون الوقوع فقط لنا على الاول مضافا الى الاصل جواز تعريض صالح الكفرة
على نفس الامر والتكليف بمن تهمة المتوجهين على الامتثال لا على المكلف به كالسيد يستقبل بعض عبيده
بامر يعجزه مع عزمه على نفيها امتحانا له وقد يوكل الرجل غيره في فعل غدا مع علمه بعزمه يعزله قبل الامتثال
ان التكليف لا تاليف لا يدل على حسن المامور به ولا على وجوب مقدمته ولا على النهي عن ضده فلو
كان الابتلاء ايضا احدى فوائد التكليف فيحمل ذلك في كل امر ولم يدل الامر على شيء مما ذكر وهو خلاف
الاجماع قلنا الاصل في الاوامر كونها حقيقية لانه مقتضى حقيقة اللفظ والاجماع ولانه لو لزم
سد ابواب الاستدلالات والاستجارات فلا يصار الى غيره الا بالقرينة ولا يلزم من الخروج عن الاصل في
بعض المواضع لاجل قرينة زائدة قبل الامتحان لا يتصور في حقه سبحانه لعلمه بالعواقب قلنا لا يتحقق فائدته
في علمه بل قد يكون لعلم الغير او المكلف واتمام الحجة وايصال اللفظ بالتعليم وقيل لو جاز ذلك لزم الاكتفاء
بالجهل لاستلزامه اعتقاد المامور به وارادة الامر المامور به ولذا توجه على الامتثال قلنا تمنع بطلان الاطلاق
الاغراء لان عدم جوازه اما لقبح حمل الغير على اعتقاد خلاف الواقع وهو باطل لانه ثم فانه قد يترتب عليه
مصلحة غالبة على مفسدته فيرتفع قبحه الا يقبح صدوره عن العقلاء لامتحان خواصهم وعبيدهم ولا يقدمون به او
لا يجاب حمله على ارتكاب الصلاة او تركه المصلحة وهو ظلم وقبيح وهو يحصل بالاغراء لم ينكشف الحال فيه الى
زمان العمل واما بعده فلا ومنه جميع المجازات المتصلة القرينة ولذا قالوا بجواز تاخير البيان عن الخطاب
وقد يجاب عن ذلك بوجهين اخرين احدهما انه لا قبح في ذلك الاغراء اذ لا يحصل العلم المامور به وكونه مكلفا
لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن ولا يضر الظن مع انكشاف فساده لا ضير فيه وفيه ان التقريب بين العلم
والظن باطل لانه كما يحكم العقل بقبح حمل الغير على اعتقاد خلاف الواقع علما كذلك يحكم بقبح ظنا مع عدم المصلحة سيما
انكشف فساده ام لا واما مع المصلحة وانكشاف الفساد فلا قبح مع العلم ايضا فالظن واذا انكشف فساده لا يكون في
تجويز الاغراء ومع المصلحة وانكشاف يجوز مطلقا مع ان احتمال انتفاء شرط التمكن فقط غير كاف في حصول الاغراء

من الحيض

وحاصله ان الاغراء هنا ليس علما بالجهل وهو مع انكشاف فساده

فيه

فيه لان مهنا امرين احدهما بقاء شرط التمكن وكونه مكلفا لاجله والاخر كونه مكلفا في بقاء التمكن والظن والاول
واما الثاني يعلم من لا يظهر فساده ايضا وان ظهر انتفاء الشرط فايضا انه لو كان مثل هذا الاغراء قبيحا لاستلزم نفي
الفسخ لان ظاهر التابيد وفيه منع كون ظاهره التابيد مطلقا وانما هو في زمان لا يحتمل فيه التكليف وفيه
لا يرتفع بحصر العلم او الظن بعده فلا مقتضى لظهوره واما الاستصحاب فالظن منه بقاء الحكم الى ان يعلم النسخ
واما على الثاني اما مع انتفاء شرط الوجوب مطلقا فللزوم اللغو والعبث بل اذا علم عدم الشرط في التكليف المشروط
لم يعقل الطلب بشرط وجوده ولا يستلزم عدم اشتراط الامكان في التكليف وخروج الشرط عن الشرطية وجعل الشرط
في جواز التكليف ذات الفعل وامكانه عند اجتماع الشرائط لا فعليتها حكم الزوم التكليف بالمحال في الصورتين لا يخفى
امكانه بعد اجتماع الشرائط وشرط صحة التكليف ثبوت الامكان في علم المكلف لا في الخارج فلا يقتضي بما اذا
الامر انتفاء شرطه واما مع انتفاء شرط الوقوع فلان من يعلم قطعا ان الفعل لا يتحقق ولا يتسبب عنه فالتكليف بفعل
ان يطلبه فان الطلب ليس مجرد التلفظ بالالفاظ الطلبية بل هو ذلك مع ارادة ايجاد المطلوب وتحقق تلك الارادة مع
القطع بان المامور لا يوجد ممتنع بل العقلاء ايضا يستهجنون ذلك الطالب فان قيل ان ذلك اذا كان التكليف بالشرط
ولكن يكلف به والشرط معا قلنا نقل الكلام الى شرطه فانه ايضا مما يعلم الطالب انتفائه والحاصل ان انتفاء شرط
الوجوب يستلزم انتفاء الوجوب الذي هو الطلب فيستحيل تحققه اذا علم الطالب وانتفاء شرط الوقوع يستلزم امتناع
الفعل ويستحيل الطلب الممتنع ولو وجد طلب فهو مجرد التلفظ بالفاظه وعلى الجزء الاول من الثالث ما مر من لزوم
اللغو لاستيلاء كون الاغراء بصورة الامر كما فيما عرض فيه وعلى الثاني الاصل وظهور ترتب الفائدة من اتمام
الحجة وتعريف المطيع والعاصي وحصول العقاب وغيره لانا نجيز المانع مطلقا بعفو ما مر من خلوه عن الفائدة
لانها هي الاتيان بالمامور به وهو منفي لاستلزامه الاغراء حيث ان مقتضى التكليف كون المكلف به مطلوبا بالذات
وهو موقوف على علم الامر بعدم انتفاء الشرط اذا كان الله عز شانه فمقتضاه حصول العلم للمامور به كونه منهيا عن
الاتيان بالمامور به وهو خلاف الواقع والجواب عن الاول منع اصالة الفائدة فما ذكر فانما هو في التكليف الطلبي
حقيقة كما ان الثاني ايضا مختص به وعن الثالث بانه لا يترتب مفسدة على هذا الاغراء واعتقاد التمكن لا يوجب
مفسدة بل قد يكون في مفسدة مصالح كثيرة اتضح المجوزون مطلقا بوجوه الاول انه لو لم يحصل احد بالتكليف
لم يصح من المكلف فقد انتفى شرطه ولا اقل من ارادته والامر عالم به لا محالة وجوابه على ما قلنا من استلزام التكليف
بعض الطالب مع العلم بانتفاء الشرط خطأ فانا نقول ان اريد العصيان مخالفة المامور به حقيقة وتفويت المطلوب
فنسلم عدمه ومنع الاستحضار وان اريد ظاهرا او ترك اتيان ذات مصلحة وحسنا عند الامر عزما لدى بالاغراء
على ما لا يخلو عن استحقاق العقاب حيث انه لم يخالف الطلب حقيقة لانا نقول ان هذا استحقاق لا يضر
في مخالفة الطلب الحقيقي فان العقاب اما يكون لاجل تفويت مطلوب الامر من حيث انه طلبه او لاجل نفس المخالفة وعدم
الاطاعة من غير تفويت مطلوب او ترك مصلحة او لاجل تفويت ما فيه المصلحة للامر وهو عزمه بعد ما المامور
استحقاق العقاب الاول يتوقف على الطلب الحقيقي بخلاف الباقي سيما الاخير الاخيرين لان الامر يعاقب لاجل
الصغير والجهالة لان ارتكاب التعجيز مع انه لا يعقل الطلب عند غاية الامر توقف العقاب في الاول على اعلامه

واستلزام خروج الشرط عن الشرطية لعدم اشتراط الامكان في التكليف

يكون الفعل او الترك حسنا او قبيحا او ذا مصلحة او مفسدة وقد تحقق وان لم يتحقق الطلب الحقيقي وقد يجاب ايضا
بتخصيص محل النزاع بشرط الوجوب مع ان عدم الفعل قد يكون بانتفاء شرط الوقوع الذي لم يكن شرط الوجوب
الثاني انه لولا انه لم يعلم احد شيئا من الازمنة انه مكلف في ذلك الزمان لان التكليف بالفعل اما قبل وقته
او بعده او معه والاخيران باطلان حيث ان التكليف مشروط بفقدان الطهر وجائزة الفقدان مفقودة فيهما
فبقي الاول وح نقول فاما ان يعلم زمان انه مكلف بالفعل في هذا الزمان او بعده زمان بعده وهو لا يمكن ان يكون
الاول لانا انا ان الوقوع او العدم وبقيد في الاول المقدور في الثاني الرجاء فبقي الثاني اي الان الذي يعلم
لاحتمال ان لا يتحقق فيه شرط التكليف فلا يعلم تحققه واللازم باطل اجماعا ودليله على وجوب الشروع بنية القربة
فان قيل الفعل اذا اتى الوقت وقد وجد شرطه عند دخوله قلنا فقد صدق زمانا وزمانا وفي كل جزء كما مر
وجوابه ولا منع انقطاع التكليف في ان المباشرة كما هو مذهب جميع الاشاعرة وثانيا منع احتمال عدم وجود الشرط
في كثير من الزمان عادة والاحتمال العقلي غير ضار لان الاجماع انما هو على كونه مكلفا عادة وثالثا انه ان يلزم
بالملازمة اي عدم العلم بالتكليف ما يشمل الظن ايضا فبطلانه ترك يكن الملازمة ممنوعة لان احتمال انتفاء الشرط
لا يوجب انتفاء هذا العلم وان اريد الاعتقاد الجازم فبطلان اللازم مم اذ لا يعلم احد انه مكلف بعينه
ان يأتي به بعد ذلك نعم يظنه وهو الوجوب المحترز عن المخالفة كما صرح به السيد ره ومن هنا يعلم عدم تمام
الاجماع على وجوب الشروع بنية القربة على العلم بالتكليف والثالث انه لولا انه لم يعلم الخليل وجوب ذبح ولده
لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه والا لم يعده على قتله ولم يحتج الى فداء وجوابه ان اريد بعلم الخليل الاعتقاد الجازم فلا نسلم والا فقد علم الذبح لا يتوقف على العلم بل يكفي الظن وان اريد
ما يعم الظن منع الملازمة بل نمنعها ويجوز عدم التكليف واقعا وكونه ابتلاء مع ارادة الجزم بعدم وجوب
علم الخليل الا ما اعلمه الله سبحانه ولم يعلمه للابتلاء وثانيا انه يجوز ان لا يكون تكليفه بالذبح لاوانها والكلام
ولم يعلم الخليل ايضا بل كلف بمقدماته بتجويز النسخ بدليل قوله تعالى قد صدقت الرؤيا حيث ان الظاهر من قرينة
ان المراد التصديق بالفعل دون القول وهو لا يكون الا الاتيان بما امر به في الرؤيا واما جزمه فلانتفاء من
ان يؤمر به بعد مقدماته لجريان العادة به واما الفداء فيجوز ان يكون مما علم انه سيؤمر به من الذبح وقد
اعترض بعض من عاصرناه على الاخير بانه لا يناسب امتحان مثل ابراهيم واشتهار ولده بذبح الله وكما ورد
من ان المراد بذبح هو الحسين عم والاستشهاد بتصديق الرؤيا معارض بانه اذ يجب مع ان الجائز في الاولى الظهور
قال وقد يجاب ايضا بان ذلك من البداء وهو مشكل لانه انما هو في الافعال التكوينية الالهية لا الاحكام
الذي يجري فيها هو النسخ قال ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء فيما ظهر له من الله وعلم من قبله انه
كما يدل عليه الاخبار عن حصول هذا الفعل في الخارج بدون منع من الله ثم يرده لم يتم فلم يقع في الخارج لا في
جعله اماما من باب النسخ الى ان قال مع ان الوجوب الشرطي فيما لو كان المكلف واحدا والحال ايضا واحد مشكل
اقول فيه اولا ان بناء هذا الجواب ليس على جعل التكليف امتحانيا بل على ان مقدمات الذبح ما امر به حقيقة
فلا يكون فيه امتحان حتى لا يناسب ذلك امتحان مثل ابراهيم فان قيل المراد من الامتحان ليس الاختبار بل

حمل المحنة والمعنى ان مثل هذا امر سهل لا يناسب تحمل ابراهيم وتكليفه به قلنا لا يشترط في
التكاليف صعوبة كثيرة فكم من طاعة قليلة يترتب عليها عائدة عظيمة ولذا امر نبينا صلعم الذي هو اجل
من الخليل بتكاليف جزئية وثانيا ان عدم مناسبة التكاليف بالمقدمات لاشتهار اسمعيل بذبح
الله ان كانت لاجل انه على هذا لا يكون ذبحا حقيقيا فهو وارد على جميع التقادير لانه لم يذبح و
ان كانت لاجل انه ليس ح ذبحا مجازيا ايضا فهو ممنوع وثالثا انه ليس مقتضى ما وجه عدم مناسبة
الجواب لما ورد وابعا يمكن ان يقال ان استشهاد المجيب بتصديق الرؤيا لاجل انه لا يلزم الذبح
الحقيقي المستفاد من ان اذبحك فلا يرد من صرف لفظه عن الحقيقة ولا دليل على التعيين فيمكن ان يكون هو
الذبح فلا يمكن دفع تجويز التكليف بالمقدمات بقوله اني اذبحك فلا يضر المعارضة وخامسا ان الظهور الحاصل
في الاول بعد تسليم كون حقيقة التكليف بالمقدمات منه بل هو في الثاني اظهر لان الاول يوجب اما حمل الامر في قوله
افعل ما تؤمر ايضا على التجوز وارتكاب البداء او النسخ نعم لو قيل بعدم دلالة تصديق الرؤيا على التكليف بالمقدمات
لجواز ارادة التصديق القولي فهو امر اخر وسادسا ان جعل قصة الذبح على البداء جوابا لهذا الدليل كما قيل
خبط لان نفي الدليل على تكليف الخليل مع العلم بانتفاء شرطه سواء قلنا ان الشرط عدم البداء او النسخ او غيرهما فلا
بالبداء ولا يكون عدمه شرطا للوجوب او لم يكن الله سبحانه عالما بانتفائه وسابعا ان ما ذكره في الفرق بين البداء
والنسخ غير صحيح ولا موافق لما ذكره نفسه في بحث النسخ وثامنا انه لا يصح التعجب التعجيزي لان ما حصل قبل البداء
اما صدور الذبح ان ظهر صدوره من قبل الله سبحانه او عدم صدوره عنه سبحانه والاول ليس بمعلوم عنه سبحانه والثاني لم يحصل
فيه بداء بل فتح الظهور وان حصل الظهور بخلاف ذلك والثالث فلا يتحقق اظهار عدم صدوره منه سبحانه او لا حتى
يحصل هنا البداء بالنسخ وتاسعا انه لو كان تكليف الواحد بالشرط مشكلا لاشكل كل تكليف على الواحد
لكونه شرطا بعدم النسخ والجنون والقدرة وكانه اخذ من كلام المدقق الشيرواني ولكنه لم يذكره في هذا المقام بل
في تحرير محل النزاع وحينئذ المتبادر الشرط لفظا لعدم ترتب فائدة على الشرط ح وكاشف ان وجوب الذبح لم يكن مشكلا
لاندفاع الاول بما فرع اعلى هذا النزاع وجوب الكفارة وعدمه على من افطر عمدا ثم حصل له الشك في وجوب
الصوم فانها تجب على قول المجوز دون المانع وكذا وجوب قضاء الصلوة على من حصل له شك في الفجر قبل تجويز
ما يسع فعلها من الزمان وهذا مبني على القول بتبعية القضاء والكفارة الاداء والوجوب مطلقا او كونهما ما بين
حدين واما على القول بتبعيتها للاداء والوجوب الذي لم يسقطا من قبل الشارع فلا تفريع اذ لا خلاف في شرط
الوجوب بعد انتفاء شرط التكليف وقد قال بعدم صحة التفريع على القول الثاني ايضا لان وجوب القضاء و
الكفارة جديدان حجة الامر الجديد دون الاصل حتى يتفرع عليه وغيرها وان كانا ما بحد يد ولكن ليس
ذلك الامر مطلقا بل هو غير وجوب الاصل غالبا او دائما وقد اورد على تفريع الكفارة ايضا بانه انما صار
فرض العلم بان الكفارة مترتبة على الصوم المكلف به اعم من ان يكون بالتكليف الظاهري او الحقيقي واما لو قيل بانها مترتبة
وعدم الفرق حيث لم يعلم عدم التكليف ويكون وجوب ظنه تكليفا فالكفارة مترتبة مطلقا لا يصح التفريع وفيه ان
المفاد في التفريع هو العلم بان السبب في الكفارة هو ذلك وليلزم من فرض تبعية ظاهر النص والاشكال في صحة الفرع

حقيقة على تقدير النزاع في التكليف الحقيقي او العلم بانها مترتبة على الصوم المكلف به

على ظاهره الاذن زاد او معدوم **الثانية** قال السيد في الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعالى
بشرط ان يقدر ويجوز ان لا يكون ماموراً بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشرط انما يحسن ممن لا يعلم العواقب
ولا طريق له الى علمها فاما العالم فلا يجوز ان يامر بشرط انتهى وقد صرح بذلك بعض اخواننا وبالجملة ان
ظاهر الاشتراط الجهل بتحقق الشرط وعدمه وان التكاليف المشروطة عند الشيعة بلغت في الكثرة ما لا يخفى
لم يمكن ان يبقى بعدم بقائها على ظواهرها من الاشتراط بل هي مخلة الى ان يكون مطلقين ثبوتي بالنسبة الى وقوع
الشرط واسقاطي بالنسبة الى فاعله او يقال ان عدم صحة الشرط من العالم بتحققه بما اذا كان التكليف متوجها
الى شخص خاص واشخاص خاصة متفقة في وجدان الشرط وعدمها واما اذا كان متوجها الى اشخاص مختلفة
من هذه الجهة فلا نم عدم صحة الاشتراط والسر ان الوجه في عدم صحته في الاول اما عدم الفائدة حيث ان المكلف
اوجب الشرط او فاقد له او ان ظاهر الاشتراط جعل الامر وشيء منهما لا يجري في الثاني كما لا يخفى او يقال ان
السر في عدم صحة الشرط من العالم اذا علم انتفاءه حيث يبقى الفائدة صح واما اذا علم وجوده فالفائدة متصورة وهي اعلام
المكلف بان تحقق الشرط موجب للمامور به والامر به وايضاً لم يعتد به لكان في قوة الكذب لكونه موجباً للوجوب المطلق
وعلى هذا فتقول جميع الاوامر الشرطية الشرعية مخصصة بالواجدين للشرط وان كانت ظواهرها عامة او مطلقة **منها**
اذا رفع الوجوب الشرعي فهل يبقى الجواز ام لا وليس محل النزاع الجواز العقلي لا بالمعنى الاعم ولا بالمعنى الاخص لان من يقول
بالبقاء يستدل بدلالة دليل الوجوب عليه ولا مدخلية للوجوب الشرعي في الاباحة العقلية لانها ليست من احكام
الشرع مع ان الاختلاف في اتصافه بالاخص عند الاصوليين ولا في الجواز الشرعي بالمعنى الاخص وهو الاباحة الشرعية
لانه قسيم الواجب فلم يكن موجوداً قبل رفعه فلا معنى لبقائه بل النزاع في الجواز بالمعنى الاعم
الذي هو الجامع بين الاحكام الاربعة ويعتبر لها ومستفاد من الامر هل هو باق حتى يكون المكلف مأذوناً
في الفعل من الشارع وان كان مباحاً ويقع صحيحاً ام لا بل يرجع الى ما كان قبل الامر اي الحكم الاصلي الذي يحكم
به العقل من غير ان يكون له حكم شرعي فيكون كسائر المباحات التي يضعف البراءة والاباحة او الحرمة بالنظر الى المواد ولا
الحكم السابق عليه وان كان شرعياً خفيفاً كما زعمه العلامة في نهج والبغاوي من العامة بل الاشعري الى
البقاء والغزالي والعلامة في نهج والمدعي العلامة بل اكثر اصحابنا الى عدمه والرجوع الى السابق يتحقق الشاذ
بفهم اهل العرف لان بحيث لا يكون فيه ولذا لو قال احد لغيره اعطني فلاناً ما عندك من مالي ثم قال لا تعط
فلانه لا يجوز ان اعطائه اياه ولو اعطاه يكون متدرطه وان الجواز جنس للوجوب والجنس متقرر بفصله فيرتفع
بزوال الفصل هو متقرر بفصله ما دون الصين وارتفاع هذا الفصل اعني المنع من الترك الموجب حدوث وهو رفع الحرج
ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين فيتحقق الجنس به قلنا الفصل الاخر انما يخلف الاول في تقرر الجنس به اذا
حدث حال وجوده ولكنه ليس كذلك لان وجوده متقدم على ارتفاع الفصل الاول المقدم على حدوث الثاني ضرورة
امتناع تقرر جنس واحد بفصلين صناعاً الى ان حصص الجنس متفاوتة وكل منها انما يتقرر بفصله دون غيره مع
ان حدوث فصل اخر ممنوع للاصل حيث ان رفع المنع من الترك يكون مع الاذن فيه ومع السكوت والفصل الحكم
الشرعي هو الاول دون الثاني بل هو انتفاء الحكم فلا يتحقق رفع الحكم الشرعي حتى يكون جنس وفصل ودون هذا

يندفع الجواب عما قيل من ان الحصة الاولية من الجنس وان انتفت فم لكن حدثت حصة اخرى ضرورة امتناع وجود
الفصل الثاني الواجب لامتناع ارتفاع النقيضين بدون الجنس وبان ارتفاع الوجوب يستلزم ارتفاع علته التي
هي كون التكليف مأموراً بالامر والايلزم وجود العلة بدون معلولها وهو يستلزم ارتفاع المعلول الاخر والايلزم ايضاً
وجود المعلول بدون علته ولجواز كون علة الجواز غير علة الوجوب مردود انه يستلزم الاجتماع علتين مستقلتين
على معلول واحد لان اثر العلة الايجاد وهما موجودان بايجاد واحد وفي الكل نظر اما في الاول فلما مر
بما اذا قال لو فعلت كذا لاعطيتك ولم تركه لها قبل ثم قال قدمت من العقاب على الترك فانه يرتفع به الوجوب
المستفاد من الكلام الاول ولم يفهم رفع مطلوبية الفعل الى المنهي بقائه واما في الثاني فلانه كون الجواز
هنا حقيقياً للايجاب اذ لو كان جنساً لما امكن تحققه الا بفصل مع انه يمكن بيان ذلك ان كلام الايجاب
والاباحة واحد اما حكم المكلف والحكم هو توجيه الخطاب او الخطاب الموجه فلا يتحقق بالمركب خطاب وبيان
من الحاكم ولا يصل وجوب او جواز شرعي بدون الايجاب والتجويز مثلاً وكما يمكن ان يكون الخطاب الاعلى
الجواز مع حجبان الفعل او المنع من الترك او التسوية كان يمكن ان يكون والاعلى مطلق رفع الحرج عن الفعل كان
يقول الحاكم هذا لك مثلاً بل يجابر فانه تحقق التجويز من غير تحقق فصل معرفة الحكم هو الجواز فان قلت جواز
هذا الفعل في نظر الواقع وقطع النزاع عن الخطاب لا يخلو عن احد الفصول فان الفعل الذي يحتمل احد وجوه
لا يخلو عن انه اما يرضى بتركه ايضاً ام لا قلنا ليس الحكم هو الحالة الواقعية للفعل او لمن من شانه ان يحكم به
اذ الحكم هو الايجاب مثلاً او التجويز بالتوقف تحقق على الايجاب والايجاب كما يبقى الا بعد الخطاب وبيان
الحاكم لتلك الحالة ولا شك انه يمكن بعد الخطاب بالجواز فقط ايضاً فلا يكون جنساً فلا ينفي بابقاء المنع
من الترك واما في الثالث فلان الامر علة الحدوث واما البقاء فعلته الاستصحاب وهما استصحابان
ان كان الوجوبين وجوديهما واحد انهما فان قيل الاستصحاب انما يفيد ظناً والاصل لثبات في وجود الحكم
قلنا النظر هنا لا يبقى الجواز قطعاً قلنا ثم جواز ان يكون البقاء له علة اخرى لا نعلمها ونفيها انما هو بالاصل
وهو مع انه لا يفيد غير الظن لا يعارض الاستصحاب احتج النافون بان الوجوب مركب من جواز الفعل ومنع الترك
ويكفي في رفع المركب رفع احد اجزائه فيحكم ببقاء الاخر بالاستصحاب واجيب بان الاستصحاب يندفع بما ذكر
مع انه معارض باستصحاب عدم حدوث الفصل الاخر الذي يتوقف بقاء الجنس عليه والحق انه يتحقق حدوثه
ضعيف كما عرفت واما تسليم تحقق الحدوث والجواب بابطاله عدم الاربعة بالتقدم وصار فقد الاستصحاب
بابطاله عدم انضمام الجواز مع رفع الحرج فيبقى بلا فصل وفيه فاسد لان الاربعة بالتقدم اعتبارية
فلا بد من الاعتبار بعد حصول الطرفين واتحاد المورد كما انه يتحقق الانضمام بعدها اقول بعد ما عرفت من
عدم توقف بقاء الجواز على تحقق فصل اخر في ضعف ذلك الجواب وظهر ان الحق ان رفع الوجوب من حيث هو
لا يدل على رفع الجواز وان الاستصحاب يدل على بقائه ثم قد يدل قرينة خارجية حالية او مقالية على رفعه
ايضاً كالمثال الاول كما قد يدل على بقائه **فائدتان الاولى** قال صاحب المعالم ما خلاصته ان دليل
الخصم لو تم لدل على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط ولا الاعم منهما كما في كلام بعض ولا منهما من المكروه كما

ذهب اليه الحر لان الوجوب لما كان مركبا من الاذن في الفعل مع رجحانه والمنع من الترك وكان رفع الاخير كافيا
في رفع المركب لا جرم كان البلاء حول الاول فاذا انضم اليه الاذن في الترك تكملت قيود الندب وهو كلام
وتحقيقه ان الاذن في الفعل مفهوم كلي له انواع لانه اما مع طلب الفعل او الترك تنزيها او تساوي الامرين
فههنا النوع الاول نوعان لخروان الوجوب والاستحباب وجنسهما الطلب وفصلهما معنيان يلزم احدهما
المنع من الترك وكلاهما الاخر عدمه فالطلب جنس سافل وكما لا يرتفع الجنس العالي فكذا السافل ايضا لكن
ارتفاع الفصل الاخير في ارتفاع النوع السافل ويلزمه خلافه الفصل الاخر فيثبت الاستحباب على
ما ذكرنا فالاظهر **الثانية** اعلم انه قد ظهر من ادلة الطرفين ان محل النزاع ما يعلم الوجوب بامر يقتضيه
هو الذي يمكن استصحاب الجواز والحكم ببقائه فيه واما ما لم يتعلق الوجوب به فلا يصح ذلك ومن هذا يظهر ما في
كلام جماعة من تعميم العنوان بما يشمل انتفاء الوجوب بسبب انتفاء الشرط او وجود المانع فان في الشرط لم يتعلق
وجوب بغير محل الشرط او الاخر اذا رفع بقي الجواز بل الوجوب مختص بمحل واذا وجد المانع فان عدمه ايضا شرط على
هذا فافرعوه على هذا النزاع من حكم صلوة الجمعة في زمن الغيبة ليس في محله كما قيل وهو فرائت اشتراط
منفصل عن دليل الايجاب على نظر لان بدليل الاصحاب ثبت كل من الجواز والمنع من القيص من غير اشتراط وثبوت
من الاشتراط ازيد من اشتراط الثاني فالاصل بقاء الجواز على اطلاقه فلا يتقيد بانتفاء الشرط والظاهر ان صلوة
الجمعة من ذلك القبيل فيبقى التفريع **منهاج** ذهب اكثر الامامية الى ان الواجب الكفائي يجب على الكل لا
كل واحد ويسقط بفعل البعض وقال بعضهم انه واجب مطلق على واحد لا بعينه مشروط على كل احد والشافعية
الى انه يجب على البعض فاكثرهم لنا ان الواحد لا بعينه وقيل بعض غير الشيء وقيل معين عند الله وقد يقال
يوجد على الجميع من حيث هو وقد يكون وجود الكفائي ويطلان عن الثلاث الاول اما الاول فلان الاصل
في الكفائي هل الفعل الواحد ولم يتعلق الوجوب بعدده فكيف يقال بكونه مطلوبا عن كل واحد مع العلم القطعي
بانه لم يطلب الا فعل واحد لا يمكن ان يصدر الا عن فاعل واحد فبقي الثانيان ولكن ظاهر انه لا يشك في ان الطلب
من الواحد لا بعينه يستلزم الطلب المشروط عن كل واحد كما يشهد به الوجدان فالحق هو الثاني وبه يندفع الاشكال الوارد على الوجه على البعض من منافاته لما ثبت الكل ولا استبعاد في خطاب الواحد لا بعينه
فانه يصح ان يخاطب السيد جماعة من عبيده بان اطلب من واحد منكم خياطة هذا الثوب اي واحد كان ولو لم يكن
واحدا كما فكر جميعا **منهاج** الواجب في الحقيقة هو الواحد لا بعينه لا المهية في ضمن اي فرد شاء
ولا كل واحد على البدل الا بان جاء بها الى الاول ولا واحد معين مختلف النسبة الى المكلفين وهو ما يفعله
ولا معين عند الله يعلمه عندنا وان يسقط به ويجزم ولا الكل سقطا بالبعض وتبين اولا امور الاول الفرق بين
المهية والواحد لا بعينه وعلى البدل انه لا يلاحظ في الاول تشخص اصلا والثاني هو المهية مع تشخص ما هما مشتركان
في الكلية مختلفان في سلم التشخص وعدمه والثالث هو المهية مع التشخص المعين بخصوصيات ملحوظة مع كل واحد فاذا
تعلق الوجوب بالاول يكون تعلقه بالمهية اصالة وبالتشخص المطلق والمعين تبعا وان تعلق بالثاني يكون تعلقه بالاول
اصالة وبالثالث تبعا واذا تعلق بالثالث يكون بالثلاثة اصالة فيكون هذا الفرد المعين مطلوبا بالاعتبار الاخر

وكلاهما في

وكلاهما الاخر الثاني لا شك في تحقق الوجوب التخييري في كل من الثلاثة فليس غرضنا ان التخيير مختص
بالاول بل ان الامور الشرعية التي يجب فيها واجبا غيرا وهي التي ورد الامر بها بطريق القطع او بالقرائن
بالتخيير كالثالث الامر بواحد لا بعينه من الاشياء المعينة تخييرا للاصل ولانه لو قال السيد لعبده
افعل احد تلك الامور وايا ما فعلت فقد امتثلت لم يلزم منه محذور ولا قبح وقد يستدل ايضا بوجوب
تزويج احد الخاطبين واعتاق واحد من عبيده الوقية وفيه نظر وقيل لا يجوز لانه غير معين فيستحيل
وقوعه وايقاعه ولانه مجهول فلا يحصل الامر والمامور ولانه لو وجب لكان الجزء غير الجائز تركه ايضا
كذلك اذ لو كان واحدا معينا لتعين غيره ولو كان الكل لزم عدم الوجوب فلم لا يكون تعدد الواحد
لانه غير معقول فيصدقان ويحتج جواز الترك وعدم جوازه فيه والجواب عن الاول ان الجزء وقوعه
ايقاعه هو بشرط عدم التعيين واما الاشتراط التعيين وعدمه فلا يتم يلزمه وجوب التعيين لا يتفاوت
على المكلف تجاوزهم وعن الثاني منع كون الواحد لا بعينه من حيث هو مناط التكليف مجهولا
وعن الثالث ان الجائز تركه هو الواحد المعين لا بعينه للوجوب فان قيل فما هو الواجب لا يجوز تركه في ما يجوز
تركه ليس بواجب فاين الواجب المخير علينا هو كل واحد فانه واجب لاشتماله على ما لا يجوز تركه وهو الواحد لا بعينه
وعلى اشتماله على ما يجوز تركه وهو التشخص او هو الجميع المشتمل على الواحد لا بعينه وعلى كل واحد ومن به
وتحقيق ما الاشكال وبعد تلك المقدمات فنقول ان الدليل على ما اخترناه مناقاة غير الاولين من الاقوال
المخالفة لمعنى التخيير ولمقتضى ادلته وللاصل والاعتبار وما استدل به عليها ضعيف جدا واما الاول
فلانه ليس فيما يدل على التخيير ذكر بعينه ولا بلفظه فالاصل عدم وجودها وايضا صريح فيه القدر المشترك
تبعا وجعل المهية اصلا لا وجه له فان قيل زيادة لا بعينه ايضا خلاف الاصل قلنا لا تعب ومع هذا
التقدير يكون الواجب واحدا من هذه الامور ولكونه غير معين كمن لا بعينه **فائدتان الاولى**
قد يتشكل الفرق بين الواجبات المخيرة والمعينة على القولين الاولين حيث ان هذا امور كلية وقع التخيير
بين افرادها والمهية والواحد لا بعينه ايضا كلي وفيه انما حصلان متنزعان من الافراد فخلاف
الكلي في المعينات فانه تحاصل وعلة للافراد سابق عليها ذاتا وايضا لا يذكر الافراد بعد الامر في المعين
ولا يتعلق الوجوب البتي او التزيدي بها حسب على خلاف التخييري فانه لا بد فيه من التصريح بالافراد بمعنى
ان عليه الاصطلاح وايضا على القول بالواحد لا بعينه يكون التشخص واجبا اصليا بخلاف المعين هذا كله على تقدير
الامر في المعين بالمهية واما على تعلقه بالفرد فالفرق هو الثاني خاصة **الثانية** اذا اردنا الامور
صابية ولا اشكال فيها او مختلفة في الحقيقة مختلفة بالزيادة والنقصان كالتخيير بين المسح بالاصبع الواحدة
وثلاثة اصابع وبين الثلاثين والاربعين في بعض المتروكات وبين التسبيحة الواحدة وثلاثة تسبيحات وقد وقع
الخلاف فيها اذا اتى بالفرد الاكمل هل يقع الواجب على الفرد الناقص واجبا ام لا فيه قولان الوجوب مطلقا وقيل
كل وقيل بالتفصيل فيجب فيما كان وجوده دخيلا كالمثال الاول ولا يجب فيما كان تدريجيا كالثانيين وما عطفه
منهم والذي يجب العلامة في بعض فوائده التقييد فيجب مع قصد الامتثال بالاكمل ولا يجب مع قصده بالاخص وهو

اي كل واحد من المعينات لا يلزم منه وجوب واحد مخصوص منه وان تعين كون الواحد

الجزء في العبادات اذا قصد احدها بعينه واما اذا لم يقصده وفي غيرها فوجهان لانتفاء خاصة التخيير وهي
من الاجزاء والكل ما يصدق عليه المهية في الذهن اما الاول فلان الامر في العبادات من باب الفعل
والقربة وما يعين عن غيره فلا يمتثل بالجزء الا مع قصد كونه العبادة المعينة المطلوبة فاذا لم يقصد
وقصد كونه جزء عبادة لا يوافق الامر بالجزء بل الامر المتعلق الذهني دال عليه الامر التخييري بالكل فلا
الا اذا اتى بالزائد من غير فرق بين التقديم والذهني ولان ذلك انه لو رجع عن القصد في الاثناء لم يكن
موثرا بل ان قصد الجزء اولا ورجع بعد تمامه بعنوان الامتثال وان قصد الكل ورجع بعد تمام الجزء
لم يحصل الامتثال ثم لما كان الواجب الذهني تركيبه الجزء هو الواحد لا بعينه ولم يكن خصوصيات
المشخصات واجبة بعينها يجوز ان لا يتعلق القصد بشيء منها تفصيلا من حيث الامتثال بل يقصد الامتثال
بفرد من هذه المهية كان يقصد ايجاد فرد المومن عن المقامات الى الفرد الناقص والزائد في العبادة كون
الخصوصيات بعينها واجبة فلا يجوز في عدم قصدها ويكون كغير العبادات واما الثاني فلتحقق الطلب
بعدم الناقص فلا وجه لوجوب الزائد واما الثالث فلانه لا شك في ان كل جزء من الاكمل اذا حصل
في الخارج منفردا يوجد حصة من المهية في ضمنه ويحصل الواجب به ويكون فرد من الكلي ولا يجتمع الاجزاء
عدم حصول المهية في ضمنه بل يحصل لا محالة وايضا يصح حمل المهية على كل جزء فقال الجزء عشرة مع
لكل اصبع انه مسمى وايضا لا شك انه مسمى كل جزء من اجزاء مقدم الراس جزء من الاصبع غير ما يسمى به الاخر
ولم يصح كل جزء بالجزء مع انه يصدق عليه انه مسمى كالكل فيتعدد الحصص الحاصلة من المهية وتخصص
الاكمل ولا يتعين خصوص ما حصل الامتثال به منها فيكون واحدا منها هو الواجب ثم ان ما ذكر لا يختص
بالجزء بل يجري في افراد الطبيعة الكلية الواجبة عينا ايضا هذا وبعد ما ذكرنا فهذا دليل الاقوال الاخر

وما ذكره في هذا المقام مبني على ما ذكره صاحب الكشف

منهاج المامور به اما ان يوقت او يوقت والثاني اما ان يجب فوره الفعل ولا خلاف في
جوازه وفوره او يفوض عنه ولا نزاع في عدم جوازه او يزيد عليه ويسمى الواجب الموسع وقد وقع الخلاف فيه
فذهب الاكثر الى جوازه اذ لا يلزم من فرض وقوعه محال ويلزم ابقاء ما دل عليه ظاهره على ظاهره فيلزم
بالكلية في اي جزء شاء من وقته ويثبت وقوعه واتفق جماعة لان الامر يقتضي عدم جواز الترك الى الموسع
جوازه فيلزم التناقض وبعد ان مقتضى الاول عدم جواز الترك في جميع الوقت ومقتضى الثاني جوازه في
بعضه فلا تناقض ثم المانعون اجابوا عما دل على مذهبهم من حيث الوجوب باول الوقت ويكون بعده
قضاء ويحصل موسعا للفرق بينه وبين غيره بان العزم بالتاخير هنا حتى يفسق بذلك الى الثانية وهو الظ
من كلام المفيد على ما ذكره العلامة ومنهم من حمله بالاخر وجعل الفعل في الاول فعلا مسقطا للفرض وهو
مذهب الحنفية وقال الكرخي ان الفعل في الاول يقع مراعى الى الاخر ولما كان منع هذه الاقوال على عدم الجواز
فبعد ثبوته وكون اللفظ ظاهرا في الفور يكون هذه الاقوال مخالفة للاصل فلا يصار الى شيء منها الا اذا
دل دليل خارجي على خروج الاوامر الموسعة كلا او بعضا عن ظاهره ويقع ما يدل عليه الدليل من
الاول او الاخر او غيرهما والدليل المخصص لما يكون في اوامر جزئية مخصوصة ومن لا ينكر امكان وجوده و

المسئلة

المسئلة في فقهية وليس الكلام فيها هنا او يكون في الجميع اي يكون دليلا على ان كل ما ظاهره التوسعة في
بجزء معين من الوقت وهو الذي نتكلم فيه هنا ولم يذكروا الاوجه ظاهرة الوهن لا فائدة في ذكرها
واما ما ورد من ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله فمع اختصاصه بالصلوة ودلالته بقرينة الا
على كون كل من الاخر والاول وقتا معارض بما قوي منه ثم على التنزل به يجب في كل من الترك بالجملة
على اداء الفعل في الان الثاني اي جزء من الوقت بعده على الاحتمالين حتى يفسق فيعين الفعل اي الاخر
الحق المشهور الثاني للاصلين واطلاق الامر وذهب السيد المرتضى وابن زهرة والقاضي ابن البراج كما
من المتقدمين الى الاول لانه لو لم يكن فرق بين الوقت وقبله لانه يجوز الترك قبله الى الاول ولا اثم واذا لم يكن له
بدل في غير الجزء الاخير ايضا لكان مثله ولا قائل به فيلزم عدم العزم فيه ايضا لكن لا يلزم عدم اثم من مات فجاة
في اثناء الوقت من غير عزم فيكون تاركا للواجب الى بدل غير اثم وهو يرفع الوجوب وايضا ثبت في الفعل والعزم
حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزاء ولو اخل بهما عصى والجواب عن الاول منع انه لا يلزم العزم بل
الفعل في جزء اخر بدل منه ولا يمكن جعله بدلا عن قبل الوقت ايضا اذ بدليته عند فرع جواز تعلقه فيه ايضا بل وجوب فعله
بالبدل وايضا قد يترتب الاثم بالترك في اول الوقت اذا علم عدم التمكن في جزء وليس كان قبله وايضا قد يحصل
اذا اتى بالفعل في اول الوقت كان معصيا خلافا لما قيل وعن الثاني منع توقف الوجوب على الاثم بتركه
الى بدل مطلقا بل وجوب ما وهو ههنا حاصل وعن الثالث ان العصيان بالاخلال بالعزم ليس التخيير بينه وبين
المامور به حتى يكون مثل خصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا او تفصيلا من احكام الايمان ولا
اختصاص له بالموسع كما مر بعد دخول الوقت مع انه لو ثبت بذلك كون العزم بدلا عن الفعل يمكن تبديل الجزء في بعض
الاحيان بدلا عن العزم على صوم رمضان او اختيار سفر وله فقيل به احد على ان من علمنا من توقفه في اصل الوجوب
ايضا اذ غاية الامر وجوب عدم العزم على الترك حين الالتفات واما وجوب العزم على الفعل فلا ولا ملازمة بينهما
لثبوت الواسطة ولكنه ليس في موضعه اذ كل من يطلب امرا يطلب قصد امتثاله كما ذكره ولذا لو امر المولى عبده بفعل
في الغد فالمطلع على ان العبد قال لا اعزم على فعله يذمه ويذمه العقلاء بل لو عزم المولى لا يذمه ولكونه
لو انه انه لو قال المولى افعل غدا فقال العبد لا اعزم لم يحمد منه مع انه جائز قطعا فيكون الامر الاعلى الاثم
وفي المستفيضة من الاخبار دلالة عليه المبرة وكان عدمه لا يفتقر عن استحقاق وعدم ايمان نعم لا اثم
على تركه لا بمعنى انه لا يستحقه بل معفو للاجماع والاخبار **وذهب الاول** قال صاحب المعالم الفرق
بين التخيير في مثل خصال الكفارة وفي الواجب الموسع من حيث ان متعلق التخيير في الاول الجزئيات المختلفة الحقائق
وفي الثاني المتحد الحقائق الى ان قال وقيل الفرق ان التخيير هنا بين جزئيات الفعل وههنا بين اجزاء الوقت
اقول لا شك انه لو قال صم اول رجب او شعبان مع انهما مستقلان حقيقة ولو قال صم اول رجب كان
من قبيل الخصال دون الموسع بل لذا لو قال صم اول رجب او قال صم انهما مستقلان حقيقة ولو قال صم يوما
من اول رجب الى اخره كان من معاني عدم تفاوته مع الاول من الحيثية المذكورة فالفرقان غير جيدين
والصواب ما مر من ان الفرق بالتصريح بالتخيير وعدمه **الثانية** لا شك في ان من ادرك وقت الموسع

وعلم موته او عدم تذكيه بعد جزء منه يتضيق الوقت ويجب عليه الفعل قبل خروج هذا الجزء وانما انتقلنا
فيمن ظن كان فالاكثر على التضييق والتاخير بالعصيان وان ظهر خطأ ظنه وان قالوا بكونه اداء لو فعله
بعد ظهور الخطاء لدليل يخرجه في شرح العضدي الاتفاق عليه واختاره والذي ح في التجريد والاثير
ظاهريه وبعض الحنفية والوقف ولكن الاخير خصه بما اذا ظهر الخطأ وصرح والذي العلامة رح في نهاية
التجريد بعدم التضييق وعدم العصيان مطلقا لعدم دليل على اعتبار هذا الظن مع ما تقرر لا
وهو كذلك كما مر في بحث الفور والتراخي وجعله من قبيل من جامع امراته ظن الاجنبية او قتل
قاتل ابيه ح ظن البراءة فاسد لان التي يجوز وطيها من علم كونها امراته والذي يجوز قتله من علم كونه
قاتلا وان الاصل عدم الزوجية وحلية القتل فالعصيان في المثالين لعدم العلم لا الظن نعم هو من قبيل
من شرب ماء مع ظن نجاسته او ما علم كونه خلا او مع ظن انقلابه خلا احتج القائلون بالتضييق بالاجماع المنقول
من العضدي وبحجية الظن وبان بعد ادراك الوقت بالبناء على شرائط التكليف يتشاغل ذمته بالمامور به يقينا
فيجب تحصيل اليقين بالاطاعة ولا يحصل الا بالفعل قبل مضي الجزء الذي من الامكان عدم تمكنه بعده
والجواب عن الاولين ظ وعن الثالث منع وجوب تحصيل هذا اليقين والا لوجب الفعل في اول الوقت مطلقا
لاحتمال عدم التمكن في جميع الاجزاء فيرتفع الموسع راسا وتقديره الثالث هكذا ان اشتغال الذمة
بالفعل يقتضي تحصيل اليقين بفراغ الخطاب واجب وهو لا يحصل الا بالفعل قبل مضي الجزء اذ لو فرض خطاء
الظن وفعل الفعل وان برئت ذمته ولكن لم يحصل اليقين بالاطاعة الواجبة لجواز كون الفعل بعد الجزء
مسقطا لما وجب قبله كاستيفاء الحق تفاصيلا وكان الفعل اولا وجوبا ثم مع ذلك الاحتمال الاصل
وان ظهر السلامة او شك فان قيل اصل المامور به بعض الاجماع وقبح العقاب لمن تعاقب المامور بالكتاب
ولعدم رسوله ما يحقق معه العقاب عنه وكون ترك الواجب مثل ذلك موجبا لاستحقاق غير سليم فلا يستلزم
لعدم العصيان بان الواجب ما يلزم تاركه في جميع وقته باختيار ولا يلزم هنا كذلك بل تركه في بعضه باختيار وفي
بعض اخر بالموت وهذا على تقدير عدم الموت لا يعصي اتفاقا فكذا على تقدير لان الموت لا يطلع سببا لترك الاول
ان ما ترك في بعض الوقت بالاختيار يصدق عليه انه ترك في الجميع بالاختيار او يمكن في الجميع من الفعل ولو
باعتبار بعضه وفي الثاني انه على تقدير عدم الموت لا يعصي ولو ترك الفعل ثم لا فرق فيما ذكر بين الموسع
الذي وقته تمام العمر وغيره وفرق ابن الحاجب بينهما فحكم بالعصيان مع الموت فجاة في الاول اذ يصدق عليه
ترك الواجب في جميع وقته المقدر له بخلاف الثاني فانه ترك في بعض وقته ولا عصيان وفيه منع تحقق العصيان
في ترك الواجب في جميع وقته مطلقا وانما هو مع العلم بالتضييق او الظن على الخلاف **الثالثة** اذ عرفت
ان ايقاع الفعل المرخص في جزء معين ليس واجبا بخصوصه تعرف انه لا يمكن القضاء بالاستصحاب بما يلزم المكلف
لو فعل في اول الوقت في جزء اخر فلو كان في الاول حاضرا وسافر قبل الصلاة لا يمكن القضاء في وجوب الاتمام
باستصحاب وجوبه في الاول اذ لم يجب بدخول الوقت الا الصلاة التي هي مختصة مع اربع ركعات وركعتين
ولم يجب الصلاة في اول الوقت التي هي اربع لكونه حاضرا حتى يستصحب والحاصل ان المكلف مخير في اول الوقت

بادا مطلق الصلوة في اي جزء من الاجزاء ويمكن المخالفة في لوازم الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام
والتيمم والوضوء والغسل وغيرها وتخير المكلف في ايقاعها في هذه الاجزاء تخييرا في لوازمها فلا يتحقق
وجوب باحد اللوازم قبل انقضاء تمام الوقت حتى يتصحب **الحال الثاني** في النهي **مهاج**
قد عرفت في الامر ان الخلاف فيه في مواضع خمسة الاول في امره هل هو القول المخصوص خاصة او مشترك
والثاني في ان هذا القول هل هو الطلب مطلقا او مع العلو والاستعلاء او معهما والثالث في انه هل
هو الدال على الطلب الحتمي او مطلقا والرابع في انه الطلب بالوضع او مطلقا والخامس ان صيغة
افعل بما هو اما الاول هل غير جار هنا فلم قلل احد كون النهي لغير الترك واما البواقي فبعد تبديل الفعل بالترك
وصيغة افعل بلا تفعل جار هنا بعينها في غير الاخير واما هو فليس الخلاف في الوضعين واحدا
فان في الاول اقوالا اخر محققة هنا بل المشهور هنا انها للتحريم وهل للكراهة وقيل بالاشتراك اللفظي
بينهما وقيل بالمعنوي وقيل باقوال اخر شاذة لا فائدة في ذكرها والحق هو الاول لنا في امره والامر وقد
يستدل له بقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا حيث اوجب الانتهاء عما نهى عنه النبي ص ولو مجردا عن القرينة
ولا كونه حقيقة في التحريم لو سلم يتعلق بوجوب الانتهاء على مجرد النهي ويرد عليه ان الامر يدل على طلب الفعل
عنه لا على ترك الصيغة لا تفعل وانما يتم لو ثبت ان كل صيغة لا تفعل نهي وهو ممنوع على ثبوت كونها للتحريم
حتى يكون النهي له وهو اصل النزاع وثانيا انه لا يدل على كون النهي للتحريم لانه يدل لو لم يكن ذلك سببا لحرمة ما نهي
عنه فيكون ذلك من باب الاسباب والعلامات وفيه ان كان المراد بنهي المنع صيغة لا تفعل اشتمل المكروه ايضا
وح تخصيص ما هنا بغير المكروه ليس اولى من حمل الامر على مطلق الطلب والاستحباب ويرد عليه ايضا ان معنى
الانتهاء العمل بمقتضى النهي وهو اعم من الانتهاء بطريق الحرمة والكراهة اي العمل بمقتضى كراهته فانه ايضا واجب
لو كان مجرد فيه مع قيد التحريم فاي فائدة في الامر بالانتهاء بل هو مشعر بعدم الافادة وفي الاول ان معنى الانتهاء ليس
العمل بمقتضى النهي بل هو الكف والامتناع كما صرح به الجوهري والبيضاوي وغيرهما وقال الله سبحانه وان تنتهوا
خيرا لكم الذين كفروا فانهم عذاب اليم وفي الثاني ان الفائدة حث العباد على اطاعة النبي وفهمهم عليه
كالتهديد والترغيب على الخيرات والواجبات المطلوبة الامر وحاصل ان الوعاظ والخطاب يامرون بما امر الله و
ينهون عما نهى عنه وفائدة الثانية في التحريم لتجديد وتاكد السابق به وربما يستدل ايضا بقوله سبحانه فلما عتوا
عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين وبقوله عز شانه ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وقوله تعالى
الذين نهوا عن النجوى ثم يعودون لما نهوا عنه ويظهر ما فيها مما سبق ثم انك بعد احاطتك بما مر في الامر
تعرف بادلة سائر الاقوال واجوبتها **مهاج** حال النهي الواقع بعد الايجاب يعلم مما مر في الامر
مهاج ذهب الاكثر الى ان النهي للدوام والتكرار وهو الحق وبه قال الجمهور وذهب السيد
الشيخ والعلامة في احد قوليه والرازي الى انه كالامر فيدل على طلب ترك المنهي مطلقا مرة وعن القيدين
فيمكن القول بالتوقف كالشيخ وبعده كبعض اخر وما يقرره كلام بعضهم من التلازم في الجهتين كليا مشهور وما يقال
بالاشتراك اللفظي بين التكرار والمرة لنا التبادر فانه اذا نهى السيد عبده عن فعل فانتهى مرة يمكن ايقاع

جاء بتصحيح

الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا عاقلا مستحق عقابه وكان عند العقلاء مذموما ولو اعتذر بالامتثال
لم يقبل منه ومنع ذلك مكابرة وايضا ان جميع اهل العرف يستهجنون من قال لعبده اضرب لا تضرب ويعدون
الاول مناقضا للثاني او الثاني ناسخا للاول ولولا افادة الثاني للتكرار لما كان كذلك فان مدلولهما ليس
فوريا والاثبات في وقت لا ينافي النفي في الاخر وقد يستدل ايضا بان النهي لغة ايجاد الماهية او الفرد
وطلب تركه ولا يتحقق ترك الا بترك جميع الافراد اذ لو اتى بفرد يصدق عليه انه لم يترك وبان التخصيص بوقت
معين حكم وغير معين اغراء فوقوعه في كلام الحكيم يقتضي حمله على العموم ويرد على الاول ان هناك امورا
ثلثة يعتبر العموم وعدمه بالنسبة الى كل منها الطلب والترك وايجاد الماهية او الفرد والثابت من الدليل عموم الثلاث
واما الاول فالاصل عدم تقييدها بشيء من العموم والخصوص فيكون مطلقين والمطلق لا دلالة على التقييد فيكون
المدلول مطلق طلب الترك لجميع افراد الماهية والمعنى الطلب الدائمي لترك الجميع اي طلب الترك الدائمي له وهو لم يثبت و
الحاصل ان الترك لجميع الافراد وطلبه فوري وان الدائمي وجزء والمطلق لا يدل على المقيد فيكون الدليل مطلق
طلب الترك لجميع افراد الماهية لا يدل على شيء من الفوري بل يتحقق بتحقق كل منهما وعلى الثاني انه لو صح حمل الامر
ايضا فان قلت يحمل الامر على فرد ما ويحصل الامتثال به ولا يلزم اللغو قلنا فاحمل النهي ايضا على طلب ترك ما من
افراد الترك ولا يلزم منه جواز ان يكلف بترك في كل وقت فيحصل امتثال الامر لان ترك الزنا مثلا واحد لان
الترك في وقت لا يتحقق عرفا الا بترك جميع الافراد فيرد احتج الخصم بانه يقيد بالمدة ويخصصه ولو كان للدوام
لكان الاول تكرارا والثاني نقضا وبانه يرد لهما والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون للقدر المشترك وبانه
لو كان للتكرار لكان لا تضرب زيدا اليوم مجازا وبما مر من ان النهي لطلب ترك البدء والاصل عدم ضم شيء اخر
وبانه لو افاد التكرار لما تحقق الامتثال الا بعد مضي تمام العمر مع ان الظ تحققه قبله وقد يجاب عن الاول
في الامر وعن الثاني بان الذي انه لطلب الترك المكرر والبدء الذي ورد النص عليه فان كان البدء مطلقا
يكون المدلول طلب ترك ذلك المطلق دائما وان كان مقيدا يكون طلب ترك المقيد انما يحصل بامتثال التقييد اي
البدء في المثال ضرب اليوم لا الضرب المطلق وعن الرابع بان الاصل مدفوع بما ذكرنا وعن الخامس ان مدلول الامر
بالنسبة الى افراد الترك كمدلول الامر المصدري بارادة العموم الافرادي لا المجموعي كما انه في قوة الامر المتعدد
وهي كذلك في ذلك المصدري وذلك لم كان النهي في قوة النواهي المتعددة وهي النهي عن الفعل في هذا الوقت وهذا
الوقت وكما ان الاول اذا اكرم بعضا دون بعض يكون ممتثلا من وجه عصيا من اخر فكذا هنا فحصل ما تحقق
الامتثال الا بعد مضي تمام العمر ان اراد من جميع الوجوه فهو كما وهو له معان الظ تحققه ثم وان اراد من
بعض الوجوه فالثاني ثم والاول ممنوع **منهاج** اختلفوا في دلالة النهي على الفساد ولا بد
من تقديم مقدمات **الاولى** الفساد اذا استعمل في العبادات يراد به عدم موافقة المامور به واذا استعمل
في المعاملات يراد به عدم استتباع الاثر والمراد بالعبادات ما يتوقف صحته على النية وبالمعاملات غيرها وان
لم يطلق عليه العامة عرفا كالاستحباب وبعبارة اخرى العبادة ما لم يخص المطلوب من وضعه في تحصيل مصلحة مولوية
وكان الظ منه الاطاعة والامتثال للامر والمعاملة ما كان وضعه للتوصل الى مصلحة معينة مطلوبة وقد يكون

شيء

شيء عبادة ومعاملة معا وح فسادها بكل اعتبار بحسبه وقد يتصف باحد الاعتبارين وقد يتصف بهما وياتي مزيد
تحقيق لذلك في بحث الاحكام **الثانية** الاصل في العبادات والمعاملات الفساد لا بمعنى انه اذا علم كون
امر عبادة او معاملة شرعية فالاصل فيه عدم كونه موافقا للمامور به وعدم ترتب ذلك الاثر عليه لاصالة عدم تعلق
الامر به وعدم جعل الشارع هذا الاثر مترتبا عليه وتوهم ان الفساد ايضا امر توقيفي فالاصل عدم تعلقه كونه
توقيفيا ثم اذا تميز صحيح العبادة او المعاملة عن فاسدها وحصل في الخارج فرد من احدهما فهل الاصل كونه من الصحيح
او الفاسد الحق هو الثاني لا لاصالة عدم تحقق الصحيح لتعارضها مع اصالة عدم تحقق الفاسد بل لاصالة عدم ترتب
الاثر وعدم حدوث الاثر وتحقق الاولى انما يسلم عن سلم لوجوب حمل افعال المسلمين على الصحة وعموم ذلك بحيث
يشمل جميع موارد المقام لم يثبت عندي **الثالثة** المراد بدلالة النهي على الفساد انه اذا امر بعبادة لها افراد
او جعل شيء له افراد سببا لاثر فتعلق النهي بفرد منه بواسطة او بدونها على التفصيل الاتي فذلك الفرد ليس من هذا
الفرد بحيث يوافق لما امر به او لا يصير سببا لذلك الاثر فهل النزاع ما اذا لم يتعلق النهي به كان محكوما عليه بالصحة وبانه
مما امر به ومامور به ولا سبيل لمن حمل النزاع لانه فاسد لو قطع النظر عن النهي ايضا ثم المراد بدلالته عليه لغة او
شرعا ان اهل اللغة او الشرع لا يستعملونه الا فيما كان فاسدا او ان الفساد لازم معناه اللغوي او الشرعي عقلا او
عرفا او شرعا والقول الجامع ان المراد بدلالته شرعا ان الثابت من كون النهي عنه فاسدا فهمكم بالفساد في خصوص اوامر
الشرع التي تعلق النهي بها وكذا ان كل من امر بشيء وان كان امرا اذا تعلق به نهي يدل على عدم موافقة المطلوب به لكن
استتباعه لما جعله اثرا له **الرابعة** معنى تعلق النهي بشيء امر جزئي تعلقه بعينه بالعموم منه ومن تعلقه
بجزئه او شرطه او وصفه او خارجه والحاصل ان يتعلق النهي عنه ويوتى به مع ارتكاب هذا الشيء والاتيان به
والتفصيل اما اذا لوحظ النهي من شيء فاما يكون متعلقا بنفسه او بجزئه او شرطه والشرط اما شرط صحته او وجوبه او
وجوده او وصفه العارض له وهو اما عرض ذاتي اي وصف لازم له او عرض غريب ذاتي اي مفارق له او
اعم او اخص او خارج عن الاربعة وهو اما الازم او غير لازم فهو وجه الحصر ان المنهي عنه اما نفس الشيء او على الثاني
اما جزئه او على الثاني اما ما يتوقف وجوده او وجوبه او صحته على الاول او على الثاني اما ما يكون عارضا ذاتيا او غريبا
لازما او على الثاني اما يكون لازما له او لا والحال ان تدريج الوصف الخارج ثم اقسام التعلق بالخارج فتقول المنهي عنه
اما نفس الشيء او جزئه او شرطه او لازمه او خارجه والخارج اما عارض له اي متحد معه في الوجود الخارجي او لا
وعليك باستخراج امثلة الكل وقد ذكرنا هاهنا شرح هذه الاصول ولا يخفى ان المراد بالجزء والوصف الشيء ما كان
كذلك في الواقع او يحصل الامر كما ضم المكلف معه فلو حمل مع الثامن مثلا فالمنهي عنه ليس جزءه وان كانت صلوته
هذه مركبة مع الثامن ايضا **الخامسة** المراد بتعلق النهي بشيء او جزئه الى اخر المثلان يكون المنهي عنه هو
ذلك الشيء او الجزء سواء كان تعلقه به لاجل نفسه او لامر اخر وهنا امران يقال له تعلق النهي بالشيء لنفسه او
لجزئه وهكذا فيكون ما يدل الادلة على تعلق النهي بالمنهي عنه فهو الاول لا يكون المنهي عنه نفس الشيء في جميع المثالات
بل يكون نفسه ان تعلق بنفسه وجزئه ان تعلق بجزئه وهكذا في الثاني يكون المنهي عنه نفسه لا انه يختلف علة النهي
وهما يفترقان فقد يكون الشيء منهيا عنه لاخر ولا يكون الاخر منهيا عنه وقد يكون بالعكس وعراد الاصوليين في

ذلك المقام من هذا القسم هو الاول وان عبر احيانا بالامر كما صرح به شارح الشرح وقد يخلط بعضهم في هذا المقام
وكلام كثير من القوم غير وافي بالمرام ولذا اشتد المقام على بعض ما مر بنا فاقتضى بيان الاقسام على ما تقرر انه لما
نفيها النفس الجزئيات الى اخر الاقسام وقال الكل بما كان مورد النهي نفس العبادة ولم يذكر باقي الاقسام مما
لم يتعلق النهي بالعبادة بل تعلق بوصف جزء اجنبي عنه مع ان اكثر ما فرع القوم على تلك المسئلة من قبيل
الثاني كصلوة المراة مع استماع الصوت الاجنبي وحج المراة مندوبا بدون اذن الزوج وغير ذلك اذ لا
لا تتصل بصفة بتلك للاجنبي ولا لا تحج مندوبا بدون اذن الزوج بل تخرج عن نفس الايقاع والمسافر بلا
اذن الزوج والعجب من ذلك انه مع ذلك مثل لتعلق النهي بالجزء بالنهي عن قراءة العزائم مع انه لم يمثل
مع قراءة العزائم السادسة ما ذكرنا من الاقسام انما هو لبيان جميع الاحتمالات وضبطه والا فلا يخفى
في المعاملة شرطا وجوب وايضا تعلق النهي بالخارج الغير اللازم العارض ولا اللازم للشيء ليس تعلقا للنهي بذلك
الشيء وعلى هذا فالنهي المتعلق بخارج عن محل النزاع واما حكم بعض فقهائنا بالفساد مطلقا او في
صورة خاصة فليس باعتبار النهي عنه بل باعتبار اخر كما يأتي في اخر المنهاج ومن هذا يندفع ما يورد
على بعضهم كالسيد والفاضلين وغيرهم حيث اطلقوا دلالة النهي على الفساد في العبادة والمعاملة
او احدهما شرعا او لغة او من غير تقييد بعين الخارج المفارق مع ان الظ من امثلتهم وادلتهم التقييد
ويظهر ايضا ان من قال بالفساد مطلقا اراد غير ذلك وايضا الظ ان مراد من يقول بالفساد في المعاملات
مطلقا عرضه العقود والايقاعات كما يدل عليه الادلة والامثلة واما غيرها فلم يصرح على قول بالفساد فيه بل
لا يمكن القول به اذا عرفت تلك القدمات فاعلم انهم اختلفوا في الدلالة على اقوال الاول دلالته على العبادات
والمعاملات شرعا ولغة مطلقا نسب الرازي الى بعض اصحابه والثاني عدمها كذلك نقله عن اكثرهم ونسبه
الامدي الى اكثر محققي اصحابه والثالث دلالته عليه شرعا لا لغة اختاره السيد ونسب الى ابن الحاجب
والرابع دلالته عليه في العبادة بالوصفين مطلقا وفي المعاملة شرعا خاصة كذلك اختاره والدي العلامة في
التمهيد لكن لم يتعرض للشرط والخامس دلالته عليه بالوصفين فيهما ان رجع الى العين او الجزء او اللازم وصفا كان
او غيره دون الوصف العارض بالخارج الغير اللازم وهو مختار الشهيد في قواعده والمحقق الشيخ علي في شرح القواعد
والرازي في المعالم والبصري ونقله في الوجيز عن الشافعي وهو مذهب الشيخ في العدة وان كان كلامه في العنوان
عاما والسادس دلالته عليه شرعا خاصة في العبادات مطلقا وفي المعاملات ان رجع الى احد الثلثة ذهب
اليه البيضاوي في المنهاج والسابع دلالته عليه في العبادات مطلقا وفي المعاملات ان كان مقتضى الصحة فيها
مخصصا فيما يأتي الحرام والثامن دلالته في العبادات مطلقا وفي المعاملات وهو مذهب الفاضلين
وصاحب المعالم واكثر متاخري اصحابنا واختاره والدي في الانيس والرازي في المحصول والتاسع دلالته
عليه في العبادات شرعا خاصة نسب لبعض اصحابنا الى اكثرهم والحق عندي دلالته على الفساد في العبادة بالنهي
وفي المعاملة اي العقود والايقاعات خاصة شرعا اذا تعلق بالعين او الجزء او الوصف او الخارج اللازم
او الشرط اذا كان مما يفسد بالنهي او ما يوجد مع المشروط بايجاد واحد وفي العبادة ايضا ما اذا اختص

الشرط

الشرط المنهي عنه كما انه يصير الفساد في المعاملة الظهر اذا علم اختصار الدال على جعلها وتاثيرها فيما يأتي تحريم
العقد باحد الوجوه ويمكن ارجاع غير ذلك الى ذلك بادنى عناية ظهر من سياق ما يأتي بل ارجاع بعض الاقوال
الى بعض اخر ايضا لنا على الفساد في العبادات بالوصفين مع التعلق الاربعة الاول انها لو كانت صحيحة لكانت
موافقة للامر به وهو ممتنع كونها مامورا بها وهو مستلزم لكون شيء واحد مامورا به منهيا عنه اما مع التعلق
بالعين فظ واما بالجزء فلان الامر بالعبادة امر بجميع اجزائها ولوازمها فلو كانت هذه العبادة صحيحة
لكان جزئها مامورا به وكان منهيا عنه مع ان العبادة لو كان هذا النهي عنه جزئها ملزومة لهذا الجزء
وملزوم الحرام يمتنع ان يكون واجبا لاستلزام التكليف بالايقاع بل هو جائز مطلقا اما ان كان على الظ
واما بدون العلية فلان ايجاده سبب لايجاده لا محالة ضرورة امتناع تخلف اللازم عن الملزوم والتكاليف متعلقة
بالايجادات ثم ان النهي عن الجزء يمنع ان يجعل شيء جزء العبادة وينهى عنه في فرد من هذه العبادة اي يعين
جزئيته لها كان يقول اصل وكعتين ولا تقرء فيهما السورة فليس من باب النهي عن الجزء بل يرجع الى الخارج
فلا يفسد العبادة من هذه الجهة وان امكن الفساد من جهة اخرى واما مع التعلق بالوصف فالخارج اللازم
فلما ذكر ايضا فان قيل هذا يجري في اللازم الخارج والوصف اللازم اما الذات كالناطق للانسان او
الوجود كالسواد للزنجي واما في الوصف الغير اللازم فلا لانه ليس لازما قلنا وان لم يكن لازما بالجميع
الافراد ولكنه لازم لعرضه حال معروضيته له بمعنى ان ايجاده الذي هو محط التكليف مستلزم لايجاده
فان الخياطة ليست لازمة للبصري ولكنها لازمة للخياط البصري فاذا قال اكرم البصريين ولا تكرم الخياطين
فاكرام البصري الخياط يستلزم اكرام الخياط ايضا بل وكذلك العوارض السريعة الزوال فانه اذا امر بتقبيل
البصري ونهى عن رؤية السواد ولو في البصري الذي اسود رجله بالحبر يستلزم رؤية السواد فان قيل هذه
مثلة في غير الاوصاف اللازمة من المقارنات حيث ان الصلوة مع النظر الى الاجنبية لا ينفك عن النظر اليها
فيلزم فسادها قلنا لا نسلم ذلك عدم كون الصلوة مع النظر منافيا للامر به اي هذا الجمع ويمكن تقريره
ولكنه لا يتوان يكون جزئه هو الذي هو الصلوة من افعال الانسان تقول بمثله في النهي عنه بوصف لانا نقول
بينهما فرق ظاهر فان ايجاد الوصف والموصوف الذي هو فعل المكلف ومورد التكليف بايجاد واحد
ليس ههنا ايجادان يوجد باحدهما رؤية البصري مثلا وبالاخر رؤية سواده فيجتمع الامر والنهي في ايجاد
واحد بخلاف المقارنات الغير اللازمة لان الصلوة موجودة بايجاد مغاير لايجاد النظر فان ههنا فعلين
ولنا على ما ذكر ايضا ان المتبادر في العرف من مثل ذلك التخصيص بمعنى ان العرف يفهم ان هذه الفرد من الفساد
خارج عن المطلق متعلق بالامر فلا يكون صحيحا مثلا اذا قال الامر صل لا تقرء العزائم يفهم ان مراده غير
الصلوة المشتملة على العزائم واذا قال صل لا يفهم ان مراده غير الصلوة المجردة وهكذا واما بالتعدد
العقل ثم الظ ولنا ايضا تناقض حكمتي الامر والنهي وامتناع الامر مع رجحان حكمة النهي والنهي مع رجحان
او مرجوحية حكمة وفي ذلك ايضا في الجملة احتجاج السلف والخلف بالنهي المطلق المتعلق باحد الامور المذكورة
بالفساد وربما يستدل ايضا بان الامر يقتضي الصحة والنهي يقتضيه فيقتضي الفساد لنا نقض بمقتضيات

التناقضات وفيه منع لزوم تناقض المقتضيات اولا ومنع تناقض اقتضاء الفساد لاقتضاء الصحة ثانيا لثبوت
الواسطة وبناء على عدم الفساد بتعلق النهي بمطلق الشرط ما مر من ان الامر التعبدي المتعلق بالمقيد متعلق
بافرادها المباينة دون المجموع فلا يلزم من كون المشروط مأمورا به كون الشرط المنهي عنه ايضا كان لعدم
التوقف عليه بخصوصه بل تعلق الامر بغيره غاية الامر سقوط الوجوب التعبدي المتعلق بالشرط المباح بالاتيان
بالمنهي عنه فيكون صحة المشروط مع تعلق النهي بشرطه وعلى الفساد اذا كان الشرط عبادة يفسد بتعلق النهي به
ان الشرط يكون في حكم المفسد وقيد المشروط لانتفاء شرطه كالصلوة بالجزء الفاسد وعليه ينبغي حمل قاعدة
شرطه بالنهي عنه انه لو كان صحيحا لكانت مقدماته المقدورة ايضا مأمورا بها والمفروض كون المقدور بخصوصه
المنهي عنه فيلزم اجتماع الامر والنهي في الشرط وعليه مع وجودهما بايجاد واحد ما سبق من ان
التكاليف متعلقة بالايجاد فيجتمع فيه الامر والنهي وفيه ان تدبيج ذينك القسمين من الشرط في الازم لان
المراد منه هنا ما لا ينفك عن الشيء سواء قدر عليه او تلزم لنا على عدم الفساد في غير ما ذكر من العبادات
عدم مقتض له وغاية ما يلزم منه اجتماع المأمور به والمنهي عنه في ما لزم واحد ولا يلزم منه الاجتماع في فرد
حتى كاجتماع الظن والنهي في زيد المصاحب للحمار ولنا على الفساد في العقود والايقاعات مع التعلق بالعين
او الجزء او الوصف شرعا حسنة زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته عن المملوك يتزوج بغير اذن سيده فقال
ذلك الى سيده ان شاء اجاز وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان حكم بن عيينة وابرهيم النخعي واصحابهم يقولون
اصل النكاح فاسد فلا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر ع انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجاز فهو
جائز له وفي رواية اخرى قلت لابي جعفر ع فان اصل النكاح كان عصيانا فقال ابو جعفر ع انما اتى شيئا
حلالا وليس بعاص لله انما عصى سيده وذلك لم يعص الله ان ذلك ليس كائتيان ما حرم الله عليه من نكاح
في عدة واشباهه بدلان على فساد النكاح اذا كان عصيانا لله سبحانه واتى بما حرم الله عليه والنهي عنه
باحد الوجوه المذكورة معصية واتيان المحرم وحسنة محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر ع انما الطلاق الذي
امر الله به عز وجل فمن خالف لم يكن الطلاق فانه ليس المراد بالامر معناه الحقيقي لظهور عدم انحصار الطلاق
فالواجب سبحانه بل المراد منه الاذن والرخصة ولا شك ان المنهي عنه باحد الوجوه المذكورة ليس ماذونا فيه و
اختصاصها بالنكاح والطلاق غير ضار لعدم القول بالفصل بينهما وبين ساير العقود والايقاعات مع ان قوله
واشباهه اي اشباه النكاح في العدة مما حرم الله يعم الجميع والايراد على الاولين بان المعصية عبارة عن
ارتكاب ما لا اذن فيه من الله سبحانه بوجه دون ارتكاب المحرم وما ورد من انه ترتب الاثر عليه يكون ماذونا فيه
ولو تعلق النهي به من افراده مدفوع بانه خلاف المعنى الحقيقي للمعصية فلا يصار اليه مع انه ايضا كاف لان النهي
عنه ليس ماذونا فيه ولنا الحل على ما لم يكن نوعه ماذونا فيه فهو مما لا وجه لعم يجب حمل العصيان في قوله عصى
سيده على هذا المعنى والا لتناقض بعض معصية الله لان معصية السيد معصية ايضا لو لم يرتكب مخالفة
السيد فان مخالفته ان يرتكب ما نهى عنه اما ارتكاب ما لم يعلم اذنه فيه فليس مخالفة له ولنا كلما يفرض مخالفا
للمالك ولا يمكن ان يقع عقد العبد لكونه تصرفا في مال الغير بدون اذنه معصية لان التصرف كما يشمل العقد يشمل

لا يأثم الفضولي وبذلك يندفع ما يتوهم من ان معصية السيد ايضا معصية لله فيكون المورد مغلق النهي ولان
كون معصية السيد مطلقا معصية لله ممنوع اذ لو ثبت وجب اطاعته مطلقا حتى فيما لو قال لا تصل بصلاة ولا تكلم
هذا العقد ومن يظهر وجه اخر لدفع التناقض وقد استدل باخبار اخر ولكنها غير دالة على المدعى الجملة ايضا
اجماع العلماء كابرا على عدم قولهم فيمن وطئ الام عن مع الرابنة والخالة والعمة ونكاح الشغار الى غير ذلك
حيث استدلوا فيها الفساد بمجرد النهي من غير تمسك بقرينة خارجية وفادعى الاجماع السيد والشيخ في العدة و
الذريعة والذي العلامة في مخالفة اخرى من متاخري اصحابنا وجماعة من العامة وربما يتمسك بوجوه اخر غير
تامة لا فائدة في ذكرها ونظير ما ذكرنا في شرط العبادات وجه الفساد مع النهي عن الرهن المذكور في عقد
القرض مع فساد شراء العبد والطلاق الصادر عن امرأة وكالة اذا اسمعت صوته لمحلل من غير الحائض و
كذا نظير ما ذكر من عدم اجتماع ما يناقض المحرم معه وجه الفساد مع انحصار الدال على ترتب الاثر
فيما يناقضه ولكن لا يترتب على ذلك كثير فائدة لندرة العلم بالانحصار واما ما قيل له من قوله تعالى واحل
الله البيع حيث ان الحلية تناقض الحرمة ففيه ان الانحصار فيه ممنوع لجواز ان يكون مثل قوله ع البيع
بالخيار ما لم يفترقا واصالة تأخر الحادث فيخصص المقتضي للصحة الا قوله احل الله دون البيعان بالخيار
غير مفيد لكونهما حادثين ولا تعارض بينهما حتى يتساقطان وفي جميع الاصل الفساد اذ صلاحية بعض افراد
البيع لا ينافي ترتب الاثر على جميع افراده فيخصص النهي عموم الاول وبقي الثاني مستلزما للزوم بعد
الافتراق وان كان حلالا ولنا على عدم الفساد في غير ما ذكر من المعاملات الاصل وعدم الدليل
وعليه لغة مطلقا فيها انتفاء الدلالات بانواعها وكون الصحة فيها ترتب الاثر والجزء لا يفيد ولذا يترتب
اثار كثيرة على افعال محرمة ثم المخالف اما في جانب الاثبات فبعد ما عرفت من عدم القول بالفساد مع
تعلق النهي بالخارج الا بوجه غير حجة كونه منهيا عنه كما يأتي وان عنى بما ذكره الفساد فيه من اقسام الشرط
من الخارج وان الظاهر عدم قول بفساد غير العقود والايقاعات من المعاملات تعرف انحصار في جهة
الدلالة اللغوية في المعاملة ودليله استدلال العلماء على الفساد فيها بالنهي فيكون متبادرا مع تصحيح
الاصل وفي الحكمتين وجريان تعارض الاحكام المستدل به في العبادات هنا ايضا فان الخارج
ايضا قد يكون واجبة ومستحبة فلا يجتمع مع النهي بل كلما مع اباحتها ايضا والجواب عن الاول
تجويز كون فهمهم من القرينة واصالة عدمها معارضة باصالة عدم التبادر وعن الثاني منع التعارض
في المعاملات وعن الثالث انه لا كلام في حرمة الخارج المنهي عنها وانما الكلام في عدم ترتب
الاثر واما في جانب النفي فللنافي للدلالة مطلقا انه لو دل النهي على الفساد لكان مناقضا لجواز
التصرف بالصحة والا لزم ربط وجوابه تسليم الملازمة في الدلالة بالملزوم العقلي كالعبادات ومنع
بطلان اللازم والعكس في الدلالة بالملزوم الشرعي كالمعاملات وللمثبت لها الفرق في العبادات استعمال
النهي في الصحة والفاسد فهو حقيقة فيهما وكون فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه والشيء في حفظ
النهي يدل عليه وجوابها المنع في العبادة والتسليم في المعاملة والملازمة في المعاملة مطلقا ما ذكر

سلم انه لم يحرم في الخارج فيما لا يتعين

مضافا الى نفي دلالة الاخبار وعدم حجية على الاصحاب وجواب ظاهر بما مر كادلة سابق الاقوال و
اجوبتها **فوايد الاولى** نقل بعض المتاخرين عن بعض فقهائنا فساد العبادة بتعلق النهي
بالخارج الغير اللازم اي اذا كان النهي عنه في العبادة كالنهي عن التامين بعد الحد والتكفير
في الصلوة عكسا بانه منهي عن النهي وان متعلق الامر والنهي شيئا كان وجوديا او عدميا في المانعية
والشرطية مطلقا لحصول النهي عنه مع العبادة ويوضح الشرط وثبت المانع شرعا ففيه العبادة من هذه الجهة
وفيه منع ظاهر كما اختاره في الفساد في سورة عدم دليل شرعي على عدم جميع اجزاء العبادة وشرايطها وموانعها
ولا يكون المنهي عنه منها اذ الظاهر المانعية اذ جميع اجزاء العبادة وموانعها انما يعلم بالاوامر والنواهي وبالاستقراء
لا بطريق الاستدلال الى بطلان الصلوة والصوم بترك جل اجزائها وشرايطها وغير منع الطهور والاستنجاء
بعد في ذلك والدعي العلامة في الكتابين عكسا بان النهي عن ايقاع صلوة عبادة مركبة عدديا بنفسه
يدل على جزئية التراما وغير مع كونه اخص من المدعى لانه اعم من ان يكون عدديا بنفسه الفساد او لا مع الالتزام
على الاطلاق ولكن بينه اصالة عدم كون ما فعل مع المنهي عنه مامورا به فلا يكون صحيحا وبه باصالة
عدم الشرطية والمانعية مندفع بان هذا انما يصح على كون الالفاظ اسامي للاعم كما هو الحق واما على كونها
اسامي للصحيح كما هو مختار ح فلا اذ القائلين بهذا القول بين قائل بعدم جريان الاصول والجهات وقائل
بجريانه فيها اما الاول ان بعد الفحص وعدم وجدان ما يفيد منه الشرطية يحصل الظن بعدم كونه شرطا او الاصل ان
الشرطية موجبة للوجوب والاصل عدمه وبتوسطه يجري الحكم الى الشرطية ولا يتم الاصل على شيء منهما اما على الاول
فظ والثالث فلان المفروض تعلق النهي به فيكون تركه واجبا في هذه العبادة فلا يجري فيه اصالة عدم الوجوب فالحق
حينئذ على اصله وان لم يقل به لمخالفته الاصل **الثانية** موضع الفساد ما لم يتعلق النهي بالاعم من
او عدم وتحقيقه النهي على تقدير التعارض لا بمجرد ورود النهي **الثالثة** المجوز عند في كلام القوم هو الظهر
التحريمي واما التنزيهي اي الكراهة بالمعنى المصطلح فلم يتعرضوا له الا نادرا والتحقيق عدم دلالته على الفساد في العبادة
فيما دل عليه التحريمي وعدم دلالته عليه فيما سواها مطلقا والوجه بعد ما ذكر **الرابعة** قد يتوهم
عدم الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اجتماع الامر والنهي حيث ان محل النزاع عند عدم كونه مامورا به
فيكون الفساد ان المنهي عنه هل يكون مامورا به ام لا وقد يفرق بينهما بان الكلام فيما سبق في النوع الثاني
لغرضهما فيما مطلقا وبان الاول مبني على الامر العقلي والثاني على اللفظي وبان الكلام في الاول بما
كان النهي متعلقا بعنوان غير عنوان العبادة لكنهما اجتمعا باختيار المكلف وفي الثاني فيما وقع النهي عن نفس
العبادة والحاصل ان محل الكلام في الاول فيما كان بينهما عموم وخصوص مطلق وفي الثاني فيما كان بينهما
عموم وخصوص من وجه وبان الحكم عليه في الاول كان شيئين الوجوب والتحريم او غيرهما وهنا شيئ واحد
النهي وشيئ منها لا يتم اما الاول والثاني فظاهران واما الثالث فلانهم فرعوا على هذه المسئلة بطلان
المراة بجماع سماع الاجنبي صوتها كما ذكره وك وغيرها وليس هنا الا الامر بالصلوة والنهي عن اسماع
الصوت الاجنبي وليس بينهما الا عموم وخصوص من وجه وكذا بطلان الطهارة بالماء المغصوب وبطلان

وما على

المراة

المراة متعددا مع عدم اذن الزوج وابن العوض والخصوص المطلق في امثالها وايضا المشهور بل المجمع عليه كما عرفت
جواز اجتماع الامر والنهي وعلى هذا فلا يرجح جانب النهي باحد المرجحات بعض تقديم الجلان على هذه المسئلة فظ
واما الرابع فلان محل الفساد عدم الوجوب فيرجع الى حكمين ايضا والصواب ان مبنى الاول على اجتماع حكمين
من الاحكام الخمسة والثاني على اجتماع الوجوب والحرمة فيكون الفرق بينهما كالفرق بين شيئين بينهما عموم
من وجه لان الصحة في العبادات بمعنى موافقة الامر الراجحة الى الوجوب او الاستحباب في المعاملات بمعنى
ترتب الاثر **الخامسة** النهي في المنهي عنه لو صفة هل هو راجع الى الموصوف او الوصف الاكثر على الاول
وابي حنيفة على الثاني ويضعف ان كون علة النهي عن الشيء وصفة لا يستلزم ان يكون المنهي عنه ايضا هو الوصف
حتى يعبر باللفظ عن ظاهره **الفصل التاسع** في العام والخاص وغيره مقدمات واحاث **المقدمة**
الاولى قد عرف العام بتعريفات لا يخلو شيء منها عن النقض في الطرد او العكس او فيهما مثل انه لفظ يستغرق
ما يصلح له بوضع واحد وهو اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح له بالوضع او مع قيد مع تعدد
موارده وهو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته ونحو ذلك والظ كما نبه عليه بعض
المتاخرين ان محط العموم بل يجري الداخل في الحق وان اشكل تعريفه بما يسلم عن النقض واذا اردنا تمييزه
عن غيره والخروج بالسالم يكفي ان يقول هو اللفظ الدال على جميع افراد ماهية **المقدمة الثانية**
هنا امور يطلب معرفتها ومعرفة قرين بعضها عن بعض فمنها العام وقد عرفته ومنها اسم الجنس وقد
بينا انه والخلاف في كونه موضوعا للماهية او الفرد وهو اما اسم جنس افرادي وهو ما ذكر ويصدق على
القليل والكثير او اسم جنس جمعي وهو ما وضع اما للماهية بشرط وجودها في ضمن اكثر من فردين او
لا اكثر منهما وهو كالاول لفظا وكالجمع معنى وعدوا منه الكل ويجوز ان يعامل معه معاملة المذكر
والمؤنث ومنها المعهود الذهني وقد اختلفت كلماتهم في افادة ما هو المراد منه فالظ من كلام بعضهم
انه بعض افراد الماهية وكلامهم في ذلك البعض مختلف فالظ من الايضاح وما اضيع من شرح التلخيص
والشريف في موضع من حواشيه عليه وابن هشام انه بعض معين من الافراد منعهد في الذهن وهو
السيد في تعليقه لا وضع اللفظ المعين ولا يعد كونه معينا عند المخاطبين وليس قادحا من التلخيص وجمع
الائمة وبعض كلمات الشريف عدم تعين ذلك البعض بل هو بعض من الافراد غير معين ولكن اشترط
فيه ان يكون في الفرد بقرينة خارجية وكل من قال انه للعهد كالنكرة نظر الى ذلك والفرق بينه
على الاول وبين كل من اسم الجنس والنكرة ظ واما على الثاني ففرق بينه وبين النكرة بان دلالتها
على الفردية بمجرد اللفظ بنفسه من غير قرينة ودلالته عليها بسبب الاحكام الثابتة للجنس فهي بنفسه
موضوع للفرد وهذا موضوع للحقيقة والقرينة تجعله للفرد وفرق بينه وبين اسم الجنس على من يعتبر
الفرد واما على الوضع للماهية فالفرق واضح ويظهر من بعض اخر انه مستعمل في حصة الماهية الموجودة في
الخارج وبيانه ان للماهية وجودا في الذهن ووجودا في الخارج وليس الثاني في ضمن الفرد وبين وجوده وهو
بتعدد بتعدد الافراد واما الاول فهو امر واحد ينطبق على كل من الحصص الخارجية فالفرق بالحقيقة

هذا بعينه هو الفرق

الحصة في الواقع

ترطلق ويشار به الى تلك الحقيقة المطلقة من غير اعتبار وجودها نحو الرجل خير من المرأة وهو المعرف بلام الجنس وتارة
يطلق ويشار به الى تلك الحقيقة الموجودة في الخارج في ضمن بعض الافراد ويفهم وجودها من القرائن الخارجية نحو
ادخل السوق حيث ان الدخول قرينة على ارادة الحقيقة الموجودة وانه هو المعهود الذهني وهذا هو الذي ذكره الفاضل
في حواشي تهذيب السيد اليه من شرح التلخيص وعلى الاول يكون المعهود الذهني بحاجة الاستعمال المعرف بلام الجنس الذي
هو موضوع للماهية في الفرد بخلاف الثالث فانه لا يكون الاستعمال في الماهية التي هي الموضوع له ولا يلزم نحو تجوز
لاجل اعتبار وجودها لان الموضوع له للدال على الحقيقة هي الماهية مطلقا لا بشرط الوجود الخارجي ولا الذهني
ولا بشرط الاطلاق ولا عدمه فاذا اريد منه الماهية يكون حقيقة كيف ما كانت الماهية والوضع الهاشمي لم يتغير الا
ولا يتوهم انه ضم معها الوجود الخارجي ح فيكون مجازا اذ المراد هو الماهية الموجودة دون الماهية بشرط الوجود
والفرق بين الشيء في حال الوصف والشيء مع الوصف ظاهر الا ان فيه كلاما يأتي فيه بعد ذلك هذا ان
قلت ان المراد من المعهود الذهني هو الماهية المطلقة والفرد يفهم من الخارج نحو ان الخارجي هو الواقع
للامر الخارجي لا للمعروض بعنوان الامر الخارجي فيكون انفهام العوارض من المعرف تبعا لا بالقصد ثم الظاهر
من استقراء كلام الفن وتتبع موارد الاستعمالات والمرافق لمعنى المعهود الذهني هو الاول ومنها المعرف في التكلم
فالاول هو الدال بحسب الوضع على شيء معين لا بعنوان الوضع قصد في حال وضعه واحدا معينا والا لزم الاجمال
الا الاعلام بل بعنوان الوضع قصدا استعماله في واحد معين عند المخاطب باعتقاد المتكلم والثاني هو الدال الكلي
على واحد غير معين وان كان وجه كل شيء بحسبه فرجل يدل على واحد من الرجل ورجال على جماعة واحدة
من الرجال بل كذلك سائر المعاني المتواردة على المفرد من الجنسية والعهدين والعموم والحاصل انه لا اختصاص
لشيء منها بالمفردات بل قد يحصل في الجمع والتثنية ايضا حتى الجمع والتثنية وان كان بعضها بحسب المعنى فقط
ولم يكن علامة لفظية ملحقة به الا علمه وتوهم عدم حصول الجمع في التثنية لعدم حصول الجنسية فيه فاسد
فان كل اثنين من الرجل مثلا يكون بينهما قدر مشترك هو اثنين من الرجل فهو معناه الجنسي ثم المراد
بواحد غير معين ليس ان يكون عدم التعيين جزء المعنى بان يكون معنى شيء رجل اي رجل يشترط عدم تعيينه
بل ان لا يكون المستعمل فيه معينا عند المتكلم او السامع فيشترط فيها عدم ارادة المعين لا ارادة غير المعين وهو
يظهر الفرق بينها وبين اسم الجنس على القول بوضعه للفرد المنتشر فانه المفرد لا بشرط ولذا يوجد في ضمن المعين
ايضا فيتحقق مع الارادة المعين كالماهية ومنها المعهود الخارجي وهو الدال على فرد معين او افراد معينة تحقيقا
او تقديرا او معلومة للمخاطب بالقرائن او حاضرة ويلزمه ان يكون سبب التعيين هو تلك المذكورة
او العلوية او الحضور دون نفس اللفظ ومنها المطلق وهو الدال على فرد لا بشرط اي المنتشر او على الماهية لا بشرط
فعلى الاول لا يكون بينه وبين اسم الجنس فرق على القول بوضعه للفرد وكذا على الثاني على القول بوضعه للماهية و
التحقيق ان كلا من الجنسية والعموم والخصوص والتكلم والعهد والتثنية والجمع وغيرها من امور عارضة لمعرف
واحد باعتبارات مختلفة فان اللفظ الواحد كرجل باعتبار مادته اسم الجنس واذا دخلته اللام فان كانت
لام الاستغراق فيصير عاما وان كانت للعهد يصير معهودا ومع التنوين يكون نكرة الى غير ذلك فهو قطع النظر

عن جميع الملحقات اسم جنس واما كون لفظ مطلقا فليس باعتبار لحوق شيء له فهو مساوق لاسم الجنس بل
معنى كان والظاهر ان علماء الادب يجعلون اسم جنس والاسم الدال مطلقا لا اطلاقه بالنسبة الى الوحدة والكثرة
وغيرهما من الاوصاف نعم لو قلنا بان اسم الجنس هو الماهية والمطلق هو الفرد الغير المعين يظهر بينهما
فرق ولكن دلالته على الفرد حينئذ كدلالة المعهود الذهني عليه على القول بوضعه للفرد الغير المعين اي
باعتبار القرينة كما صرح به صاحب المعالم في حاشيته حيث اعتذر عن اخذ الحيثية في تعريف المطلق بان
المطلق متعلق الاحكام والاحكام تتعلق بالافراد دون الطبايع ثم المطلق على قسمين حقيقي وهو ما
كان باقيا على اطلاقه من جميع الوجوه واضافي وهو ما كان مطلقا من جهة مقيدا من اخرى واعلم ان مدلول
المطلق اما الماهية او الفرد من غير ارادة تعيين وتعلق الحكم بشيء منهما لا بانه متعلقه بالخصوصيات والمعينات
ايضا بل يدل واحد كل منهما بتمام المعنى هو شرط معين خاص ولا بشرط والقسم الاول على احد القسمين
فنفي الحكم عن الخصوصيات انما هو الاصل لا باللفظ وكذا لا ينافي ثبوت ذلك الحكم عن بعض الافراد خلافا لبعض العامة
وذلك فانه لا يجوز ان يتعلق بمعنى المطلق من حيث هو مطلقا على الجنس وهو اقوال الاول انه موضوع للماهية بشرط الكلي
الذهني وهو المنقول عن ابن الحاجب قال فاذا اطلق على الماهية الخارجية فليس بالوضع بل لمطابقتها الحقيقة
الذهنية والثاني انه موضوع للماهية من حيث هي وهو المنقول عن الاشراف وهو ظاهر جمع الائمة وهو
اختيار عن اشتراكه مع الاعلام في حكمها بان علية تلك الالفاظ لفظية قال ما يكون للفظ ثابت
لفظ كعرفة فلا امر بان يكون لها تعريف لفظي اما بالام كالمعهد الذهني واما بالعلمية كاسامة وبعلم
والثالث انه موضوع للماهية المعهودة من حيث هي معهودة فيتفق الاول لا يمكن اطلاقه على الفرد
الخارجي حقيقة بخلاف الثانيين ثم الفرق بين اسم الجنس بعلم اما على المعنى الاول والثالث فظ اذ لا يراد
في اسم الجنس الذهنية ولا المعهودية وكذا على الثاني اذا قلنا بوضع اسم الجنس للفرد واما على القول بوضعه
للماهية فلا فرق بينهما الا بحسب اللفظ فان الجنس معرفة لاصالة ولا يعرف باللام ولا يوصف بالنكرة دون
اسمه ومنها المعرف باللام وهو اما معرف بلام الاستغراق او العهد او الجنس والحقيقة اما الاولان
فظاهران واما الثالث فمعناه الاشارة الى الماهية من حيث هي فالفرق بينه وبين اسم الجنس الغير المعرف
على القول بوضعه للماهية ان الاشارة ماخوذة في المعرف وكذا تميزها عن سائر الماهيات عن المخاطب
وخصوصها في الذهن وفي غير المعرف فيكون هو كالمعهود الذهني من حيث المعهودية والاشارة و
مفارقا له من حيث ان المعهود في المعرف الماهية المطلقة في المعهود الذهني وجودها في ضمن الفرد واما على
القول بوضع اسم الجنس للفرد فالفرق واضح ويلزمه ان يكون المعرف بلام الجنس مجازا ويكون اللام قرينة
المقدمة الثالثة قد عرفت ان لاسم الجنس مع قطع النظر عن جميع الملحقات معنى وان الحقيقة اللحاقية يختلف
معناه باختلافها وان دلالته على المعنى الاول بالوضع الشخصي في الثاني بالنوعي بقي ان هذا الوضع
النوعي هل هو حقيقي او مجازي اما الوضع في غير ما لحقه اللام والاسناد والتنوين من علامات التثنية
الجمع والتصغير وامثالها فلا شك في كونه حقيقيا واما تحقيق الحال فيما لحقه اللام والاسناد فيأتي

وانما الكلام فيما لحقه تنوين التنكير في ان مدلوله هل هو حقيقي ام مجازي وعلى التقديرين فهل
هو التنكير في الفرد الذي هو النكرة المصطلحة او يشترك بينه وبين تنكير الطبيعة لفظا او معنى الظ
هو كونه حقيقيا وانه هو التنكير في الفرد لانه المتبادر منه ومع عدم اصالة عدم النقل يثبت تمام المط
وتوهم ان النقل معلوم لغاية هذا الوضع لوضع المفردات والاصل تاخر الحادث مدفوع بما مر
في اوايل الكتاب **المقدمة الرابعة** العام على قسمين افرادي وهو عبارة عن الكلي التفصيلي والعدد
هو ما يدل على ان الحكم ثابت لكل واحد من الافراد بحيث يكون كل منها متعلقا للحكم وناظرا للنفي والاثبات وجمعي
وهو ما يدل على انه ثابت للجميع من حيث هو مجموع وهذا كلا من المعنيين مستفاد من اللفظ العام ومدلول المدلول
يكون معنى هذا اللفظ العموم الافرادي ومعنى ذلك الجمعي اي معنى كل لفظ عام واحد هو مجموع الافراد واما ان الحكم
الثابت للجميع هل هو ثابت لكل فرد منها او للمجموع فهو مستفاد لا من اللفظ بل من جهة القرائن قد يتوهم ان لفظ
هو الثاني فيقال الرجال جميع افراد الرجل ولكن تعلق الحكم بذلك الجميع على نوعين فاذا قلت اكرم الرجال اي اكرم
جميعهم واكرام الجميع اما اكرام كل فرد او الجميعية الجمعية وبعضها انما يفهم فرقا ظاهرا بين قولك اعط كل فقير درهما
واعط الفقراء مائة درهم ولو فرض تساويهما بالنسبة الى جميع الامور الخارجية فالحق ان من الفاظ العموم
ما يفيد العموم الافرادي بنفسه ومنها ما يفيد جميع الافراد وهو مع ورود مورد الحكم محتمل للمعنيين بمعنى
ان تعلق الحكم بالمجموع يحتمل ان يكون باعتبار تعلقه بكل فرد منه وان يكون باعتبار تعلقه بالمجموع من حيث هو فيتعين
احد الاحتمالين انما هو من غير جهة اللفظ ومع انتفاء المعين يرجع الى الاصل وهو العموم الجمعي وعلى هذا فكل
لفظ يبحث عن تعيين معناه الخاص ابحث عن معناه بالنسبة الى المعنيين ثم ان المراد بالعام الافرادي كما عرفت هو
ما تعلق الحكم المتعلق به بكل فرد منه وهل العام الذي معناه ذلك يكون في حالتي النفي والاثبات او مختص
بالثاني قيل الظاهر هو الثاني لان معنى العام الافرادي كل فرد فرد واذا وقع ذلك في سياق النفي لا يفيد الا النفي
عن الجميع بارادة تعلق النفي بكل فرد يحتاج الى دليل خارجي وعلى هذا يرد الاشكال فانه يمكن ان يراد الاستغراق
هو الافرادي وكل لفظ يثبت عموم معناه ذلك العموم دون الجمعي والفائدة يظهر فيما اذا وقع موقع النفي كما في
قولهم لم اقتل اولادكم فانه يجوز قتل شيء من الاولاد وعلى كونه جمعيا لا يجوز قتل الجميع دون البعض ثم لا نسلم
ذلك الحق انه ليس هناك عام كان مدلوله نفس العموم الافرادي مطلقا اي في حالتي النفي والاثبات من حيث
هو بل كل لفظ يدل على العموم الافرادي فانما هو في الاثبات خاصة ودفع الاشكال بان مرادهم ليس ان العموم
الافرادي مدلول اللفظ العام حتى يقال في النفي جمعيا بل مرادهم ان المجموعي عند هو ذلك سواء كان مفهوما من
اللفظ او من الخارج بل عند ظواهر كلامهم والتحقيق ان الالفاظ الدالة على العموم على ثلاثة اقسام منها ما
يدل على الافرادي مطلقا سواء وقع في الايجاب او النفي وقسم يدل على العموم وتعيين الافرادي منه وجمعيه
يستفاد من الخارج واما ان معنى العام الافرادي يتعلق بجميعها اذا وقع موقع النفي فنقول ان العام
الافرادي ما كان عمومه على ان يثبت الحكم الثابت له لكل فرد ايجابيا كان او سلبيا فلو جاء مثلا معنى
ولمعناه وصف هو العموم الافرادي اي هو بحيث كلما علق عليه حكم ايجابي او سلبي تعلق على كل فرد منه غاية

الامر انه لا يمكن ان يعبر عن معناه المتصف بهذا الوصف بلفظ مطرد في جميع الحالات لان المعبر عنه بكل
فرد في الاثبات وشيء من الافراد في النفي فالاصوليون لا يقولون ان معنى العام كل فرد حتى يعترض عليه
الافرادي في الاثبات بل مرادهم انه يفيد العموم الافرادي سواء كان في موقع النفي او الاثبات من غير التفات
الى ان ما يعبر به عن معناه اي شيء هو وعلى هذا فالملازمة على الخاص عن الفاظ العموم ان يخصص الا
عن نحو جاء وعلى هذا فاذا ثبت عموم لفظ يتخصص عن ان عمومه من اي قسم من الثلاثة ثم ان كان من الثالث
يتخصص في كل مورد عن القرائن والامارات على تعيين ايد العموم وان لم يتعين فيعمل بمقتضى الاصل **المقدمة**
الخامسة دلالة العام على كل فرد فرد بخصوصه قد تكون مطابقة وقد تكون تضمنا وقد تكون التزاما و
التوضيح ان كل فرد بخصوصه قد يكون مطابقا جزء لمعنى العام وقد يكون فردا منه ولا يكون فردا كالجزء بل
يكون لازما له فالاول كلفظ العام الجمعي والثالث كالنكرة في سياق النفي ولكنه انما هو على قول بعض
في افادتها العموم باعتبار كونه لازما لمعناها وانها استعملت في معناها الحقيقي كما في الثالث كلفظ الكل
المضاف الى النكرة والجمع المعرف والمضاف واما الثاني فانما يفيد العموم الافرادي بغير النكرة في سياق النفي فانك
اذا قلت اكرم كل رجل فان زيدا بخصوصه ليس جزءا لكل رجل اذ لا يصدق هذا الجزء ذلك الجزء لانه
لا يصدق على المجموع انه كل رجل ولا جزء له اذ لا يصح ان يقال زيد كل رجل بل هو خارج عن المعنى الموضوع
له لازم له بمعنى انه يلزم الحكم المتعلق بمدلولات هذه الالفاظ تعلقه بكل فرد بخصوصه ويظهر من
الباقي كون دلالة المعرف على كل فرد مطابقة ولا وجه له **المقدمة السادسة** ما ذكر من تعريف
العام هو المشهور بين الفقهاء والاصوليين واما المنطقيون فيطلقون العام والخاص على مفهومين يصدق
احدهما على كل ما يصدق على الاخر من غير عكس وكل منهما على بعض ما يصدق عليه الاخر واعلم ايضا
ان لهم العموم اما بالعقل كترتب الحكم على الوصف والعرف والعادة كما اذا اخبر الاطباء المتواترون بان
مصحوبة في زمان يعتد به فالعادة يحكم بوصول المطلب كل جزء منها غير ممتنع منه او من اللفظ وهو المقصود هنا
المبحث الاول فيما يتعلق بالفاظ العموم **منهاج** اختلفوا في انه هل العموم لفظ موضوع له
بخصوصه ام لا فذهب الاكثر الى الاول وقيل بالثاني وهو بين قائل بعدم الوضع له اصلا وقائل بان كل
ما يفيده فهو مشترك بينه وبين الخصوص وهو مذهب السيد وجماعة الا ان السيد صرح بان الالفاظ المفيدة
له وضعت في عرف الشرع به وقيل بالوقف مطلقا وقيل بالوقف في الاخبار دون الامر والنهي لنا ما سيأتي من كون
بعض الالفاظ حقيقة في العموم وكونه متبادرا منه ثم بعكسه اصالة عدم النقل والاشتراك ثم المطابق
المخالف الاول بوجهين احدهما ان المقصود من الوضع هو الفهم والخصوص مفهوم التبادر واما العموم فيفيد
التردد اما الوقوع الخلاف ولان عموم جميع الافراد يكون ضعيفا ولذا يقلب عليه كثير من الظنون على الخاص
فالمناسب للحكمة القول بكونه موضوعا للخصوص لكونه متيقن الارادة وبذلك التقرير يندفع ما يورد على الدليل
من انه يدل على تيقن الارادة دون الوضع وجوابه اولا انه اثبات اللغة بالترجيح العقلي وهو غير جائز وثانيا
منع عدم تيقن العموم بعد الوضع له اذا وقع في كلام الحكيم ومنع تيقن الخصوص في كلام غير الحكيم لجواز ارادته

معنى آخر غير المرشح له وقد يجاب أيضا بالمعارضة بأن العمل بالعموم أحوط ورد بأنه يتم في الإيجاب دون
في الإباحة فقد يعكس الاحتياط بل قيل ولا يتم في الإيجاب مطلقا أيضا إذ ربما كان الخصوص فيه أحوط
كما في أقل الضررين فإن احتمال مخالفة الأمر أهون من قتل النفس المحترمة وثانيهما ما اشتهر من أنه
ما من عام إلا وقد خص وبعد الاستدلال أما أنه قد اعترف القائلون بالوضع للعموم حتى اشتهر بينهم أن أغلب
العمومات مخصص فلو قلنا بالعموم حقيقة لزم المجاز في الأغلب أو عرضه من العام في المثل ما يشبهه من حيث
كونه موضوعا لبعض ما صدق عليه من غير تعيين وبالتخصيص بأن المراد فقول أن غالب استعمال ما يدعى عمومه
لمشابهته بالعام في البعض فلو كان عاما لزم المجاز في الأغلب والمراد أن المستفاد من المثل غلبة الاستعمال
في الخصوص والغلبة علامة الحقيقة ومن هذه المقادير يظهر ضعف ما أجيب من أن احتياج جريان
البعض إلى التخصيص ظاهر في الجميع للعموم وقد يجاب أيضا بأن مراده من المثل إما المبالغة وهو لا يكون
الا مع وجود عام غير مخصوص فيثبت خلاف مطلوبه أو العموم فيما فيه نفسه فلا يصح التمسك بأنه يناقض مطلوبه
وفيه أن مراده العموم خرج نفسه ضرورة فبقي البيان وهو بدا أنما هو مستفاد من القرائن فلا ينافي مطلوبه
فالتحقيق في الجواب منع أولوية قليل المجاز وكون الغلبة علامة الحقيقة سلمنا لكن إذا لم يكن دليل هنا
على كون اللفظ حقيقة في الأقل أجيب الثاني بالاستعمال فيهما والأصل فيه الحقيقة والجواب منع الأصل
بأنه لو كان للعموم لعلم إما بالعقل وكما حال له أو النقل بآحاده لا يفيد ومتواتر لم يوجد والا لاشتهر الكل
فيه وجوابه مضافا إلى المعارضة منع الانحصار أولا ووجوب القطع ثانيا وانتفاء التواتر لاستواء ثالثا
وبأنه لا الاشتراك لما حسن الاستفهام عن المراد لتبادر المطلوب ح وجوابه منع لزوم التبادر أولا لعدم
اشتراط الانفكاك ومنع عدم حسن الاستفهام ثانيا لأنه لا يفيد غير الظن ودليل التوقف لجواب ظني
من حصر بعض الأمر والنهي استدل للعموم فيهما بالإجماع على عموم التكليف وهو يكون بهما وفيه نظر من
وجوه **منهاج** المجمع المعرف يفيد العموم وقيل الاستدلال نقد ومقدمات **الأولى** ذكر جماعة
من الأصوليين أن صحة الاستثناء دليل العموم ويظهر من بعضهم العموم وبنوا ذلك على أن الاستثناء هل
هو إخراج ما لولاه لوجب الدخول أو المجاز فجمهور النحاة على أن الاستثناء إخراج شيء عن مدلول اللفظ بحيث
لولاه لوجب فيه الدخول وبالمراد على كما يفيد جواز الدخول ورد بأنه لو جاز لجاز الاستثناء عن الجمع المنكر لكنه لم يجز
باتفاق أئمة النحو ولذلك لم يطلق الا قولهم لو كان فيهما آلهة إلا الله على غريبة كونه وضعا وفيه منع عدم الجواز
ومنع اتفاق النحاة والحاجة إلى تأويل على القول الأول فالأولى أن يرد بأنه لا شك أن الاستثناء هو الإخراج
كما هو المتبادر وبه صرح أئمة اللغة والإخراج لا يكون إلا بعد الدخول وأما منع جواز هذا فيكون احترازا لا إخراجا
بل نقول المتبادر من الاستثناء أي هذا القدر دخول المستثنى منه فإن كل من سمع قولك أكرم الأسود إلا
الشعراء الا زيدا تفهم بكون عمرو من الأسود وزيد من الشعراء وإن لم يعرفهما ولا عموم اللفظين فيصح سبق الأذهان
ويثبت منه أن صحة دليل العموم واعترض عليه بصحة أكرم العالم الا زيدا وجاء في رجال الا زيدا وبأنه لو كان
الاستثناء معيارا للعموم لكان غير الواحد من أسماء العدد عاما وبأن غاية ما ثبت هو دخول المستثنى

في المستثنى منه لا فيما يصح الاستثناء منه فلا يكون صحة الاستثناء دليل العموم ثم يكون دليل صحته ممكن أن
يكون ما يصح الاستثناء منه مشتركا بين العموم والخصوص فإذا استثنى منه يكون ذلك قرينة إرادة العموم
وبأن المراد بصحة الاستثناء إما صحته عند المتكلم أو السامع ولا يعلم شيء منهما إلا بعد العلم بالعموم والجواب
عن الأول أنه يرجع إلى استعمال الأثر عن الاستثناء ولكونهم جعلوها على وجوه منها الاستثناء ومنها
أن يكون صفة بمعنى الغير وقال ابن الشاذ يكون إذا كان قبلها جمع منكر أو شبهه بل قال سيبويه بعدم اشتراط
كون الموصوف جمعا أو شبهه وصحة أن يقال لو كان معنا رجل لأن يدا لغلبنا ومن اشترط الجمعية علله بأنه لو
حالها صفة حالها أداة استثناء من حيث تعديه بإلا فيها ثم جعل الأصل هو الأول فكلما يجوز إرادته لا يحمل الا
عليه وما لا يجوز إرادته يحمل على الثاني كالجمع المنكر والحاصل أنه إن أريد صحة أكرم العالم الا زيدا صحته مع كون الا
عبارة على أصلها هي من غير تأويل جاز وإن أريد صحة أكرم وجميعا عن الأصل كالصفة جاز به فلا فيه وكالجمع
بمعنى الصفة هو بمعنى الغير فالوصف عندي بعدها أما صفة رجال في رجل لأن بالجمع رجل موصوف بأنه
غير زيد أو سكة عن ثلثة الأدرهم أي موصوفة بأنها غير درهم فإن كل ثلثة غير درهم واحد ولهذا يدخل ما بينهم
من عدد متفاوت بمعنى الصفة أو استثناء فإن نحو ثلثة الأدرهم على الاستثناء لأنه إثبات وعلى الصفة أنه ثلثة
وعن الثاني أن مرادهم من كون صحة الاستثناء دليل العموم أنه دليله فيما يجوز عمومه لا مطلقا بأنه لم يقولوا
إن صحة الاستثناء دليل الدخول وهو قد يوجب العموم وقد لا يوجبه فإن كان المورد مما لو دخل لكان عاما دل
فيه على العموم وإلا فلا والحاصل أنه دليل على العموم اللغوي أي الشمول لتعدده ولكنه لا يوجب الاصطلاحي إلا فيما
إذا ثبت فيه اللغوي كان عاما اصطلاحا أيضا فرادهم أن كل لفظ لو اشتمل على جميع الأفراد كان عاما دل
الاستثناء منه عليه بعمومه لا أن كل ما يصح الاستثناء منه يكون عاما وعن الثالث أن الغرض من التمسك بصحة
الاستثناء إثبات العموم لا نفي غيره وإنما هو بالأصل كلما يصح استعماله في العموم لغة فهو موضوع له فلا يفيد تحقق
صحة العموم في المشترك أيضا وعن الرابع بأن المراد صحته عند أهل العرف نظير المتبادر وصحة السلب هنا غاية ما يمكن
أن يكون مستعملا في المستثنى منه أي في بعد دلالة أو المراد منه وكما يمكن أن يكون المراد من الدخول الجزئية للاتفاق على
صحة استثناء ما ليس بجزء ولا نزاع في عدم صحته عن العام الأفرادي بل الجماعي منها ومن دخول الصفات
أو الإرادة ولو على البدلية والقول الجامع أن يكون داخلا في الحكم المتعلق به خصوصا أو عموما لا صدق الاستثناء
على استثناء ما كان كل حيث منه يدخل بدون في حكم يخرج معه ويختص الدخول بالبعض لا شاهد ويصح
الاستثناء من العام والكل والمطلق فلا يثبت منه العموم سيما الأفرادي الذي هو المطلوب **الثانية**
اللفظ المركب إما التحقيقي أو التركيبي أما ما يعم الكل من مفرداته وهي جزئيته المادية وضعا مفردا المعنى وكذا الهيئة التركيبية
التي هي جزئية الصورية ويعلم أن معنى الصورة هو ربط معاني المفردات بعضها ببعض على طريق خاص بهذا
التركيب كالتوصيف أو التقييد أو غيرهما وح فالأول حمل هذا المركب بدون القرينة الصارفة على هذا المعنى
ولكان لتلك المفردة معنى آخر في العرف مخالف لذلك بأي نوع كان بحيث يقتضي إلى تأخر الحادث

او يعلم معنى المفردات ويعلم ايضا ان لها هيئة تركيبية لها معنى ولكن لا نعلم ان معنى الهيئة التركيبية هل هو تركيب معنى المفردات
على نحو خاص من غير تصرف فيها او لا بل معناها ينفس تغيير ايضا بمعنى المفردات او يخرجها عن المعنى بالمرة كما يدل عليه ما مر من
الحكم بكون معناها هو الاول لان الهيئة التركيبية ايضا امر مفيد لمعنى فيجب فلا يحكم بمعناه الا مع العلم اذ اثبت لها
المعنى بمعنى فيه بمقتضى اصالة عدم النقل ولا يمكن اجراء اصالة تاخر العرف من جهة معنا لفقد المقتضى معنا
المفردات لان الوضع التركيبي غير الافرادي ولا يلزم من كون شيء معنى للفظ حاله الافراد كونه معنا حالة
التركيب ايضا وقد يكون ح في العرف لتركيب جزء من هذا المركب مع لفظ معنى ولتركيبه مع اخر معنى اخر وفي
اللازم ح حمل كل مركب على معناه لان الهيئة التركيبية الاولى غير الثانية فلا يثبت مانع لاحدهما من المعنى
للاخرى ولو لم يعلم المفردات كلا او بعضا معنى مفردا او علم المتركب معنى فيجعل بعد معاملة سابق المعاني الحاصلة
للالفاظ في اجزاء الاصول المقررة ثم اذا اصطلح المخ المركب لانطباق اجزائه على اجزاء اللفظ بان يؤخذ هذا الجزء
من المعنى بعد ذلك الجزء من اللفظ هل يحمل عليه او يجعل المخ معنى للمجموع المركب كل محتمل ولا دليل قائم على شيء منهما
الثالثة قد سبق ان لاسم الجنس مع قطع النظر عن جميع الملحقات وضعا شخصيا وبالنظر اليها قد
يرجحان من الملحقات اللام وان المعنى بعد لحوقها اما الاشارة الى الحقيقة او الاستغراق او احد العهدين وقد
اختلف ما يستفاد من كل اللام في المراد من العهد الذهني بل الاستغراق ايضا فاعلم ان ههنا بحثا اخر ايضا
وهو في كون استعمال المعرف باللام في هذه المعاني كلها حقيقة او لا وهذا البحث تارة يكون في تعيين المعنى
الحقيقي من هذه المعاني مع تسليم اختلافها وفي ثبوت الوضع الاخر للهيئة التركيبية وعدمه واخرى لا جل
البحث في تعيين المستعمل فيه مع بعد تعيين المعنى الحقيقي اما البحث الاول فسيأتي واما البيان الموجود في الثاني فقوله
بعد البناء على كون المعرف باللام حقيقة في تعريف الهيئة والحقيقة خاصة انه لا ينبغي الريب في مجازية العهد
الذهني على القولين الاولين المتقدمين ولا يكون حقيقيا على القول الاخير واما على الثالث فالصريح
في كلام الفنازاني انه حقيقة وهو لازم من الكلام لان المعرف من المستعمل فيه هو الهيئة الموجودة في ضمن بعض الافراد
لا بعض ان يكون العلاقة الفردية داخلة في المدلول بل بمعنى ان المدلول مقارن معها واللفظ بواسطة القرينة
دال على تلك المقارنة اي على الوجود وهذا امر زائد على الموضوع له واما الاستغراق فان قلنا ان المستعمل
فيه مجموع الافراد فيكون مجازا قطعا وان قلنا انه الحقيقة والعموم مفهوم من القرينة اي هو الدال عليه فيكون
حقيقة كذلك وان قلنا ان المستعمل فيه الحصص الموجودة من الهيئة كما على القول الثالث في العهد الذهني فيكون
حقيقة ايضا ويرد عليه الاشكال المتقدم وهو هنا اظهر لعموم التعدد ايضا واما العهد الخارجي فالمعتبر
في كلامه الاكثر ان المراد منه الفرد فيكون على هذا مجازا ولعل كلام شاذ يشعر بارادة الحقيقة فيه ايضا وحاصل
البحث يرجع الى ان تلك المعاني المستفادة هل هي معاني لاسم الجنس والدال عليها هو وان احتاج كل تعيين كل
منها الى قرينة معينة او صارفة او لا بل معناه واحد وهو تعريف الجنس والاشارة الى الهيئة لا غير والدال على غيرها
من الاستغراق او الفرد الذهني او الخارجي امور اخر خارجة عن نظر المطلق المستعمل في الفرد عند كونه حقيقة على
القول بوضعه للهيئة ظاهر كلمات القوم بل صريحها الاول ويدل عليه تقسيم اللام الى الاقسام المذكورة وقيامها

الثاني فقال ان معنى اسم الجنس المعرف مطلقا هو تعريف الجنس والحقيقة ويفهم غيره من الخارج اي الدال عليه
هو الخارج دون المعرف بواسطته ومنشاء ذلك التوهم بعض كلماتهم في خصوص العهد الذهني الدال
على ان المراد منه الهيئة كما هو احد القولين فيه قال هذا التوهم بعد نقل مضمون طائفة من هذه الكلمات و
يلزم من ذلك كونه حقيقة عند ارادة الاستغراق او هو ايضا من افراد تعريف الجنس وليس قيام القرينة على ارادة
ارادة فرد معين او غير معين مجمل عليه بل ويلزم ذلك في العهد الخارجي ايضا اقول من يجوز في العهد الذهني
ان المراد بالمعرف الحقيقة والفردية مستفادة من الخارج نظره الى ان مقصود المتكلم فيه ليس الا الحقيقة من غير
التفات الى الفردية وكالة الخارج عليه ليست باعتبار انه مراد المتكلم بل باعتبار ان الحكم الذي ذكر لا يرد الا
على الفرد فرادهم ان معنى اشتر اللحم ليس الا حقيقة اللحم ولكن لما لم يمكن وقوع الاشتراء الا على الفرد فهم الفرد
وذلك بخلاف العهد الخارجي والاستغراق فان مراده سبحانه من قوله فعصى فرعون الرسول وان الانسان
لفي خسر ليس بانه عصى حقيقة الرسول وان حقيقة الانسان في الخسر بل المراد الفرد المعين والافراد فالقائل
المراد بالعهود الذهني الحقيقة يكون اللام عنده ثلثة الجنس والاستغراق والعهد الخارجي ويكون الاول على
قسمين لانه اما يفهم الفردية من الخارج فهو المعهود الذهني او لا ويلزم منه كون اللام للعهد الخارجي لا الاستغراق
للجنس ايضا ويفهم العهدية او الاستغراق من الخارج ثم يجوز ذلك ولا يكون ح من باب العهد والاستغراق في الحاصل
ان هذا التوهم نزهم انحصار اللام عندهم في الجنس والتابع عليه مدلول امر خارجي وليس كذلك بل قال بعضهم
في المعهود الذهني ولا ملازمة بين القول به وبين في صاحبه ثم انه ظهر مما ذكرنا انه لا خلاف في تعدد
معنى المعرف باللام مطلقا لا القول معناه الحقيقي لانه مختلف فيه بل مطلق مدلوله وانما الخلاف في ان مدلوله
المستعمل فيه هل هو ثلثة او اربعة من زيادة العهد الذهني ايضا وقد عرفت ان الاظهر هو الثاني الرابعة
ان المعرف باللام اسم لفظ مركب من اللام ومدخولها وهما جزءان مادي لانه لو لم يكن صوري هيئة
التركيبية ولم يثبت لنا ان لكل من جزئيه معنى معلوما وضع له على حدة وان معنى هيئة التركيبية هو تركب
هذين المعنيين المفردين وضعهما على نحو خاص من دون تغيير فيهما فان وضع هذه الهيئة التركيبية الحاصلة
من ضم اللام ومدخولها المجرد ذلك غير معلوم بل عدمه معلوم حيث انهم يثبتون للتركيب معنى مغايرا لذلك
كما هو ظاهر من معنى الجمع المعرف واسم الجنس على القول بوضعه للفرد بل وضع كل من المفردين على حدة ايضا
غير معلوم واذا لم يثبت ان ما يقال انه معنى اللام هل هو معناها بوضعها المنفردة او الموضوع هو المجموع
المركب من اللام ومدخولها وضع لمجموع المعنى المركب وعلى هذا فالمعرف باللام اما من قبيل القسم الثاني من اقسام
المركب المذكورة في المقدمة الثانية او من القسم الاخير ويكون اللام فيه في تعيين الحقيقة والمجاز هو المعين
معنى المركب بخصوصه ولا خلاف الهيئات التركيبية في جريان الفرد المعرف هيئة غير هيئة الجمع المعرف للهيئة
كذلك وهكذا فالاثر المترتب على كل هيئة تركيبية منه اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان البحث عن هذا
المنهاج هو الجمع المعرف فنقول انه لا خلاف في افادته العموم وعليه الاجماع في كلام جمع من الاصوليين وينسب شرح
الظهور الى ائمة التفسير ويدل عليه تبادر العموم منه فان السيد لما قال لعبده اكنس الحجرات فلم يكنس حجرة ضربه سكان

لم يستحق لوما ولم يصح اعتذار العبد بعدم فهم العموم ويمكن احتجاج العلماء قديما وحديثا
بعموم في جميع موارده وتمسك الصحابة به كتمسكهم بقواعد الائمة من قريش واحتجاج ابي بكر بقوله
من سار الانبياء ودعا يستدل ايضا بعضهم الاستثناء عنه وتاكيده بما يقتضي العموم عن قوله عز شانه
فهم المتكلمة كلهم وظاهر الامر عن الفائدة لولاه اذ المنكر ايضا بعيد الجمعية وقد عرفت ضعف الاول وفي
الثاني انه يحتمل كونه مشتركا لفظيا او معنويا ويكون التاكيد للتعيين وفي الثالث جواز كون الاشارة الى
الجنس او احد العهدين هو الفائدة فان قيل لو كان للعموم لوجب صرف المال الى جميع الفقراء لوجوب
على الفقراء قلنا الاصرف للقرينة على عدم ارادة العموم وهي عدم حصرهم باجمعهم وعدم امكانه و
لذا لو حصرهم بان اوصى للفقراء من اولاده يصرف الى الجميع ثم لا يخفى ان عمومه لا يختص باحدى صيغ
الاثبات او النفي ولذا لو قال لا تنظر الى النساء فنظر الى حلائل استحق اللوم والعقاب وعمومه في حال النفي
عموم افرادي كما هو ظاهر وهل كذلك في الاثبات ايضا الصحيح نعم في كلام الاكثر ذلك وهو كما يجيء عن اشكال
اذ لا يفهم ذلك من قول القائل اعط الفقراء مائة درهم من مالي والقطع باكرام كل واحد من العلماء في اكرم
العلماء ليس لتبادر الافرادي بل لان اكرام الجميع لا يتحقق الا باكرام كل فرد والتحقيق ان الجمع المعرف الواقع في
الاثبات على قسمين احدهما ما لا يتفاوت فيه ارادة العموم الافرادي او الجمعي وهو فيما توقف ثبوت
الحكم للجمع على ثبوته لكل فرد نحو اقتل المشركين واضرب الفاسقين وهذا اكثر الموارد وثانيهما ما ليس
كذلك كما في للرجال عندي درهم واما الدفان وحده دليل على ارادة احد العمومين ولا يخفى الحمل على احدهما
نظر ومقتضى الحمل على الجمعي **فوائد الاولى** اسم الجمع وهو ما دل على آحاد ولم يكن له مفرد من
لفظه كالناس والقوم اذا كان معرفا كالجمع بلا خلاف والمأخذ واحد **الثانية** الاضافة كالالف
من ملحقات اسم الجنس وبعيد ما نفيه الملازم من المعاني الاربعة من عنه تفاوت والكلام معها كالكلام
فيها والتبادر الحاصل للجمع المعرف حاصل للجمع المضاف ايضا واحتجاج الصحابة والعلماء واتفاقهم
متحقق فيه ايضا مثله **الثالثة** اذا ثبت عموم الجمعين حقيقة هل يحتمل حقيقتهما معا او مشتركان بينه
وبين عموم الحق هو الاول لاصالة عدم الاشتراك وصرح بعض المتاخرين باشتراكهما بينه وبين العهد
كلام العالم يحتمله ومنهم من قال بان العهد قرينة على ارادة المعهود ويمكن حمل كلام العالم عليه وهو ايضا متم
نعم قد يفهم معه امر اخر من وجه لظهور ارادته **منهاج** عموم مثل الكل والجميع وما يصرف عنه
قد يفهم التعدد وما يراد منه فاحتج صرح القفال في والبا غنوي في بعض اخر عزوجها عن اهل النزاع المتقدم
ولكن صرح جماعة منهم الشيخ والرازي وصاحب العالم بدخولها فيه وكيف كان لا ريب في عمومها والتبادر
اهل العرف كان في اثباته فلا يستدل عليه ايضا بانها لو لم يكن للعموم بل اشترك لكان ذلك اجمعين موكدا
للاشتباه بيانا نعلم ان مقصود اهل اللغة ازالة الاشتباه بكل ادها بانهم جعلوا الكل يفيد الجزء وانهم جعلوا من
الاجمال الكلي وهو عام لان نقيض السلب الجزئي ولو لا عمومه لكانت القضية مهملة وهي في قوة الجزئية والثانية ايضا جزئية و
الجزئيتان لا تناقضان ثم انهم قالوا ان القائل في لفظ الكل لا تنحل الفصل او العموم الافرادي يحمل على الكلي الفاظا

لا

بالاغلب وقد يتشبث بالتبادر وبحجية الاول كثبوت الثاني ثم والتحقيق ان لفظ كل اما يكون منونا
او مضافا الى غير المعرف او الى المعرف وتبادر العموم الافرادي من الاولين واضح ومثلهما المضاف
الى اسماء الموصول واما الثالث فلا يبعد دعوى فهم الجمعي منه فالارجع فيه الرجوع الى
القرينة وبدونها الى الاصل هذا في الاثبات واما في النفي فالظاهر التبادر العموم الجمعي مطلقا
واما غير الكل مما ذكر يعني كالثالث في جميع الحالات **منهاج** اسماء الاستفهام من وما
واينما وحيثما ومتى واي يفيد العموم لانه لو كان للخصوص لما حسن الجواب مطلقا مع انه يصح
ان يجاب بكل العقلاء عن سؤال من دخل دارك ولو كان مشتركا لما حسن الجواب مطلقا الا بعد السؤال
عن ارادة العموم او الخصوص لاختلاف الجواب باختلاف الموارد ولا بالعموم الا بعد السؤال في
تعيين المستفهم العموم فان قيل لما كان العموم مفيدا للفظ على جميع المقادير حسن الجواب به قلنا
لا يكفي ذلك بل تطابق الجواب للسؤال لازم ولذا لو قال من عندك من الرجال لا يحسن ان يجاب بالنساء
والرجال وقد يعارض بانها لو كانت للعموم لما حسن الجواب الا بلا او نعم لان تقديره من عندك على هذا
اكل الناس عندك وجوابه ما ذكره الرازي من ان السؤال اما وقع عن التصديق بل عن التصور فمعنى
من عندك اذكر لي جميع من عندك ومعلوم انه لا يحسن الجواب عنه بلا ونعم ومن هذا يظهر بعد
عموم اسماء الاستفهام وهو ان الاستفهام يعم جميع من يتصف بمدخولها ولا يختص ببعض فمعنى نحو
من ضربك ان الاستفهام متعلق بكل من صدر عنه الضرب ويسئل عن الجميع لا عن بعضهم وعلى هذا
فيدل على عمومها التبادر وايضا فانه لو قال من اكرمت اليوم يتبادر انه يسئل عن جميع من اكرمته ولذا لو
اقتصرت على بعضهم يصح ان يقال ما استوفيت الجواب وظهر مما ذكرنا فساد توهم ان عمومها على البدل
وظهر علة الحاجة الى ما ذكره الباغنوي بعد نقل توجيه عن بعضهم بان من ابوك يعني زيدا ابوك ام عمرو ام
بكر الى اخرهم ورده بان العموم ثابت في واحد الى من ان تناول من لهم دفعي الا انه على سبيل البدل
يعني ان من هذه الاشخاص جميعا من ابوك مع ان ما ذكره لا يوجب عمومه بنية محض من فان قيل يكون المعنى على
ما ذكرت اذكر لي كل من هو ابوك والا لم يكن الا واحدا فكيف يقبل العموم قلنا عدم قبول الاب للعموم
لانه في قبول الاستفهام عنه لكان يجامعه كل من كان ابا لك مع انه لو لم يكن عمومه صادرا لانه يكون نوع قرينة على
ارادة الخصوص **منهاج** اسماء الشرط مثل من وما واي واينما ومهما وايا ومتى واذا وايان واين
وحيثما مفيدة للعموم بالاجماع كما صرح به جماعة منهم والدليل المعلوم من الكتاب والسنة فان العرف يفهم
من قولنا من يعمل سوءا يجز به ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن دخل داري فاكرمه وما تصنع اصنع وايما
الاجلين قضيت فلا عدوان وما جعلني اعطيتك وحيثما فاكرمه الى غير ذلك للعموم ولذا لو قال السيد
من دخل الدار فاكرمه فلم يكرم بعض الداخلين استحق اللوم وكذا اذا قال ما صنعت زيدا اصنع فلم يصنع بعض صنعه
وربما يستدل ايضا جواز الاستدلال قبل السؤال فمن دخل داري فاكرمه ولولا العموم لم يجز الارادة الخصوص
ولا يحصل الامتثال الا مع العلم بالخصوصية وفيه انه يجوز ان يكون مثل اكرم رجلا دخل الدار ثم العموم المستفاد

منها افراد في حكم التبادر في حالة الاثبات واعلم انه صرح جماعة منهم والدي العلامة طاب ثراه في الانيس
بان اي الشرطية ليست للتكرار ووجه عليه ما لو قال اي رجل دخل المسجد فاعطه درهما فهو الاقتصار على
واحد بخلاف ما لو قال كل رجل فانه يعطي الجميع فيكون عموم اي بدليا وقال في التمهيد بعد التصريح المذكور
واعلم انه يبين اي وكل فيه ظاهرا لانه يصح ان يقال اي اولاد لك اسن كلا يصح في كل وكل اي اولادك
ضرب لان بدا مرة عموما بكل ولا يصح مع كل اقول ما ذكره من الفرق يصح في اي الاستفهامية واما الشرطية
فلا فرق بينها وبين كل فان المتبادر من اي رجل دخل فاكرمه ليس الا كل رجل ولذا يحسن لو من ترك اكرام واحد
من الداخلين وكان الاستثناء حصل من جهة الاستفهامية مع ان عمومها ايضا ليس بلفظها كما مر والظ ان
الفقهاء عن منع عموم الاستفهام اوجبت ذلك كما وقعت لكثير منهم اسماء الموصول وهي من وما
واي وابة وما اللام والذي والتي وما يشتق منها لا يفيد العموم الا اذا اقترنت بصيغة الشرط وقال جماعة منهم الشهيد
الثاني والمحقق الاردبيلي ظاهر العلامة خلافا لوالد البهائي والعضدي وبعض اخر قال الشريف والباغنوي الحاجبي
الاربعة للاستغراق فيما لنا على الاول عدم التبادر ولذا يحسن السؤال بانه من كان صديقي فاكرمه ضربت من اجنبية
وعدم دليل الخ ولنا على الثاني تبادره منه الا مع قرينة كوجود معهود وغيره ولذا قال تبادر العموم من قولهم
عندكم يفيد وما عند الله باق وما انعطاك الحديث حرام ويدل عليه انه سياق انها مفيد للسببية والعلية
يقتضي العموم عرفا كما يأتي في بحث القياس ولعدم تخلف المعلول عن علته ومن ذلك يظهر وجه اخر لافادة
اسماء الشرط العموم ايضا لحجة المخالف التبادر وهو ممنوع وبعضهم ابن الزمرجي وجوابها انها مختصة بما يتضمن
معنى الشرط سلمنا لكن الرواية غير ثابتة ومعارضة برواية اخرى دلت على عدم العموم **فائدة** تظهر مما
سبق ان لفظ ما يقع على اربعة اوجه الاستفهامية والشرطية والموصولة المحضة والمتضمنة لمعنى الشرط وان غير الثالثة مفيدة
للعموم والثالثة اوجه اخرى الزمانية والمصدرية والنكرة الموصوفة اما الاولى وهي ايضا قسمان من الصدرية فالظ
فيها العموم حكم التبادر سواء كانت شرطية كما في قوله تعالى فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم او غير شرطية كقوله
اني سقيم ما اقام عيب واما الثانية كقوله تعالى لم تحرم ما احل الله ما سعيت فقيل بافادتها العموم وهو منطوق غير واما
الثالثة فلا يفيد وفاقا ثم الفرق بين الاستفهامية والبواقي واما فرق الشرطية والموصولة المحضة من المتضمنة
ما كان ما قبل جزائها سببا له او كونها علة اختلاف الفريقين وليست الموصولة كذلك بل يكون الاتيان بعلة لاعتقاد
المتكلم ان المخاطب يعرف الموصول هذا الوصف واما فرق المتضمنة لمعنى الشرط مع الموصولة ان المتضمنة هي الموصولة بالخط
او الظرف المفيدة لسببية ما بعدها لخبرها او لسببية الحكم بالخبر وبهذا الوجه تشبه الشرطية والموصولة ليست كذلك نعم
تشبه هنا انه يشترط فيها ان يكون الكلام بحيث يعتقد ان المخاطب يعرف الموصول بهذا الوصف المستفاد من
الصلة ومن هذا الوجه يفترق عن الشرطية وبينهما فرق اخر من حيث العلة حيث ان الشرطية يجزم ويدخل الفاء دون
المتضمنة واما المصدرية فهي ما يؤول الفعل الذي بعدها بالمصدر والزمانية ما يتوقت بالمدة والموصوفة بالنعوت
شيء وقد يرد في بعض المواضع انها من اي الاشارة كما قيل في قوله تعالى خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا
ما غير لونه او طعمه وريحه وشان الاصوليين البحث عن القرائن فان وجدت والا فيعمل بمقتضى الاصل واعلم ان

لفظة من ايضا تقع على غير الزمانية والمصدرية من الوجوه المذكورة ونظهر حكمها مما ذكر فيما **منهاج**
النكرة المنفية على قسمين قسم لا خلاف في افادته العموم وهي الواقعة بعد لا نفي الجنس والصادقة على القليل
والكثير كشيء والملازمة للنفي كاحد والدخولة لمن سواء كان الثاني لا او غيرها وقسم وقع الخلاف فيه والشهيد
العموم وهي الواقعة بعد ليس وما وكاد الشهيدين مر والحق في الجميع العموم للتبادر فانه اذا قال لا رجل في
الدار او ما رايت رجلا فيها او لم يكن فيها رجل او ليس فيها رجل يتبادر خلو الدار عن جميع الافراد ولذا لو وجد
فيها واحد يصح التكذيب ولا التناقض اكلت اليوم شيئا لما اكلت اليوم شيئا ولذا يكذب الاول بالثاني ولقوله تعالى
قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى رد اعلى قول اليهود ما انزل الله على بشر من شيء وللاجماع على اسلام من
تكلم بكلمة التوحيد واما قولك ليس رجل في الدار بل رجلان فقرينة التخصيص فيه موجودة ولا فرق في ذلك بين المفرد
والتثنية والجمع الا ان الاخيرين ظاهران في نفي جميع افراد التثنية والجمع دون الوحدات والمراد المنفي هنا ما يعم
ايضا وقد ورد بمثل ما كل عدد زوجا واجيب بانه خرج عن القاعدة ولا يخفى ما في الايراد والجواب من الغفلة فان
ما يقع سياق النفي وهو كل عدد ليس نكرة بل هو عام وتفيد نفي العموم واما تعداد ان كان نكرة الا انه غير مراد من
النكرة المنفية لان المراد بها ما كان حكما عليه بنفي حكم فانك اذا قلت لا رجلا قائما فالنكرة المنفية رجل لا قائما
واما النكرة الغير المنفية فهي اما واقعة في سياق الشرط او الاستفهام او غيرهما اما الاول فالمشهور افادته العموم و
انكر بعضهم والحق المشهور ايجابيا كان الشرط او سلبيا لاصل التبادر فانه اذا قال المولى ان رايت عالما فاكرمها
او ان جالست فاسقا اضربك فلا يريد واحدا او حالي فاستفاضة به السيد لم يكن ملوما وكذا لو قال لو كتبت
ذلك نصفه وكذا لو قال لو كتب علما فاضربك فانه يتبادر ان الضرب يتعلق بعدد كتب شيئا من العلوم كما هو معنى
العموم في النكرة المنفية واما انه لو كتب علما واحدا لم يستحق الضرب فهو ليس من المطوق الذي كلامنا فيه واما في مثل
ان كتبت درهما فانت حر فالقرينة وهي عدم تنكير الحرية فانه قيل ومن الاحتجاج بالتبادر يظهر ان عمومه من
جهة اللفظ لا من خصوص تعلق الحكم بالطبيعة وان افاد من هذه الجهة ايضا ولذا حكموا باستفادة عموم النكرة
المنفية من اللفظ مع عدم الفرق بينها وبين الشرطية وفيه نظر لامكان استناد التبادر اليها واما لاعدم وضع اخر
لتعيين هذه الهيئة لغة واما الثاني فهو ما في سياق الاستفهام الانكاري او غيره فالاول يفيد العموم ولكن ان
كان ايجابيا كان عمومه من جهة الانكار دون اللفظ وان كان سلبيا فالعكس واما الثاني فلا يفيد لان كان ايجابيا
فان قول السائل هل دخل رجل في الدار لا يفهم منه ان السؤال عن جميع الداخلين ويفيد ان كان سلبيا فانه اذا
قيل هل لم تقم شيئا كان المعنى هل تعلق عدم عملك بجميع الاشياء واما الثالث فالحق عدم عمومه مطلقا و
قيل بالعموم اذا كان في حيز الامتنان وقيل اذا كان في سياق الامر متكلما فاضغط **فائدة ثانية**
الاولى مراد الاصوليين من النكرة هنا ليس معناها المصطلح عند النحاة وهو الواحد بشرط عدم التعيين فانه
لا معنى وفيه وان كان منقولا بل ما يراد من اسم الجنس وان كان شاملا للنكرة في كونه منونا وفيه ما ذكرنا كلام
الباغنوي ايضا **الثانية** صرح جماعة منهم البيضاوي في المنهاج بان افادة النكرة المنفية للعموم بالمعنى
وهي النفي وقال الباغنوي انها مستعملة في معناها الحقيقي عند الاثبات ولكن يلزمها العموم ونسبه الى الجمهور وحكاه

انها مستعملة في الاثبات والنفي في معنى واحد ويلزمها في النفي ما لا يلزمها في الاثبات ولا ذكر
الكلام من عدم كونها حقيقة في العموم لانه اما يكون مستندا الى القرينة او يكون لانها للمعنى
الحقيقي ويكون دلالتها على العموم والدلالة القرائنية بتقييد ولكن هذه القرينة او المؤثر لما لم يكن مفكا
عن هذه النكرة يثبت منها العموم انتهى وقت ثم الظاهر ما ذكره الباغندي لعدم تفاوت فيها
في حالتي الاثبات والنفي فان معنى رايت رجلا رايت هذا الفرد وهو اعني معنى ما رايت رجلا ثم لو
عدم رؤية العموم دون رؤية ولا توهم استناده الى التركيب لاصالة عدم وضع اخر له حيث يحكم
على هذا النوع من التركيب وكفاية اللزوم في التبادر ولكنه على القول بوضع اسم الجنس للمعنى او الفرد
المنتشر واما على كونه موضوعا لخصوصيات الافراد فلا اذ لا بد في نفي الفرد العموم فلا بد فيه من القول
بوضع التركيب لافادة كل العموم **مسئلة** قد وقع الخلاف في المفرد المعرف والنزاع فيه في
ثلثة مقامات الاول في ان المفرد المعرف باللام الذي يستعمل في المعاني الثلثة المتقدمة هل هو بنفسه
حقيقة اشتراكا ام انفرادا ام لا الثاني انه على تقدير افادته له والفرض منع عدم القرينة هل يحمل عليه
او على غيره او لا يحمل على شيء منها الثالث ان المعرف باللام الجنسي هو احد اقسام المعرف هل يفيد
العموم او لا لا بمعنى انه يعمه كيف والعموم قسم للمهية بل بمعنى انه هل يلزم من ارادة الجنس عموم افراده ام لا
اما المقام الاول فهي اقوال افادته للعموم والكل من المعنيين الاخرين حقيقة بالاشتراك وهو ظاهر
كلام بعضهم وكونه حقيقة في الجنس خاصة وهو الظاهر من كلام جماعة وكونه حقيقة في عهد العهد نقله
الدماميني عن ابي هاشم ونسبه الباغندي الى علماء المعاني وبعض المتاخرين الى اكثر البيانيين والاصوليين
ويظهر من العالم وجود القول بكونه حقيقة في العموم خاصة ايضا بل صرح بانه لا نزاع في افادته العموم وانما
النزاع في عينه وعن المحصل انكاره بعينه له بل النزاع في تعيين الحقيقة من بين المعاني والحق هو الثاني اذ
لا دليل على الحقيقة حقيقة والتصريح به ونفي الريب عنه في كلام الادباء والاصوليين
مشكل بحيث يستفاد منه اجماعهم عليه والاصل عدم الاشتراك وكونه المتبادر منه عند عدم القرينة
ولذا يفهم الاختصاص من قولنا العالم زيد وزيد هو العالم بخلاف زيد عالم وقد يستدل ايضا بان
المدخول موضوع للمهية لا بشرط واللام للاشارة والتعيين فمن يدعي الزيادة فعليه الاثبات وحاصله
يرجع الى الاصل الاول اي الاصالة والخصة الوضعية في مجرد التركيب ويظهر ما فيه مما سبق في الجمع المعرف
ولم اعثر لباقي الاقوال على دليل ومن هذا يظهر وجوب الحمل على الجنس بدون القرينة الا على يصرح بعضهم
بالحمل عليه مع الاشتراك او الحمل بالمعنى ايضا لتحقق الجنس مع الفرد او الافراد فهو مراد قطعا ويبقى الزائد الاصل
الامر القرينة ثم قال في التمهيد اذا احتمل كون اللام للعهد وكونها لغيره حملت على العهد لاصالة البراءة عن الزائد
وان تقدمه قرينة ومن فروعها ما لو حلف ان لا تزني الماء فانه يحمل على العهد حتى يحنث بعهده ولو حمل على العموم
لم يحنث الا بجميعه حتى شربه الا ان العالم خالف في ذلك السابق فانه على العكس ومنها اذا حلف ان لا ياكل اللحم
قال بعضهم لا يحنث بالمذبح وهذا يتم حيث لا يكون الاخص معهودا عند الحالف اطلاقه عليه الا صيدا ومنها

الحالف لا ياكل الخبز لا يحنث بالحنطة في الكلام وكذلك الفرق اذا لو كان اطلاقه عليه معهودا انتهى عرفه حتى يبر الا ان
الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس اقول فيه ان تقدم العهد ان كان محصلا للعلم او الظن المعتبر فلا
فيتوقف احتمال غير العهد وان لم يكن كذلك وكان مراده انه يصح ارادته فلا يصلح دليلا للحمل وايضا اصالة البراءة قد
لا يقتضي الحمل على العهد او يقتضي غيره ثم المستفاد من امثلته ان مراده بالعهد ما عهد استعمال اللفظ فيه وهو
وعلى هذا فيرجع الى الشهرة من اضرب المطلق الشائع وح وان كان الحمل على العهد وجيه ولكنه غير العهد الذي
فيه الكلام ويقتضيه الاخر مع ما في استدلاله باصالة البراءة ح ايضا من ما ذكر ظهر ما في المقام الثاني ايضا
واما الثالث فهي اقوال عدم افادة العموم مطلقا وافادته لكل والتفصيل بعدم الافادة لغة والافادة
شرعا ودليل الاول وجوه الاول عدم منافاة الحقيقة للوحدة والكثرة وتحققها مع كل منهما فلا دليل على شيء
منهما والثاني عدم توصيفه بالجمع ولا تاكيده فلا يقال جاءني الفقهاء العلماء ولا انفسهم واحتمال ان يكون
ذلك لعدم التشاكل اللفظي مردود بان الوصف والتاكيد يفيدان المعنى لا اللفظ ولذا لو سمى رجل بالعلماء
لا يوصف بالجمع ولا يؤكد ولو ثبت لحاقه بالعالم ووصف به ويؤكد والثالث عدم اطراد صحة الاستثناء
منه ودليل الثاني وجهان احدهما ما حكي عن الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدنانير الصفر فانهما قرينتان
ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وفيهما ان الاستعمال اعم من الحقيقة وان المفيد اطراد صحة التوصيف والاستثناء
وهو ممنوع مع ان في دلالة الاستثناء على العموم ما عرفت وتقدم والاول ايضا بانه لا يدل على العموم لان مدلول
العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه ما مر من ان عموم الجمع ايضا فرادي ودليل الثالث ان الحكم
الجزء الاول فدليل الاولين واما على الثاني فانه اذا ورد في كلام الشارع فالمراد منه اما الماهية من حيث
هي او الفرد والثاني اما ايراد البعض او الكل وارادة الماهية متعذرة في الاحكام الشرعية لانها غير مبنية على الكلية
باعتبار وجودها وكذا البعض لانه المبهم او المعين والثاني مفقود لان المفرض عدم التعيين والاول يوجب الاغراء
بالجهل والتكليف بما لا يعلم فتعين الثالث والايراد عليه من وجهين الاول انه مبني على امتناع تعلق الاحكام
بالطبائع وهو غير صحيح بل الحق تعلقها بها وبوجودها متعلقة للاحكام وان توقف وجودها على الافراد
وهو انه خلط بين تعلق الحكم بالفرد وتعلقه بالطبيعة باعتبار الوجود وهو الدليل على الثاني وبناء الايراد على
الاول والترجيح ان ههنا امرين احدهما ان الحكم هل تعلق بالطبيعة او الفرد والثاني انه اذا قلنا بتعلقه بالطبيعة
فهل هو متعلق بالطبيعة الموجودة في الخارج كالمحرمة للحل وتفريق الصيد الباطل او متعلق بها مع قطع النظر عن
وجودها الخارجي ايضا كالمغايرة لماهية الحمار الثابتة لماهية الانسان والاشك ان الاحكام الشرعية ثابتة للماهية
الموجودة في الخارج فان السببية والشرطية والطهارة والنجاسة والجواز والوجوب والحل والحرمة وغيرها
متعلقة للطبائع الموجودة قبل هذا امر اخر وهو انه اذا قلنا بتعلق الحكم بالطبيعة الموجودة فهل هو متعلق بها باعتبار
انفسها او باعتبار وجودها ولا يمكن انكار الثاني فان محض حلية البيع حلية ايجاده وحرمة الزنا حرمة ايجاده
ومحض سببية العقد ان وجوده سبب وهكذا ولا دخل لذلك بتعلق الحكم بالافراد وعلى هذا فرادا السند له
انه اذا كان التعلق بالماهية الموجودة باعتبار وجودها فهي اما تتعلق بها اينما وجدت وكيف وجدت وبعبارة

اخرى باعتبار جميع وجوداتها او يتعلق بها باعتبار بعض وجوداتها الى اخر الدليل والثاني ان المراد بالبعض
المبهم ان كان فيه الابهام فامتناع ارادته مسلم وان كان فردا فلا نم امتناع ارادته كيف مع انه يقال الكلام
في مثل اعتق رقبة وصم يوما وهذا وان كان واردا ولكنه لا يجوز ارادة فرد ما في جميع الموارد بل يختص بالموارد
فان ارادة فرد ما من قوله خلق الله الماء طهورا واذا بلغ الماء قدرا لا يحمل الخبث واصل الحل البيع
واما الماء غير جائز لجعلها الكلام لغوا بل قبيحا مستهجنا ومنه يظهر عدم جريان الدليل في جميع الموارد بل في بعضها
كلام اخر وهو ان الكلي ايضا كالبعض المعين في فقد الدليل على تعيينه فلا يحمل عليه بل الحمل على احتمال اخر وهو
الاجمال وليس مثله في كلام الشارع بعزيز ولزوم اللغو انما هو اذا لم يكن هناك معين فلعله كان ولم يصل الينا
واما الثالث عدم معارضته باصالة عدم ارادة شيء واحد معين من المعاني المذكورة مع انه قد يكون في المحل ايضا قرائن
وعدم ظهورها علينا لا ينفعنا وبذلك ظهر ضعف هذا الدليل ايضا فهنا مسلك اخر حسن وهو انه اذا تعلق الحكم
بالطبيعة من حيث هي هي بحيث تحققت ايتا تحققت والا لم يكن الحكم ثابتا لها وهي لا ينفك عن شيء من الافراد فثبت
الحكم للطبيعة المتحققة لا غير جميعها وهو معنى العموم والتوضيح انه لا شك في ان الطبيعة امر وحداني لا تعدد فيه وانما
التعدد هو الافراد فلا يمكن ان يثبت لها حكم وعدمه لاستلزامه اجتماع النقيضين فيكون الثابت لها احدهما فقط
فاذا ثبت لها من حيث هي هي حكم لا يمكن انفكاكه عنها ما دام هو ثابت لها ومقتضاه تعميم الحكم لكل متحققة الطبيعة
وبعبارة اخرى اذا ثبت حكم الطبيعة من حيث هي هي لا يمكن ثبوت عدمه لها ما دام ثبوت الحكم لها واذا تبين فقول
الرجل لزوجته من المرة مناقضا لقوله المرة اخرى من الرجل اذا اريد فيها الجنس فكل متحقق الجنس يتحقق الحكم وهو التحريم
فان قيل بان كان مقتضى ثبوت الحكم للجنس ذلك الا انه يمكن ان يكون مقتضى التخصيص عدمه في بعض الموارد فيعارض
مقتضى الجنس فلا يمكن التمسك مع انه قد تخلف عنه في الشرعيات قلنا الاستثناء لذا لم يعارضه مانع والتخلف مع المانع
جائز وقد يعارضه مقتضى العدم في بعض التخصيصات فيخالف ولا يخفى ان الثابت من هذا الدليل لزوم العموم لتعلق
الحكم بالطبيعة عقلا فلا يفتقر الى الشرعيات بل يفيد لغة بمعانيه لازم مدلول اللغوي كما يأتي ذلك ما سبق من عدم الملازمة
جاز الوعد والتأكيد بالجمع والاستثناء لانها من توابع نفس الدلالة لا لوازمه ثم لا يخفى ان هذا الدليل وان كان
تاما ولكنه لا يثبت العموم كليا وذلك لان الامكان المتعلقة بالطبائع على قسمين قسم يسقط ويرتفع بمجرد ايجاد
الطبيعة وهو الوجوب والندب فانه اذا وجب ايجاد طبيعة وهي توجد بايجاد فرد واحد والوجوب يسقط بايجادها
بمجرد ايجاد فرد يرتفع الوجوب وكذا الندب فلا يجب ولا يندب غيره وقسم ليس كذلك كسائر الاحكام فانها لا ترتفع الا بدليل
شرعي اخر والعموم انما يلزم الثاني دون الاول وثبوت العموم بالدليل للاول غير المطلوب والقول بانه ايضا كان عاما و
لكن سقط وادعاء ان نسلم على استلزام العرف بلازم الجنس للعموم والتبادر فلا نم الاشتراك فيه انه اذا قال
الطبيب السقرنيا سهل او البارد بارد يفهم منه كل احد العموم ولذا ترى يمنعون كل من يقدر والاسهال عن شرب
كل فرد من السقرنيا وهذا امر ظاهر جدا لا يشك فيه من دخل العرف وليس المراد انهم يفهمون العموم من ذلك
اللفظ حتى يعامل الجنس بل المراد ان المتبادر من اثبات الحكم للجنس هو العموم ولذا يحكمون بالعموم لو قيل جنس السقرنيا
سهل فالعموم لازم معنى العرف بلازم الجنس وتبادر كتبادر الماهية ولكن هذا فيه نفي الوجوب والندب من الاحكام

الحكم بالعموم قلنا اذا ثبت قدما بعض التخصيصات العدم فلا نعلم بالعموم ثم ما الكلام فيه لم يثبت في الاصل الا ان قيل اذا كان الحكم مقتضى الطبيعة فلا يمكن ؟

واما ما ظاهر بل بقرينة الحال وهي عدم امكان الاتيان بجميع الافراد فلا يمكن ارادة معنى يلزم العموم
تنبيه لا شك في افادة المفرد المعرف بلام الجنس الواقع في موقع النفي والنهي العموم اي لا يتحقق
الاجتناب عن الجنس ولا انتفاؤه الا بالاجتناب عن جميع الافراد وانتفائه **منهاج** لا خلاف
في ان الجمع المنكر يصح الحلاف على العموم ولا في انه ليس موضوعا له خاصة بل هو مشترك بين جميع مراتب الجموع
او بعضه وانما الخلاف في انه اذا وقع مطلقا هل يحمل على العموم او لا فالاكثر الى الثاني والشيخ الى الاول وهو
مختار ابي علي الجبائي وجعل بعضهم قولهما قولين خطأ والحق هو الاول لان دلالته على احاد الجماعات على السواء
ولا دليل على تعيين الجميع الا ان نية ارادة الاقل وتعلق الحكم به اوجب الحكم به فنفي الزائد بالاصل الاول الاشتراك
بصحة تفسيره باقل الجمع وبقياسه على الواحد المشترك لفظا او معنى على ما هو الصحيح لصحة التفسير بالمجاز وباصل عدم
المشترك ولان قلنا بحمل المشترك على الجميع عند الاطلاق ولانه دليل الحتم على حمله على العموم وجاء في الوافي
وهو يقول به وفيه ايضا احتج المخالف بوجهين احدهما انه حقيقة في جميع المراتب فيلزم حمله عليه اما لان
المشترك يحمل على الجميع عند الاطلاق او لانه ايضا احدى حقائقه المتساوية لتساوي الحقائق وهو وجه الترجيح
والجواب منع حمل المشترك على جميع معانيه سلمنا ولكن المشترك الذي يقال فيه ذلك هو اللفظ وكونه مشتركا
لفظيا ممنوع واما التقليل الثاني ففيه منع صلاحيته للترجيح ومعارضته بنقيض الاقل وثانيهما دليل الحكم
المتقدم في المفرد المعرف وقد عرفت ضعفه **منهاج** اقل مراتب الجمع ثلثة خلافا لجماعة منهم القاضي
ابو بكر وابو اسحق فقالوا انه اثنان وقيل واحد وليس الخلاف في لفظه بل في صيغته الموضوعة له سواء
كانت لجمع القلة او الكثرة المكسر او السالم وكذا ضمايرها واما صيغة التكلم مع الغير فهي يطلق على الاثنين حقيقة
بلا خلاف لتبادر الزائد عن الاثنين وعدم تبادرهما ولذا لو قال السيد لعبيده المثلة قوموا فلم يقم
واحد منهم يلام ويذم ولذا طلب القائل رايت رجلا الاعمى او الاعلى ويؤيده قضية ابن عباس وعثمان
واختلاف صيغة التثنية والجمع بانفسهما وبالتوابع والضمائر والموصولات والاشارة والعلامات وانما جعلناهما
موجبين لا دليلين كجماعة لعدم ثبوت الاول وعدم دلالة الثاني كالمكافية وقد يستدل ايضا بان الرضي ما فوق
الاثنين معلوم والاصل عدم الوضع له وهو يصلح لدفع الاشتراك اللفظي دون المعنوي لاستواء نسبة الاصل الى المعنى
المشترك بين الثلثة فما فوقها والاثنين فما فوقها احتج المخالف الاول باستعمالها في الاثنين وارجاع ضميرها اليه في
ايات كثيرة وبقوله سبحانه فان كن نساء فوق اثنتين بجعل القيد احترازيا ويحصل منه الاجتماع فيما وبقوله من الاثنان
فما فوقهما جماعة والجواب عن الاول منع الاستعمال او منع دلالته على الحقيقة مطلقا ثانيا وهو الجواب عن الثاني
مضافا الى عدم امكان جعل القيد للاحتراز لان حكم الاثنين ايضا حكم ما فوقهما فصح قوله فلهن ثلثا ما ترك وعن الثالث ان
التراجع ليس في لفظ الاجتماع بل في صيغة الجمع وهو الجواب عن الرابع مضافا الى عدم ثبوت الحجية واحتمال ارادة
كونهما حكم الجماعة في الفضل والثواب بل هو الظ البعد لعلم اللغة عن ترتبه وعطفه مع انه لو لم يكن دليلا
على الاثنين ليس جماعة لغة ولا لم يكن حاجة الى البيان ولجماعة المخالف الثاني على دليل الامام وهو ان
المؤمن وحده جماعة وعلم جوابه مما سبق هذا هو الكلام في الحقيقة واما على التجوز فالظاهر الاطلاق على الاثنين

بل الواحد ايضا بعلاقة المشابهة في التعظيم او مثلها ويستعمل في العرف كثيرا وقد تمنع ذلك وهو شاذ نادر **منهاج**
نفي العلم بهم عن لا تاكل ولا تستعمل الماء يعم جميع انواع الاكل والاستعمال المتبادر وكانه نفي على تكرار الماهية
كلهم متفقون على ان الجمل النكرات اما لانصافها بالتنكير باعتبار نفس الجملة كما هو ظاهر عبارتهم او
باعتبار المفرد الذي يسبك منها على ما اختاره المحققون الذاهبون الى ان التعريف والتنكير من خواص
الاسم ولذا اذا كان الفعل متعديا فهو عام في مفعوله لما ذكر وخلاف ابي حنيفة في الاول مطلقا وفي الثاني
في الجملة ضعيف ودليله مع ان الكثرة دلت في الاول مختص بنفي الاستواء **منهاج** اختلفوا
فيما اذا حكى الراوي عن المعصوم بالفظ مدلوله العموم كما في قوله قضى بالشفعة للجار ونهى عن بيع الغرر
في انه هل يحمل على العموم ام لا فذهب ابن الحاجب والعضدي الى الاول والاكثر ومنهم السيد والشيخ الى
الثاني ونقلا عن بعض الناس تفصيلا وهو الفرق بين ما اذا حكى بما يدل بظاهره على وقوع فعل منه
كقوله قضى بالشاهد واليمين وقتل المسلم بالكافر وبما يدل على صدور قول منه كقوله قضى بان الشفعة للجار
وامر بقتل المسلمين بالكفار فيحكم بالعموم في الثاني دون الاول وهو الاظهر لما عدم عموم الاول فلانه ما
لا يحتمل حيث ان فعله لا يقع الا على وجه خاص وواقعة مخصوصة واما عموم الثاني فلان المفروض حجية
روايته وكونها دالة على العموم فلا وجه لرده ومنه يظهر الحكم بالعموم لو كان الكلام محتملا للوجهين اذ لا يخصص
عام الا بمخصص معلوم واحتمال كونه على وجه يقتضي التخصيص لا يخصص احتج المثبتون للعموم مطلقا باحتمال
الترجيح او الاجتهاد من الراوي وجوابه ظاهر واحتج المثبت له كذلك بانه عدل عارف فالظاهر عموم ما حكاه بما يدل
بظاهره عليه وجوابه انه لا المخصص المتعلق وهو ما في الاول **منهاج** قد يكون الكلام بحيث لا يستقيم
الا بتقدير وشيء يقتضيه وهو اما لا يحتمل الا تقدير واحد فكذلك او يحتمل تقديرات متعددة فان تعين واحد
بحجة فتعين والا فاختلفوا فيه فالشهور انه يحمل لاحتمال الكل واحد والكل وقيل للاول وقيل يبقى الكل للشهور
استواء الجميع وبطلان الترجيح بلا مرجح وترجيح البعض على الكل يتعين تقديره فيبقى الزائد بالاصل مردود بان
هذا لو اخر كل من المقدرات علة اما لو اخر امر واحد عام للجميع فنسبته الى الماهية الاصل مع كل واحد سواء
والثاني اصالة عدم تعلق اصل الحكم بالزائد على البعض والثالث بطلان اخصاء البعض المعين لاستلزامه الترجيح
بلا مرجح ولزوم الاجمال في غير المعين فتعين الكل ويتبادر من مثل لا سلطان لنا وليس البلد سلطان اذا ورد
الملك والسلطان وكونه اقرب المجازات الى الحقيقة حيث ان اثبات امر لجميع احكام الشيء اقرب الى اثبات نفسه من
اثبات لبعض احكامه ونفي كل احكامه اقرب الى نفي ذاته من نفي بعضها وصحة الاستثناء واجيب عن الاول بان ترجيح
الكل ايضا ترجيح بلا مرجح مع ان بطلان الاجمال بالاطلاقه غير مسلم وكونه خلاف الظاهر لو سلم لا يرجح
على خلاف الاصل الترجيح الاصل على الظاهر الا في مواضع منصوصة وعن الثاني بمنع التبادر وجوده على البحث
لو سلم وعن الثالث منع وجوب حمل اللفظ على اقرب المجازات مطلقا كما مر وعن الرابع منع صحة الاستثناء مطلقا
ومنع دلالته على العموم لو سلمت واعلم انه قد يستقيم مثل هذا الكلام بان تكاثر تجوزه الذكوي من غير تقدير
ويرجح في تقدير الاضمار او المجاز الى حكم تعارضهما فان رجح الاضمار يجيء الاجمال بحاله وكذا ان رجح

المجاز وتعدد بلا مرجح وان تعدد يحمل عليه ثم الفرق بين هذه المسئلة وما سيأتي في بحث الجمل من ان قوله
لا سلوك الا بطهور والخبر المضاف الى الاعيان هل هو مجمل ام لا ان الكلام هنا في ان امثال هذه هل
هي عامة ام لا على تجلية اذا المرتبتين احد محتملاتها وفيما يأتي في ان مع عدم كونها عامة هل يتعين
احد محتملاتها بدليل ام لا **منهاج** قالوا ترك الاستفصال في مقام الاجمال يفيد العموم
وانتج الصواب نقدم مقدمة هي انه نقل في تمهيد القواعد حكمين ونسبهما الى الشافعي احدهما
ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم وثانيهما ان حكاية
الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كما هاتوب الاجمال ويسقط بها الاستدلال ويظهر من الانبي
والمواقيت ان هذين الحكمين واردان في محل واحد فيعارض احدهما الاخر ونسب في القهيد ذلك
الى بعض اصحاب الشافعي ايضا وذكر السيد والشيخ ان الذي يعتبر الصحة الحكمين في محلين قال في الذريعة
في بيان حكم حكاية فعله صلى الله عليه وآله ما خلاصته وفعله اما يكون الوجه الذي وقع عليه غير
معلوم بان يأخذ من يد رجل ملكا من غير ان يعلم حجة اخذه فيكون مجملا وان يعلم الوجه مثل ان
يقضي بالشاهد واليمين وهذا حكم في عين لا يجب تعديها وكذلك لا يجوز ان يحتج في من افطر في
شهر رمضان باي وجه كان فطره بتعليم الكفارة بما روي ان رجلا افطر فامره بالكفارة لان
ذلك كما قلنا قضية في عين لا يجب تعديها فان قيل فما قولكم في جوابه عن سؤال السائل هل يكون عاما
او خاصا قلنا اذا سئل عن حكم اللفظ فجوابه لا يخ عن ثلثة اما يكون عام اللفظ كان يقول كل مفطر عليه
الكفارة او يكون في المعنى عاما نحو ان يسئل عن رجل افطر فيذكر الاستكشاف عما افطر ويقول عليه
الكفارة فكانه قال من افطر فعليه الكفارة او يكون السؤال خاصا والجواب ايضا فيحمل على الفعل الذي حكم
فعله بعينه العموم وفي حكمه بعد سؤال من غير استفصال العموم وقريب منه قول العدة فقال اولا بعد ان
في حكاية افطاره ثم قال فاما اذا سئل عن امر فاجاب بنظيره فان كان عاما حمل على عمومه وان كان بعينه
فيما سئل عنه نظر فيما سئل فان كان واقعا على وجه واحد فالجواب يحتمله وان كان ذلك غير معلوم من
حاله كان الجواب في حكم العموم نحو ان يسئل عن رجل افطر في رمضان ولا يعلم بماذا افطر فيجاب بايجاب
الكفارة صار كانه قال كل من افطر فعليه الكفارة وفي كلام المطول والمسلك انه افطر بوجه واحد وكان يتوهم
نفي غير ذلك فجاء بصرف اليه انتهى وظهر من كلامه اختلاف المورد بين وعليهما يحمل كلام الشافعي
ويصرح بذلك شيخنا الشهيد في قواعده قال والفرق بين ترك الاستفصال وقضايا الاحوال ان الاولى
ما كان لفظ حكم بعد سؤال عن قضية محتملة وفي عمها على وجوه متعددة فيترك السؤال الحكم من غير استفصال
عن كيفية القضية واما قضايا الاحوال فهي الوقايع التي حكاها الصحابي ليس فيها سؤال بمجرد فعله صلى
ذلك الفعل وفي حمل على وجوه متعددة انتهى خلاصة كلامه وظهر بما ذكر ان ههنا مسئلتين احدهما انه اذا
حكيت فعلا مجملا عن المعصوم من غير بيان لكيفيته وجهته هل يفيد العموم ام لا وثانيهما انه اذا حكم بحكم بعد
سؤال من غير استفصال هل يفيد ام لا والاولى قد مر حكمها في مسئلة حكاية الراوي والثانية

هي المذكورة هنا اذا عرفت ذلك فنقول ان السائل اذا سئل عن واقعة فاما يكون السؤال عن واقعة وقت وجوب
عمله لان يقع على وجوه اوعن واقعة على تقدير وقوعها ولها وجوه وعلى الاول اما يعلم ان المسئول عالم بالوجه
الذي وقع او يعلم انه غير عالم او لا يعلم حاله وعلى التقادير اما يكون احد الوجوه ارجح من حيث الوقوع بحيث
ينصرف السؤال عند الاطلاق اليه فيها او لا هذه صور ثمان ظاهر المنقول عن الشافعي والسيد وعبد الدين
في شرح التهذيب افادة العموم في جميع الصور وان امكن تخصيص كلامهم بما اذا لم ينصرف السؤال الى بعض الوجوه
وجميع الشيخ الفرق بين ما اذا علم السائل حال الواقعة وبين غيره وهو ظاهر سيد وجميع طائفة من المتأخرين
فحكموا بالعموم في الثاني وبعدمه في الاول ولكن كلامهم صريح بالفرق بين ما اذا تساوت الوجوه او لم تتساو
وحاصله يرجع الى الحكم بالعموم في ثلث من الصور الثمان وبعدمه في خمس منها وهو الحق لنا على العموم في الثلاثة
الاولى تبادر العموم منها وهو عرفا فانه لو سئل سائل عن حكم ماء وقع فيه دم فاجابه بالطهارة وجاز الواقعة
ثم وقع فيه ثانيا فوقعنا منه لم يرد عليه اعتراض ولذا لو تكرر هذا السؤال منه مرة اخرى بعد لغو استعجبنا
ويجوز للمسئول ثانيا ان يجيب بانه ثبت حكمه ولذا لو اختلف الحكم ببعض الوجوه فصل عالم آخر بعدا خلاف عالم
يقال بين الثاني خطأ الاول بل قد يحمل الاول ايضا ولنا ايضا انه لو لم يرد السؤال العموم لزم الاغراء
اذ لا شك ان السائل لو لم يفهم العموم يفهم ان حكم الواقعة الواقعة او المفروضة عامة او خاصة بما ذكره و
المفروض ان المسئول لا يعلم وجه الواقعة المخصوص فحكمه بما يختص بوجه معين اغراء وبما ذكرنا من الدليل يندفع
ما استشكله بعضهم في الواقعة المفروضة من احتمال القضاء المقام للاجمال وترك البيان الى وقت الحاجة ثم هو يرد
على من استدل بان السؤال لم يرد الحمل على العموم فانما يحمل على البعض المعين وهو ترجيح بلا مرجح لو كان يحمله
على شيء من العموم والخصوص وهو الحمل على عدم كلام الحكيم وقد اجاب بان اقتضاء المقام للاجمال ووجوب حمله
في التأخير ويكون التأخير لعدم حضور وقت الحاجة امور مخالفة للاصل اقول لا شك في مخالفة الاول لهذا الاصل
اما الثالث فهو مبني على ما توهم من ان الاصل في السؤال ان يكون وقت الحاجة والمراد بالاصل هنا الظ
فيقال الظ من عادات الناس واحوالهم انهم لا يسئلون عن شيء الا وقت حاجتهم اليه وفيه ان الناس عادتهم
في السؤال فانه اذا كان احد معلم جماعة في مسائلهم فلعل ظاهر سؤاله الكونه وقت الحاجة بل يحتمل ان يكون
للتعليم عن الاحتياج وكما من يجمع فتاوى عالم في كتاب وكان من شأنه التتابع مع غيره في السائل وكذا
من يكون حاضرا عند سؤال سائل فانه كثيرا ما يسئل عما يناسب ما سئل عنه بالفرض وكثير من اصحاب الائمة
كانوا ارباب التعليم والاصل والبحث مع الطالبين ومن لم يكن كذلك فيمكن حضوره في مجلس سؤال الغير فيسئل عما
يناسب سؤاله نعم كلما ينتفي فيه هذه الاحتمالات فلا يبعد اعتبار ظهور الحاجة ولكن الكلام في هذا النوع
حجية هذا الظهور لم تحقق ولنا على عدم العموم في الوجه الثاني انه اذا لم الحكم الى الراجح مع رجحان بعض الاحتمالات
ولكن لا بد من كونه بحيث يوجب انصراف السؤال عند الاطلاق اليه وانصرافه الى الواقع مع كون السؤال عن
الواقعة المحققة وكان المسئول عالما بوجه وقوعها ولا يلزم الجواب بحكم الواقع اغراء ولا يفهم الغرض
عموما نعم ينفي التقييد نعم ما اذا لم يعلم السائل علم المسئول وعلم المسئول حكمه علمه بعد قبل اذا كان

الوالي عن الواقعة الواقعة من حيث الوجوه
الفرض مع حضور الحاجة
وذلك لان عدم الحاجة
فتقضا الاغراء لا يكون

مع علمه بالواقع ينصرف اليه فاذا لم يعلم علمه وعدمه يجب الحكم بعدم العموم لجواز علمه بالواقع بتقيد والمراد بكون
فيه ينفي بالاصل قلنا الاصل عدم العلم فان على المعصوم ايضا حادثة **فائدتان الاولى** اذا
احتمل السؤال ان يكون عن واقعة واقعة او مقدرة فهل الاصل فيه الاول او الثاني الظ الرجوع الى اللفظ
فان كان حقيقة في الواقعة كقوله وقع في بئر دم فالاصل عدم الوقوع وان لم يظهر من جهة اللفظ فالاصل
العدم ايضا **الثانية** لا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون الاحتمال لاجل اطلاق اللفظ او اشتراكه او
تعدد مجازاته مع الصرف عن الحقيقة وعدم التعيين فيحكم بثبوت الحكم لجميع معاني المشترك وجميع المجازات
المحتملة والدليل في الجميع واحد **تنبيهات** قد وقع في صيغ الخطاب الواردة في كلام الشارع
اي في خطابه بالالفاظ الموضوعة للمخاطبة كصيغة النداء مثل يا ايها الناس ويا عبادي ويا ايها المسلمون
وكلمة الخطاب مفردة ككاف الخطاب وتائه او تثنية او جمعا وصيغ الاوامر المخاطبة والنواهي كذلك وفي مثل يا عبدي اذا قمت الى الصلوة فاغسل وجهك ولا تصل في المكان المغصوب او ايها المصلي
افعل كذا وايها المؤمن لا تفعل كذا وامثال ذلك هل هي مختصة بالموجودين في مجلس الخطاب او في من
الوجي مطلقا او يشمل المعدومين ايضا وكلا وامن تقدم معتبرا **الاولى** لا نزاع في ان هذه
الالفاظ من صيغ المخاطبة ولا يجوز استعمالها في غيرها انما النزاع في انها لخطاب الحاضرين فقط او
الموجودين ولو كانوا غائبين او يعم لمخاطبة المعدومين ايضا **الثانية** اعلم ان النزاع ههنا في
مواضع الاول في الوضع الحقيقي بالاول هل يجوز اي هذه الالفاظ هل هي حقيقة في الموجودين في مجلس
الخطاب خاصة او في من الوجي كلك او حقيقة في الاعم منهم ومن المعدومين والثاني في انه على احتمال
الوضع الحقيقي الاول هل يجوز استعماله في البواقي مجازا ام لا الثالث انه هل هذه الخطابات الواردة
في كلام الشارع مستعملة في المعنى العام او لا بل يعلم اشتراك غير المخاطبين بدليل من الخارج **الثالثة**
لا يخفى ان النزاع في هذه الخطابات من جهة اوضاعها الخطابية والا فقد تعرض لها ما يختص بالحاضرين مثل
يا ايها الحضار او بطائفة معينة مثل يا اهل بيتي او لشخص مخصوص مثل يا زيد وكذا غير صيغة النداء مثل اقبل
وجيء لشخص معين حاضر وامثال ذلك وما كان كذلك وعلمنا اشتراك غير المخاطب معه فهو بدليل من الخارج
لا منه ومن ذلك قبيل الخطاب لشخص بعد سؤاله كقوله لمن قال افطرت فالنزاع انما هو في الخطابات
التي لم تعرض لها جهة اختصاص سوى الخطابية **الرابعة** اعلم ان صحة خطاب المعدوم او الغائب ليس
بمخاطبهم بدون تصورهم اجمالا او تفصيلا فانه محال بل المعنى ان يجعله موجودا في الذهن مفصلا او مجملا
ملحوظا بعنوان كونه مسلما او انسانا او غير ذلك ثم يخاطبه **الخامسة** المقصود من خطاب المعدوم ليس انها
حال المعدوم بل الغرض افهام حال الموجود وموجوده ما يعلم ان الخطاب في صورة الذهنية كناية عن الخطاب الحي
والغرض منه فالخطاب الى المعدوم خطاب الى الموجود ولكن ذهنا والخطاب اليه كناية عن خطاب المعدوم اذا تبين
هذا اذا صح الخطاب بما كان بلا واسطة واما اذا كان اعم منه فالغرض افهام المخاطب **السادسة** اعلم انه
لا يستلزم شمول الخطابات الشرعية للمعدومين كونهم مكلفين ايضا حال العدم ولذا ترى جماعة من اصحابنا

وان كان حقيقة في غيرها كالوقوع في بئر دم فالاصل عدم الوقوع

القائلين بامتناع تكليف المعدوم قائلون بتنزل هذه الخطابات لهم ولو بجاز افهام والدنيا العلامة ومن يجوز
التكليف اما تعبيري بان يطلب عن المعدوم مثلا ان يمتثل حال العدم او تعليقي وهو على وجهين احدهما ان
يكون التكليف مقيدا بالفعل وكان التكليف منجزا والمكلف به مطلقا بمعنى ان يطلب بالفعل عند الاتيان بالامر
الفلاني على تقدير كذا وثانيهما ان يكون نفس التكليف تعليقيا بمعنى ان يكون الطلب معلقا على وجود شيء آخر
ونظيرهما ما ذكروا في الفروع في التوكيل فالاول كما ان يوكل زيدا احدا بالفعل بان يفعل كذا في الشهر الاتي
والثاني كان يقول ان جاء الشهر الاتي وكيلي فان يفعل كذا وحكم بصحة الاول وفساد الثاني والنزاع المعروف
بين الاشاعرة والمعتزلة انما هو في الثاني خاصة واما الاول فالكل متفقون على بطلانه كما ان الكل متفقون
على جواز الثالث قال بعض الفضلاء الكل متفقون على ان نفس تكليف المعدوم وان يستدعي منه وان يمتثل في حال
العدم ممتنع غير واقع في الازل ولا يجوز شيء من الازمنة وكذا الكل متفقون على انه تعالى يريد في الازل صدور الفعل
فيما لا يزال عن علم كونه على شرائط التكليف فيما لا يزال ولا حدوث في ذلك بل يجب كونه كذلك انتهى ثم
الخطاب التكليفي ايضا ينقسم باعتبار دلالته على التكليف بهذه الاقسام الثلثة فان اريد به اثبات التكليف
التنجيزي او التعليقي بالمعنى الاول يكون الخطاب ايضا ممتنعا وان اريد به اثبات التعليقي بالمعنى الثاني لا يكون ممتنعا
فلا يكون مطلق الخطاب التكليفي التكليف حال العدم الذي هو غاية الامر انه يثبت التكليف بالمعنى
الثالث وهو عين عدم التكليف حال العدم وهو جائز اتفاقا اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان النزاع وان وقع في
كل من المواضع الثلثة المذكورة الا ان المعنون في كتب الاصول هو الثالث ولكن نعلم القول في البواقي ليظهر
الحق عند ذكر الاقوال فيها فنقول الاول عدم الشمول لغير الموجودين مطلقا لا حقيقة ولا مجازا وهو مذهب الاكثر
بل يظهر من بعض الاجماع عليه وهم بين قسمين قسم يقول بعدم جواز الاستعمال لا حقيقة ولا مجازا وهذا من قائل
بعدم جواز خصوص استعمال مثل هذه الخطابات الشرعية وان جاز في غيرها فيكون المنع حينئذ لاجل عارض فيها و
قائل بعدم الجواز مطلقا وقسم يقول بان الاستعمال مجازي والاصل عدم الثابت الحقيقة نقلا والذي يدل على الاول
وهو من يدعي الحقيقة الشرعية نفي عند البعد والدين في التجريد ومن يدعي الثاني الثالث الشمول مجازا المتبادر
من الاخير والتجريد وجمع اليه القشاني في شرح الشرح وبعض آخر وصرح بعض المتأخرين بالعموم من غير تصريح
بالوصف وقد نقل رابع ايضا وهو تخصيصها بمجلس الخاطب وجعل الغايبين كالموجودين والحق كونها حقيقة
في خطاب الموجود الحاضر وصحة استعمالها في الغائب والمعدوم مجازا مفردا ومطلقا اما باعتبار التجوز في نفس
الخطاب بان يستعمل الموضوع للخطاب في صورته او باعتبار التجوز في متعلق الخطاب بان يستعمل الموضوع لخطاب الموجود
في خطاب المعدوم وعدم عموم الخطابات الشفاهية الشرعية الا ما كان منها في القرآن فان الظاهر فيها الشمول لما
الاول تبادر الموجود الحاضر من امثال تلك الالفاظ فانه لو قال زيد لعمرو قلت شيئا كذا وكذا وكان هناك شخص
اي شيء قلت وان لم يكن زيد متوجها اليه حين التكلم وصحة السلب عن غيره فانه لو قال السيد لعبده اذهب الى
البلد الفلاني وكان هناك ثلثة حاضرين وكان له عبد غائب فقال انه ليس بامره بالذهاب بل الواضح عبد آخر
ذلك وقال هو اني آمرك بالذهاب يستهجن ذم وتقبيح اللغويين بوضع الموجود الحاضر والمتبادر منه الموجود الخارجي

وباعمالة عدم الاشتراك فيثبت الاختصاص وعلى الثاني وجهان احدهما ثبوت الاستعمال في العرف والمحاورات
فان من يريد ان يلقي حكما الى الحاضر والغائب والموجود والمعدوم يجعل الموجود الحاضر مخاطبا ويصح الان خطابه
بتوسط من يصح ان يتلقى عن الموجود بالعنوان الذي يخاطب به وان لم يكن حين النداء موجودا فيقول يا ايها النبي
زيدا صالح لنزاع كل بل قد يناد بجميع من في ضمن العنوان وان لم يكن واحد منهم حاضرا او موجودا كما هو
ظاهر المصنفين والوصايا للاولاد وغيرهم ومن هذا القبيل كثير من وصايا الانبياء والاولياء والحكماء
وقد وقع منه في الاشعار ما لا يحصى كثرة بل وقع في القرآن ايضا كقوله تعالى لم يكن فيكون وورد في كثير من الايات
انها نزلت في جماعة فثانيهما بعد زمان النبي كما في قوله تعالى فتحرير رقبة وورد انه نزل في الائمة وكون مثل ذلك
من المطلق لا يفيد لانه لا يخرجه عن كون المطلق ايضا مرادا وثانيهما وجود العلامة الصحيحة من القطع والشاهد
واشتراك العلم او الظن بالاول الى المعنى المجازي في الثاني لا يضر لان الخطاب مع المعدومين الايلين الى
الوجود اذ يصح ايها المسلمون على الشامل يا ايها المسلمون من الموجودين والمعدومين الذين يوجدون لا
مطلقا ويمكن جعل العلامة المشابهة ايضا لشابهة الموجود الذهني للخارجي او صورة الخطاب للخطاب وجهين
مما ذكر عدم اختصاص صحة الاستعمال المجازي في المتلقي بل يصح في الغائب والمعدوم خاصة ايضا واما
ما قيل من انه لا خلاف في المعدومين فقط فالمراد عدم اختصاص خطاب الشارع كيف وقد يخاطب
الجمادات ايضا التي هي لا تقبل الافهام ابدا فان قلت الغرض عند افهام السامعين قلت كون الغرض ذلك
مع عدم وجوبه بكليا لا يخرج الخطاب عن كونه خطابا اليها نعم لو امتنع الغرض في خطاب المعدوم ايضا افهام
من سيوجد وتفهيم من يجلس وحاضر ومخاطب من غير مخاطب حاضر لاجل عدم ترتب فائدة عليه حيث لا سامع يعلم
به او يبلغه الى من يعلم ولذا يقبح تكلمه بما يشمل المعدومين بغير نزاع ايضا وعلى الثالث اصالة الحقيقة
وعدم التجوز لا انه يستلزم ان لا تكون جميع الخطابات الشفاهية الشرعية مجازات من باب التغليب او عموم المجاز
او كونها مستعملة في المعنى الحقيقي والمجازي لان لنا التزام الاول ولا يلزم منه عدم دلالة على الرابع لاستفادة
الاخبار بتناول تلك الخطابات الواقعة في القرآن للمعدومين ايضا كالروايات الواردة في الامر بقول الله
ربنا عند قراءة قوله تعالى يا ايها الذين امنوا وقوله يا ايها الناس وقوله لا شيء من الاولاد يكذب عند قوله
فبأي الاء ربكما تكذبان وقوله كلنا نقدر عند قراءة سورة الاخلاص واضمار اعوذ من الفلق ومن شر الناس
عند قراءة المعوذتين الى غير ذلك والظاهر من امثال ذلك اعانة المخاطب بالكسر وهي على استعمالها
فالاراد بان المراد منها اظهار الايمان لا وضع له ونابيا باختصاص استحباب قول لبيك عبدي يا ايها
الذين امنوا دون يا ايها الناس بضعف العدد والاختصاص بل يستحب بعدها كما روي عليه رسالة ابن ابي عمير
عن الصدوق الحق وفاها الشيخ وهي انه قال ينبغي للعبد اذا سمع ان يقول في قلبه فاذا امر بامر منها فكل الخيبة
او فكل النار وان سمع الخيبة يقول انه من النار واذا نهى يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا يقول لبيك ربنا
ولنا ايضا المستفيضة الدالة على ان القرآن لم يصل الى كل زمان دون زمان والناس دون ناس وانه يجري
فيمن بقي كما جرى فيمن مضى الى غير ذلك وقد استدل ايضا بقوله سبحانه لينذركم به ومن بلغ حيث ان من

بلفظ عام يشمل المعدومين ايضا وفيه ان انذار المعدومين لا يتوقف على كونه خطابا اليهم ايضا فانه اذا انذر
اصحابه بخطاب خاص به واقام الدليل على مشاركة اخرين فانه يستفاد منه بعينه انذار الاخرين بهذا الخطاب ايضا وقد يستدل
ايضا باحتجاج ائمتنا ع على اهل الامصار وسيظهر ما فيه احتج من يقول بعدم الشمول المعدوم بجواز شمول خصوص مثل
هذه الخطابات الشرعية بوجهين احدهما عدم صدق الناس والمؤمن والعبد وامثالها على المعدوم وانما جعلنا
دليلا على جواز عدم شمول خصوص هذه الخطابات دون مطلق الخطاب اذ يمكن جعل عنوان الخطاب بما يصدق على
المعدوم نحو ايها اللاحقين بعد قلنا وايها المرجوين والمعدومين وامثال ذلك وايضا هذا يدل على عدم
شمول مثل ذلك الالفاظ لا نفس الخطاب الذي هو محل النزاع والجواب منع عدم الصدق مجازا وان لم يصدق
حقيقة ولذا يصح الاستعمال فيقال كيف يكون حال الناس الذين ياتون بعد ذلك بل وقع كثيرا في قولهم سيأتي
زمان على الناس وما ورد من نداء ابراهيم بعد بناء الكعبة من في اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم القيمة
وما ورد في الاحاديث المتكثرة في علامات ظهور القائم ان الناس يكونون كذا والعلماء كذا والامراء كذا
وثانيهما ان المعدومين لو كانوا مخاطبين بهذه الخطابات لكانوا مكلفين باحكامها وتكليف المعدوم غير جائز
لان التكليف طلب والطلب امر اضافي لا يتحقق الا بتحقق النسبتين والذوق انعدام المطلوب منه فيتوقف على الطلب
لانتفاء المطلوب منه فيتوقف الطلب انتفاء جزئه والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب مع انه لا يصح الا بعد النزاع حدوث
التكليف لانتفاء الكلية الاولى بانتفاء جزئه فيكون الكل حادثا وايضا التكليف مشروط بالفهم ولا فهم للمعدوم وجوابه
مضافا الى ما مر من جعل التعلق او المطلوب منه جزء الطلب والمانع موجب عدم شمول غير المشافهات للمعدومين
مثل يجب على الناس كذا مع انه لا نزاع فيه ووقع في الاخبار كثيرا بعينه وانما الخص من المدعى لانه لا يشمل مثل الخطاب
وبعد ذكر وامثال ذلك مما لا يتضمن تكليفا او الامر في المقدمة السادسة من عدم استلزام مخاطبة المعدومين
هذه الخطابات تكليفهم ثم يستلزم صدوره منهم بعد الوجود ولا امتناع فيه بل هو كذلك قطعا فانا ان المسلم امتناع تكليف
المعدوم مجردا وانما نقول ولو بالمعنى الاول فلا امتناع فيه وقوله ان التكليف طلب والطلب من شأنه لا يتحقق الا بتحقق
النسبتين فيه ان النسبتين في نسبة تكليف المعدوم الى الله هو التكليف والمكلف بالكسر وهما متحققان واما الفتح فهو
تعلق التكليف ومتعلقه ثم هو احد النسبتين في التكليف بمعنى التكليفية فان قيل لنا انه متعلق ولا بد للفعل ايضا من متعلق
ومتعلقه ان كان خارجيا فان ذهنا فلنا فيقف الفعل الخارجي الى وجود متعلقه بالفعل خارجا ثم ان كان وجوده
العلمي مثل التكليف هنا مثل ارادة الفعل فانه اذا كان شيء موجودا لا يراد ايجاده بل يراد قبل وجوده والارادة لا بد لها
من متعلق ومراد وليس شيء الا الصور العلمية مع ان الارادة موجودة في نفس الامر قبل وجود الفعل فمعنى قوله سبحانه
اذا اراد الله شيئا ان يقول له كن فيكون نقول اذا تحققت الارادة هذا الشيء لا يمكن ان يكون موجودا اذ ارادة الشيء
تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون بعد وما مع انه مفعول ومتعلق للارادة فان قيل متعلقها هو الوجود العلمي قلنا اولا ان
متعلق التكليف ايضا كذلك وهذا مرادنا من تكليف المعدوم وثانيا انه مستلزم لما لا ارادة تحصيل الحاصل وارادة
ما لا يتصور ومن هذا القبيل ايضا علم الله سبحانه فانه امر يتحقق في الخارج ويتعلق بالمعدومات فان معلوماته
غير متناهية والموجودات متناهية وكذا ما ورد في الاخبار المتواترة من ان عند النبي والائمة علم ما كان و

ما يكون الى يوم القيمة فاذا العلم ايضا امر نسبي وكذلك الحب والشوق فانه قد يحب احد امرا معدوما بحيث يحصل
اثر الحب في الجسم ويشتاقه كما ورد في الاحاديث من تاوه الامام شوقا الى لقائه واصحابه والحاصل ان المراد بالنسبتين
في قولهم تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين هو نفس الامر المنتسب اي الماهية والمنتسب الجسم هو المعروض دون ما يعرض
اليه المنتسب والمنتسبان هنا نفس فيه هو نفس التكليف والمكلف بالكسر دون المعدوم وتوضيحه ان التكليف امر عرضي
وهو قد يعرض المكلف بالكسر باعتبار عروضه له يصير مكلفا بالكسر ويكون التكليف بمعنى المكلفية بالكسر وقد يعرض
المكلف بالفتح والاول عروضه له يصير مكلفا والتكليف بمعنى المكلفية بالفتح والمنتسبان في الاول هما نفس التكليف
والمكلف بالكسر والفتح هو المتعلق فالمضاف اليه في الثانية هو المكلف والمراد من جواز تكليف المعدوم هنا هو جوازه بالمعنى
الاول اعني جواز المكلف تكليف من كان معدوما فيصير مكلفا اياه لا انه يجوز ان يصير المعدوم مكلفا بالفتح فان قيل
كيف يتحقق التكليف بدون تحقق المكلفية قلنا كما يتحقق الحيوية بدون وجود الحيوانية والمرئية بدون وجود المرئي
التحقيق ان المكلفية عبارة عن كون شخص مريدا لايجاد الفعل من الغير مع اظهار ذلك سواء وصل الى ذلك الغير اظهاره
ام لا بل قد وقع التصريح به في بعض الاخبار كما رواه الكليني في الصحيح عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص ليبلغ
الشاهد منكم الغائب منهم ومن في اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم القيمة ان اصل الدين وايضا
قوله وايضا التكليف مشروط بالفهم فجوابه ان التكليف مشروط بفهم المكلف بحال صيرورته المكلف بالفتح
مكلفا لا حال تكليف المكلف بالكسر والحاصل ان خطاب المعدوم لا يوجب الا صيرورة المتكلم مكلفا بالكسر
وهو غير مشروط بفهم المكلف بالفتح وان شئت زيادة تفصيل في تلك المطالب فارجع الى المباحث المحكمة
من شرحنا على تجريد الاصول في هذا المسئول قال فان قلت فاذا اتسع الخطاب ولم يجز فما يثبت التكليف
للمعدومين حين وجودهم قلت اخبر الله رسوله بالهم اذا وجدوا يصيرون مخاطبين مكلفين بهذه الاحكام
ولا يلزم اخبار المعدوم لان ذلك اخبار الموجود بحال المعدوم وذلك مما لا خلاف عالهم الاجماع على الاشتراك
والحاصل انا نقول باشتراك المعدومين مع الموجودين بالنص والاجماع انتهى اقول فيه ان التكليف ما هو ارادة
المكلف كما قيل او هو مع اعلام المكلف فالمراد باخبار الله رسوله انهم يصيرون مكلفين اما ان يحدث بعد ذلك
ارادة امثالهم وليست الا ارادة اصلا فظاهر انه واضح لوضوح ارادة الله سبحانه من الازل ان تمثل المعدومين
بعد وجودهم واما انه اخبره بان الارادة الان متحققة ولكن اعلامهم تحقق بعد وجودهم هو فيه ايضا باطل اذ
لا اعلام بالنسبة الينا بعد وجودنا فان قلت ان الاعلام بهذه الخطابات قلنا بعد اختصاصها بالموجودين
فمن اين يكون اعلاما لنا فان قلت الاعلام بالاجماع والنصوص العصومية قلنا ورد الاجماع والنص على
اي شيء هل على تحقق التكليف حال النص وقول المعصوم الذي يكشف عنه الاجماع هو محض تكليف المعدوم
او على حدوث التكليف حال حدوث الموجودين فيرد محذور ان التكليف الحادث هل هو الارادة او
الاعلام او على الاشتراك فان اريد تحقق الاشتراك حين النص والاجماع فهو محض تكليف المعدوم وان اريد
حدوث الاشتراك في التكليف فالمراد اما حدوث الاشتراك في الارادة او الاعلام فيعود المحذور مع
انه ان لم يصدر من الله حكم للمعدومين اصلا فمن اين يثبت تكليفهم وان صدر فباي طريق اعترف به

فهو امر ذهني يحتاج الى التعيين فاذا جاز تعلقه بالمعدوم حال العدم فلم لم يجز تعلق سائر التكاليف
فان قلت انا ايضا لا نقول بشمول جميع الخطابات الشفاهية لهم فما هي طريق تعولك في تكليفهم قلنا
نحن وان قلنا بعدم شمول الجميع لكن نقول بصحة تكليفهم بغير الشفاهيات وفي غير ملحق
ان الله سبحانه كلفهم اي اراد منهم في الازل الامتثال بعد وجودهم واعلمهم بذلك بالخطابات
العامة لهم مثل حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة فصار سبحانه مكلفا اياهم ولكن صيرورة تكليفهم
حادث بعد وجودهم وهي لا يحتاج الى حدوث ارادة او اعلام بل يحتاج الى وصول الخطاب الى المكلف
الشامل لهم اليوم وفهمهم اياه وهو امر حادث بعد وجودهم احتج من قال بعدم جواز شمول مطلق
الخطاب للمعدوم بان الخطاب هو توجيه الكلام نحو الغير للافهام وما لا يصلح للمعدوم للفهم ولذا لا يتعلق
الخطاب بالصبي والمجنون وجوابه ان الخطاب ليس هو التوجيه للافهام بالفعل بل مطلقا وما لا يصلح لهذا
المعدوم هو الفهم بالفعل واما بعد الوجود فيفهم وهو كاف ودليل من قال بعدم الشمول لكونه خلاف
الاصل عدم ظ وجوابه ان ذلك فيما لا دليل فيه على الشمول كغير القرآن مسلم واما فيه فقرينة التجوز
وهي ما ذكرنا قائمة احتج من قال بالشمول حقيقة شرعية اما على نفي اللغوية فبما ذكرنا واما على اثبات
الشرعية فبان العلماء قد بينوا وحدثهم حتى الائمة ع احتجوا بتلك الخطابات على اهل الاعصار بعد
الصحابة من دون نصب قرينة على خطابهم بها وغير ذلك اجماع او نص على الاشتراك وقبله الخصم ولولا
الشمول لما صح الاحتجاج ولا الحقيقة الشرعية لما صح خطابهم بدون القرينة ولما كان يقبله الخصم بدونها
وجوابه انه لا شك في ان من الخطابات ما يختص بشخص خاص او طائفة خاصة وكتب الاحاديث والجوامع الفقهية
ملوءة منها ولا خلاف في عدم شمولها لغير الحاضر المخاطب وقد شاع استدلالهم قد بايعت وحدثتها من غير ذكر
مستند الشركة ويعلم منه ان الغرض اثبات اصل الحكم وان الشركة كانت معلومة بالاخبار المتكررة كقوله
حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرام محمد حرام الى يوم القيمة وتصريح بذلك الصادق ع في رواية
ابن ابي عمير والزهري قال لان حكم الله في الاولين والاخرين وفرائضه عليهم سواء بل الاشتراك
معلوم بالضرورة من دين محمد ص كما يرشد اليه طريقة العوام بل النساء حيث اذا سمعوا حديثا ولو كان
خطابه مختصا بشخص معين باسمه يقطعون بان حكمهم ايضا كذلك فاحتياج العلماء من غير مستند الشركة
في خطابات المشافهة يمكن ان يكون من هذا القبيل ودليل من قال بالشمول حقيقة لغوية استعمال هذه الخطابات
في المعدومين والاصل في الاستعمال الحقيقة وبعد ثبوتها الحقيقة اللغوية يجب الحمل عليها في كلام الشارع
ايضا لاصالة عدم التجوز وعدم النقل والجواب منع الاصل بل الاستعمال في مثل ذلك اعم وحجة من قال
بالشمول المجازي اما على التجوز فبما ذكرنا واما على الشمول فبما مر من احتياج العلماء الى الاخبار وانه لولا الامر من
الرسول لخطاب المعدومين ولو لم يكن خطابا لهم لم يكن مرسلا اليهم واللازم منتف بالضرورة اما الملازمة
فلانه لا معنى لارساله اليهم الا ان يقول لهم طيعوا احكامي ولا تبلغ الاحاد العمومات وجوابه اولا بالنقض
بالخطابات الكثيرة المختصة ببعض الموجودين وثانيا بان المراد بطيعوا ان كان على سبيل المخاطبة

فقوله لا معنى لارساله اليهم الا ان يقول لهم الا ذلك ممنوع وان كان المراد مطلقا فهو ممنوع ولكن قوله لا تبلغ
الاحاد العمومات ممنوع واعلم ان صاحب الوافية قال بعد ذكر المسئلة واعلم ان الغرض منها بيان الحق فيها والا فالحق
انه لا يترتب عليها اثر اذ الظ تحقق الاجماع على مساواة كل الامة في التكاليف وورد بها النصوص ورده جماعة
من تلخيص منهم والذي العلامة رح يظهر الفائدة في نفي التكليف فانه لو تنا ولى الخطاب للمعدومين
الغائبين حقيقة او مجازا لكان تكليفهم بما يفهمون من الخطاب لا على نحو ما يفهمه الحاضرون فان خطاب الحكيم
وارادة خلاف ظاهره قبيح فاذا توجه الخطاب الى المعدوم فلا بد لهم ان يتبعوا فهم الخطاب على اصطلاحهم ولا يجوز لهم
التفحص عن اصطلاح من الخطاب بل ولا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص بالحاضرين فيجب على المعدومين
الاجتهاد في تحصيل فهم المخاطبين وطريقة ادراكهم ولو بضميمة الظنون الاجتهادية كاصل عدم النقل والسقط
والنحوي والقرينة وغير ذلك من الاصول القرآنية اقول والعجب عن غفلة جمع من الفحول حيث جعلوا ذلك ثمرة
للنزاع وغفلوا عن فساده بيانا انه اما يوجد دليل على اشتراك المعدوم مع الموجود في التكليف ام لا فهو
مجرد فرض وتقدير فان كان الثاني فلا وجه للتخصيص عن هم الحاضرين على القول باختصاص الخطابات بالموجودين
بل يكون التكليف بها مختصا بهم وكذا بسائر ما يختص حكمه بشخص معين كما هو الغالب في الاخبار ولا يكون للمعدومين
فيها تكليف بل لا يعد مكلفين اصلا على القول بامتناع تعلق التكليف بالمعدوم وان كان الاول فدليل
الاشتراك اما يدل على اشتراكهم مع الموجودين في نفي التكليف وكيفيته بمعنى ان تكليف الغائبين والمعدومين
هو بعينه تكليف الموجودين المفهوم لهم من هذه الخطابات او على اشتراكهم معهم في اصل التكليف واذا اختلفت
كيفية تكليفهم فان كان الاول فيجب على المعدومين التحري والاجتهاد في تحصيل كيفية تكليف الموجودين
فيحصل لهم على القول بالشمول بكون من جهة كون الموجودين مكلفين بما يفهمون وكون المعدومين مكلفين
بنحو تكليفهم لا من جهة كونهما مخاطبين وح يكون ادلة اشتراكهما معهم في كيفية التكليف قرينة على ارادة مصطلح آخر
من الخطاب ولا شك في جواز ان يراد خلاف الظ مع القرينة وان كان الثاني اي ثبت اشتراك المعدومين في اصل
التكليف دون كيفيته فنقول انه على القول باختصاص الخطاب بالموجودين من اين يعلم انه يجب تحصيل فهمهم مع ان الغرض
انه لا دليل على الاشتراك في نفي التكليف واصالة اعتبارها فيه ممنوعة كيف مع ان الاصل عدم كون هذا التكليف
الخاص تكليفا للمعدوم والاصل عدم الاشتراك في نفي التكليف والقول بالفصل ان الاسارة متوافرة على الاشتراك
في نفي التكليف والاجماع بل الضرورة الدينية عليه منعقد والا فالخطابات العامة بالنسبة الى الخاصة قليلة فان
اكثر الاحكام انما وردت لاشخاص معينة حيث سالوا عن الحكم فاجاب بافعل كذا ولا تفعل كذا ولا شك في اشتراك
في نفي التكليف لم يكن الاحتياج بها مع ان الاحتياج بها اجماعي فالاولى تحصيل فهم الموجودين ولو لغا بفهم
الخطاب ولذا نرى من قال بالشمول ورتب على النزاع هذه الفائدة كالمدقق سحري ايضا في تحصيل فهم الحاضرين
في هذه الخطابات ويجري فيها الاصول المهملة فيفيد من الحقيقة الشرعية واللغوية على العرفية بكثرة
باصالة عدم النقل وعدم القرينة وغيرها هذا كله مع ان وجوب اعتناء المعدومين بتكليفهم على فهمهم
على القول بالشمول انما هو على القول بانه اذا تعدد المخاطبون بخطاب واحد وكان لكل منهم عرفية يجب على كل

تحصيل فهمه وعلى هذا باختصاص الخطابات بالشمول فائدة الامر ان الاجتهاد

منهم الحمل على مصطلحه وهو مذهب بعض في المسئلة اقوال اخر ايضا كالحمل على عرف المتكلم مع ان الظاهر ان هذا
الاختلاف انما هو فيما اذا كان المخاطبون المتغايرون في الاصطلاح حاضرين في مجلس الخطاب واما اذا كانا
بعضهم غائبا او معدوما فالظاهر انه لا خلاف في وجوب ترجيح اصطلاح الحاضرين وقد يذكر النزاع ثمرة اخرى
ايضا وهي ان ثبوت تكاليف المعدومين لو كان بالاجماع دون نفس الخطاب فيثبت في شيء من تكليف لهم
اتحادهم مع الموجودين في الصنف من حيث وقوع الاجماع على التكليف في عدد بعض انه لم يكن الموجودون
بحيث وقع الاجماع على تكليفهم عليهم ووقع النزاع في ثبوت هذا التكليف للمعدومين لاجل اختلافهما
في حالة فانه لو كان كذلك لم يثبت تكليف الحاضر للمعدوم بسبب الاجماع على الاشتراك اذ لا اجماع عليه
ح والحاصل ان الثابت بالاجماع هو اشتراك المعدوم مع الموجود اذا اتحدا في الصنف واختلف زمان
وقوع الاجماع على عدد مدخلية هذا الاختلاف واما اذا اختلفا في الصنف ولم يكن اجماع على اتحاد الحكم مع
هذا الاختلاف فلا يمكن اثبات حكم الموجود للمعدوم بخلاف ما لو كان تكليف المعدوم بسبب تناول الخطاب له فانه
على الجعل عدول الخطاب كما كان مثلا متوجها نحو الموجود صلوا الجمعة فان قلنا باختصاصه بالموجود واشتراك
المعدوم معه بالاجماع يمكن ان يقال ان الموجود صنف مخالف للمعدوم من حيث كونه واجدا للسلطان العادل
دونه والثابت بالاجماع هو اشتراكه معه مع اتحاد الصنف واختلافه مع الاجماع على عدم اختلاف الحكم بهذا
الاختلاف الصنفي والصنفان هنا مختلفان وليس اجماع على اتحاد الحكم معه بل وقع فيه الخلاف حتى قال الاكثر بان
شرط وجوبها كون المكلف من الصنف الواجد للسلطان فلا يمكن الحكم بوجوبه على المعدوم لوجوبه على الموجود
بخلاف ما لو كان تكليف المعدوم بتناول الخطاب له فلا يخرج ان يستدل بوجوبها من دون اشتراط السلطان بالاطلاق
الاية وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل في ابطال هذه الثمرة من ان اعتبار الاتحاد في الصنف لا معنى له ولا يحصل بيانه
ثم واحتمال مدخلية كونهم في عصر النبي او امامهم كان صلوا ثم خلفه وامثال ذلك في الاحكام وحصول التفاوت
بذلك وعدم الحكم باشتراك الغائبين من جهة هذه الخالفة بما هدم اساس الشريعة ووجه الفساد ان المراد
اعتبار الاتحاد في الصنف الذي وقع الخلاف في مدخليته في التكليف لا الاطلاق وهو كما هدم اساس الشريعة
ولكن الحق بطلان هذه الثمرة ايضا لعدم اختصاص دليل الاشتراك بالاجماع مع ان اللازم علينا في تحصيل
فهم المخاطبين وتكليفهم على القول بالاشتراك وعدمه التناول وفي اخذ تكليفنا من الخطاب على التناول هو
الاتحاد واجراء القواعد المقررة في مرادها وعلى هذا فاذا ثبت تكليف صنف خاص كالموجودين الواجدين
ووقع النزاع في ثبوته للمعدومين الفاقدين له من جهة النزاع في الاشتراط وعدمه نقول الاصل عدم اشتراط
تكليف الموجودين بالسلطان ووجهه عندهم غيره الى على الاشتراط كما انه لا يدل كونه في الدين على اشتراط الدين وبعد
نفي الاشتراط بالاصل يتعدى من معهم ايضا في الصنف الموجب للتكليف كما نفي الاشتراط بالاصل واطلاق
الاية على قول التناول ولو ثبت اشتراط السلطان بدليل خارجي يرفع الاصل النسبة الى الموجودين والمعدومين
والحاصل ان الخطاب على القول بالشمول لا يختص بالمعدوم بل يشمل الموجود ايضا وعليه هذا فعلى القول بالشمول لما
يكون دليل على الاشتراط او لا فان كان فيفيد الخطاب بالنسبة الى الطائفتين وان لم يكن فيكون مطلقا بالنسبة

اليهما

اليهما وعلى القول بعدم الشمول فان معه دليل الاشتراط فيرتفع تكليف المعدوم ايضا للاشتراك وبدونه
لا يشترط تكليف شيء منهما فلا يتفاوت ووجود دليل او الى على اشتراط تكليف الموجود من حيث هو موجود
فرض غير واقع فان قيل هذا اذا شك في اشتراط تكليف الموجودين بشرط هو واجدون واما اذا علم ان الخطاب
مطلقا فلا يمكن اثبات التكليف للمعدوم على القول بعدم التناول لان تكليف الموجود مشروط بشرط غير محقق الحالة
ويمكن اثباته على التناول لاطلاق الخطاب قلنا ان ح اما يلم اشتراط تكليف المتمكنين من الموجودين عن تحصيل
الشرط بدون غير المتمكنين فتكليفهم غير مشروط او يلم اشتراط تكليفهم مطلقا به فمن لم يتمكن منه لا تكليف
له على الاول لقول بوجود التكليف لنا ايضا غير مشروط لمشاركتهم مع الموجودين في ان غير المتمكنين منهم كانوا
مكلفين بدون الشرط وعلى الثاني نقول بعدم التكليف لمشاركتهم في ان غير المتمكنين منهم كانوا مكلفين
بدون الشرط وعلى الثاني نقول بعدم التكليف والحاصل انه يرجع النزاع ح الى تكليف غير المتمكن في كونه
مكلفا ملاشرط او غير مكلف من غير مدخلية لكونه موجودا في زمن الخطاب وعدمه ولا يتفاوت الحكم على
القول بالتناول وعدمه اذ لو ثبت تكليف غير المتمكن ايضا من غير اشتراط يكون تصلوا الجمعة مثلا واجبا
علينا ايضا اما التناول او الاشتراك ولو بني تكليف غير المتمكن لا يكون واجبا علينا اما الاشتراك او تعيين
التناول بالدليل الثاني للتكليف عن غير المتمكن نقول فرض وجود دليل على نفي التكليف عن غير المتمكن الموجود
خاصة يحصل التفاوت ولكنه فرض غير واقع والظاهر ان من قال بعدم الثمرة خلط بين الاجماع على الاشتراك و
الاجماع في كل مسئلة حين ثبوته وبما ذكرنا ظهر انه لا يترتب على هذه المسئلة اثر فتم لو جعل اثرها لزوم الفحص عن
دليل الاشتراك وعدمه بناء على القول بعدم التناول دون القول به لكان له وجه الا ان الظاهر ان المسلم
والاشتراك وصلاحية الضرورة هنا معلوم ان قبل الفحص **مهاج** الاحكام الشرعية منها ما يختص بالرجال
كاحكام تسريح اللحية واخذ الشارب ومنها ما يختص بالنساء كاحكام الحيض والنفاس ومنها ما يمكن ورودها
عليهما وهو على قسمين لان دليله اما مثلهما او مختص باحدهما اي يكون اللفظ من الفاظ المذكر او المؤنث او مثل
ذلك من المخصصات والثاني اما يوجد دليل على تعميمه او تخصيصه او لا يوجد ولا كلام في غير الاخير من الاقسام
وانما الكلام فيه في ان الاصل هل هو اشتراك النساء للرجال في الحكم او عدمه فالاكثر ومنهم والمدقق الشيرازي
والحاجبي والعضدي على الثاني وهو الظاهر من صاحب المدارك في بحث اعداد الرجال واذان المرأة وفي بحث
الصلوة في الجريدة وظهر من غيره انه المشهور وهو الحق ووجهه ظ وقد قال بالاول لان المعروف من اهل اللسان تعميم
الذكر على المؤنث عند اجتماعهما ولان اغلب الاحكام ما يختص دليله باحدهما وثبت الاشتراك من الخارج فالظن
يعطي كون الحجية كان الاما اخرجه الدليل والجواب عن الاول ان الغلبة عند اجتماعهما وهو غير معلوم وعن الثاني
عدم حصول الظن وعدم حجية لو حصل **مهاج** اختلفوا في دخول الفرد النادر في العام على
والتحقيق فيه انك قد عرفت في اوائل الكتاب ان ظهور فرد وشيوع غيره انما يجب الاستعمال او الوجود ولا
على ثالثة اعتبار لان ندور الاستعمال في فرد انما يلزم حد مجاز المعنى الاصل الشامل له وصار اللفظ حقيقة في مجموع
الاول والثاني اما بلحاظ ارادة غيره في المحاورات او الاحيا وعي ارادته وعدم ارادته او يطرح الارادة

فان كان الاول فعدم الدخول واضح وان كان الثالث فالحق الوقف والعمل بالاصل ووجهه يظهر مما ذكر في وجوب
حمل اللفظ على المعنى الحقيقي وان كان الثالث فالحق الدخول ووجهه ايضا واضح والثاني وهو الشاذ فالاقرب عدم دخوله
عند من يقول بتركب قدرته قرينة على عدم ارادته وعلى هذا فالمراد الرجوع الى عدم قدرته فان وصلت
حدا يدل الحال على عدم ارادته فلا يدخل وان ظن ذلك فيتوقف والا فيدخل هذا ثم انه يلزم كل من قال
بانصراف المطلق الى الشايع الوارد في العام ايضا لانه لا يتناول الا ما يصدق عليه المطلق بلا وقد قيل في تعميم
العام ما توضيحه ان الفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فان عموم
المطلق اما مستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة او من وقوعه في سياق الاثبات او من لزوم اخراج كلام الحكيم
عن اللغوية وليس من جهة دلالة اللفظ بعينه اذ الوضع بل هو مستنبط من الخارج واما حمل المطلقات على الافراد
الشايعة لانها هي مورد الاستعمال في الاطلاقات ولخروج كلام الحكيم عن اللغوية بمجرد ذلك فلان ما دل
عليه اللفظ بعنوان الوضع فانما يشمل الافراد النادرة الى ان قال والاولى التفرقة بين الفروض النادرة
فيقتصر في المطلقات على الشايعة ويتعدى في العمومات الى الغير الشايعة ايضا ان لم يكن في غاية الندرة
وان كان فوقف فيه اقول ان قولهم المطلق ينصرف الى الشايع ليس مرادهم المطلق العام كالمفرد المحلى باللام
مثلا ومن يقول كالانسان في اكرم انسانا فيقولون بانصرافه الى ذي الراس الواحد بل الظاهر ان يجعلون المفرد
المعرف ونحوه من المطلقات العامة من عنوان مسئلة انصراف العام الى الشايع مع انه لم يظهر ان مرادهم
المطلق العام فلا وجه للفرق بينه وبين غيره اذا قلنا بان عموم المطلق لتعلق الحكم بالطبيعة كما هو الحق
لان دلالة المطلق على الطبيعة لا لتوضيعية وتعلق الحكم بها يوجب وجود كل الحد مشتركا بين مثله
للاستعمال فيه ثم اعلم ان المراد بالفرد النادر وجوده ان المطلق ليس بما كان وجوده نادرا فان كل
فرد نادر بل وجود كل فرد منضم مع بل المراد ندرة صنفه **البحث السادس** فيما يتعلق بالمخصص وهو
ما يقصر به العام على بعض ما يتناوله والتخصيص هو قصر العام كله وقد يطلق على قصر الخاص جام كله كالعدد
والمعهود بين وفي مقابل الجمع الغير العام والكل يجي الدار والاعتبار ثم المخصص اما متصل وهو لا يستقل
بنفسه بل يحتاج الى انضمامه مع الغير وهو الاستثناء المتصل والشرط والغاية والبدل البعض والصفة و
التخصيص بالحال والتمييز والظرف فكل راجع الى احد الاخيرين او منفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو اللفظ والعقل
الحس والعرف والسنة والاجماع والفعل والتقرير **مسائل** الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع
وقيل مشترك فيهما فظاهر قيل بعض لنا تبادره المتصل فانه اذا قيل اكرم العلماء الا زيدا يتبادر ان زيدا من العلماء
ولذا لا يحمل على غيره على غير الابع تقدير صحة حمله على الا على بل الاشاة على تقدير صحة الشاة من الابل وايضا
صرح الجمع بان الاستثناء اخراج ما لولاه دخل وهو مختص بالمتصل والمخالف في باب الاقرار اعاد الاصل
احتج المخالف بالاستعمال في ايات كثيرة وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة مع ان ارجاعها الى المتصل ممكن
مسائل اختلفوا في تقريب الدلالة في الاستثناء فانهم لما راوا ان الحكم فيه ليس مستندا الى مجموع
المستثنى منه لكونه متناقضا بل هو مستند الى الباقي فاختلفوا في كيفية استناده اليه فذهب العلامة والعضدي

وذهب الشافعي ليس بمجموع

وجمع الائمة واكثر المتاخرين ومنهم والدي العلامة الى ان المراد بعشرة الا ثلثة معناها العشرة
واخرجت الثلثة قبل الحكم والاسناد بالاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي اي السبعة فليس في الكلام
الا اسناد واحد ولا تخصيص واقعي وان احتمل ظاهرا هذا في الحكم واما في لفظ العام فتخصيص واقعا فالحكم
بنفي التخصيص طلقا خطا وذهب جماعة منهم السكاكي بل الاكثر كالشيخ والمحقق الى ان المراد بالعشرة
السبعة وحرف الاستثناء قرينة التجوز والقاضي ابو بكر على ان مجموع العشرة الا ثلثة اسم للسبعة طلقا اسم
مفرد ومركب والحق هو الاول لنا ان المعنى الحقيقي للعام هو العموم والاسناد الاستعمالي الحقيقة الا مع القرينة
الصارفة ولا قرينة هناك الا المخصص وهو كما يحتمل ان يكون قرينة التجوز يمكن ان يكون مخرجا لغير الباقي عن المراد
بعد ارادته ثم الاسناد بل غير القاضي يقول بكونه مخرجا لغير الباقي الا انه يقول بالاخراج عن المراد الظاهر
دون الواقعي فلم يعلم الصارف والاصل يقتضي الفرق بارادة العموم فان قيل العشرة ليست مستعملة في غير
الحقيقة عند القاضي قلنا نعم ولكنها ليست مستعملة في الحقيقة ايضا واصالة الحقيقة بدونهما فان قيل كونها
حقيقة للمعنى المعهود في هذا التركيب غير ثابت قلنا اصالة عدم وضع اخر لها او لجملة جزء للموضوع ثبتت
فان قيل وضع الهيئة المركبة ثابت وكذا لجملة معاني المفردات غير معلوم فيمكن ان يكون لمعنى ثالث ونسبة الاول
اليهما على السواء كما مر مرادا قلنا تبادر المعنى المعهود للعشرة والثلث واخراج الثاني عن الاول امران بينان ولذا
لو قال عشرة الا عشرين لا يقال انه محال بل يقال كيف يستثنى العشرون عن العشرة فوضع الهيئة للمعنى الخاص معلوم
والاصل عدم الاشتراك فان قيل لا يثبت مما ذكر الا ان المراد بالمستثنى منه المجموع واما ان الاسناد بعد الاخراج
فلا وهو احد جزئي المطلوب فيمكن ان يكون المراد من المجموع والاسناد الى الباقي قبل الاخراج واقعا وان كان
المفهوم عند المخاطب الاسناد الى المجموع فيكون الاستثناء لاخراج غير الباقي عن المراد الواقعي والحكم الظاهري
قلنا هذا غفلة عن معنى الاسناد والحكم هنا فانهما عبارتان عن تعلق الحكم بمحكوم عليه معين وانتفاء الاسناد
لفظا وهذا المعنى هو المجموع عند وهنا يمتنع ان يتحقق الا لفظ دال على الحكم واخر على المحكوم عليه فاذا كان
مدلول المستثنى منه هو المجموع فاين اللفظ الدال على الباقي وباطل اسناد اهل التعلق الارادي وكما يرتفع
انه لا يتعلق الا بالباقي ولو قيل التكلم دلالة الدال على المجموع على الباقي تضمنا او التزاما غير مفيد لانها لا
تبعية لا يتحقق الا بتبعية المطابقة وهي في الاسناد غير متحققة لاستلزام الكذب وما قيل من انه يمكن ان يراد
المجموع وينسب الشيء اليه فيأتي الاستثناء لاخراجه عن النسبة ولا يلزم الكذب لانه صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد
لم يرد بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصدت النسبة ليخرج منه شيئا ثم يعيد الاعتقاد فيه ان المراد بالنسبة ان كانت
الظاهرية اي المفهومة عند المخاطب فيرجع الى ما تقدم وان كانت الواقعية اي المرادة للمتكلم اولا وان اخرج
البعض عنها ثانيا فهذا عين الكذب لانها ينفي عن القول الارادي واقعا بالجميع وليس كلامنا وسيجيء تتمة الكلام
فيه في بحث كون العام المخصص حقيقة ام مجازا وقد يستدل ايضا ببطلان القولين الاخيرين وعدم رابع اما
بطلان الثاني فلوجوه احدها ان العشرة في التركيب مقيدة بالا ثلثة لا محالة فالمجاز اما العشرة المقيدة وحده
القيد او مع دخوله ولا يمكن ان يكون شيء منهما مجازا في السبعة اذ لا يتصور لها معنى حقيقي اخر حتى يكون

مجاز وفيه انه اذا لم يكن العشرة ح الا مقيدة ولم يتصور لها ح معنى حقيقي اخر فيبطل كون العدد المعهود مرادا
حقيقيا انتهى وان امكن كونه حقيقة فلكن السعة مجازا والتحقيق ان تقييد هنا مرسلا لا اعتبار دون الواقع
او قول عن العشرة القيد هو العدد المعهود القيد ايضا ولا يلزم ان يكون له معنى وحدانيا وثانيها انه لو كان
المراد من المستثنى منه الباقي فاذا قلنا اشتريت الجارية الا نصفها يكون المراد بالجارية النصف فالضمير اما راجع الى
الجارية بكلها اي معناها الحقيقي فيلزم مضافا الى الاحتمال الاستثناء المستغرق ان ان اريد بالنصف
الثاني النصف الشرعي والمنظور ان اريد الاخر او راجع الى الجارية المجازية اي النصف فيلزم ان يكون الشرعي
الربع ويكون هو الباقي ثم لكون المستثنى منه حقيقة في الباقي يكون المراد بالجارية الربع ويكون نصفها الشرعي
هو الربع وايضا لو كان المراد بالجارية النصف والضمير راجع اليها فلما يلزم ان يكون المبتاع نصف نصفها وهو
باطل للقطع بان المراد نصفه كلها وفيه انه للخصم ان يقول ان الجارية مجازية وهو كلام المتكلم وحقيقي
هو منهور الخاص والاستثناء اخراج عن الثاني دون الاول وباعتباره يصير قرينة لتعيين الاول فالتعيين
للجارية بالمعنى المنهور عند الخاص الذي هو المراد قبل الاستثناء ظاهر اما على المستثنى منه دون المعنى المجازي لكن
لا يقال عن الاستخبار ايضا وهذا ايضا ارتكاب خلاف الاصل اخر وقد يجاب عن التسلسل ايضا بان المراد بالجارية
مع انضمام الاستثناء اليها وهو المرتبة نصفها لا المراد بالجارية وحدها وبعد ملاحظة الانضمام لا يبقى استثناء اخر
وفيه انه ان اريد ان النصف معنى الجارية مع الضميمة هو ما الانواع فيه وليس معنى مجازيا لهذا المركب اذ لا حقيقة له
ذلك وكذا ان اريد انه من معناها فيلزم الضميمة فانه لا يتصور له معنى غير ذلك حتى يكون ذلك مجازا كما مر بيان الخصم
ان يقول انا نسلم ان الجارية وحدها فان قلت ان المراد بها الكلية الخ وان قلت ان المراد بها الكلية النصف
عاد المحذور وان قلت لا نسلم انه رجع الى مذهب القاضي وان ان بيانه معنى الجارية النصفية ولا يلاحظ الضميمة لاستلزام
هو بعض الجارية وحدها ويعود المحذور فانها انه لو كان المراد الباقي لم يكن هناك كلي وبعض واخراج فلا يكون
استثناء ويعلم بما فيه مما تقدم في الثاني واما بطلان الثالث فللاخيرين بما ذكر تقريب منهما ظاهر التامل مع ما
فيه من اقول يمكن اثبات الخط بابطال الاخيرين بوجه اخر اما بطلان الثاني فانه لو كانت السعة مجازا في السعة
والاثنين فيه يجعله لوجب ان يكون معنى الاثنين الذي هو اخراج العدد الثالث منافيا لمعنى المعنى الحقيقي بل اخراج السعة
كلية اسد وهو كان ذلك معنى القرينة مع ان خروج الثالث لا يلاحظ السعة اصلا بل كان المراد بالعشرة السعة
لم يكن خروج واما بطلان الثالث فلانه لو صح لزم ان لا يتحقق هم معنى المركب على هم معنى اجزائه كلية عدا عما
ولا يصلح هم معنى المركب بمجرد هم معنى الاجزاء مع انه يصل اخر الاكثر بطلان الاول والثالث اما الاول فلانه
يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا وهو باطل كما بان اما الثاني فلانه لو كان الحكم بعد الاخراج لكان
في قولنا ليس على شيء الا خمسة الخ جزئية قبل اسناد النفي الى شيء ويكون المخلص الباقي من الاشياء اي غير الخمسة منها
ليس على فيكون الخمسة مسكوتا عنها ولان عليا ما فيه ومنع الواضح في استفادة العلية من الذي ثبت في الفاء
وقد مر ورد الحكم هو كون شيء مورد الاسناد فاذا كان عليا الباقي المستثنى منه الجميع يكون هو مورد الحكم وليس
اسناد اخر متعلق بالباقي ولانه لو اشير الى العشرة بجملة خمسة وقيل بعد هذه العشرة الا ثلاثة منها فلا يتصور هنا

اخراج

اخراج الاخر الحكم فان المفروض انها لا يخرج الخمسة من جملة العشرة بل المراد اخراجها عنها بسبب الحكم
فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق قبل الاسناد والجواب اما عن الاول فمضافا الى لزومه مع كون المستثنى منه
مجازا ذا الثاني ايضا اذ يكون معنى ليس على عشرة الى ثلاثة ليس على السعة ان هذا التركيب قياد من المفهوم
ثبوت المستثنى سواء كان الاسناد قبل الاخراج او بعده فهو مفهوم هذه الهيئة التركيبية مطلقا ولذا لو قال
من هذه الاشياء غير الخمسة ليس علي فهم ثبوت الخمسة مع كون الاخراج قبل الاسناد واما عن الثاني فبمنع ان
الثابت هو كون مدلول اللفظ مطلقا مورد الحكم بل هو فيما اذا تم الكلام ولم يكن مخرج لبعض الافراد واما معه
فالمفهوم تعلق الحكم بالباقي بعد الاخراج واما عن الثالث فبمنع انه لا يتصور اخراج الا عن الحكم بل الاخراج عن
اشخاص العشرة قوله المفروض انه لا يخرج اشخاص الخمسة من جملة العشرة ان اردت انها لا يخرج في الخارج
بان يقال انها الثلاثة اخرجها عنها وهم ايضا يخرجون ويذهبون هم ولكنه غير المراد من الاخراج وان اردت
انها لا يخرج في الارادة فهو ثم فانه يشار الى العشرة اولا ويطلق عليها لفظ العشرة مرادا منها جميعها ثم يخرج بلفظ
الا ثلاثة منها ويسند الحكم الى الباقي ويكون المخصص من هذه العشرة الاشخاص غير ثلاثة منها واما الثالث فلان
مراده ان كان ان الجميع المركب موضوع له وضع علمي فهو خارج عن قانون اللغة اذ ليس فيها مركب من ثلاثة الفاظ
مع الاول وهو غير مستلزم لاعادة الضمير الى جزء اللفظ في اشتريت الجارية الا نصفها وان كان
ان معناها مستعملة في معانيها الحقيقية وحصل الجميع بعد صدق على السعة على ان يعين عند بلا زمر مركبا كالفاظ
الوارد للخاص فهو مستلزم لعدم كون الاستثناء من النفي اثباتا اقول وقد عرفت ما ظهر به ضعف الجواب
الثاني الاخير لكنه يمنع ما ذكرنا مع انه ان كان مراده ذلك يرجع الى المختار ولا اجد ذلك وظهور بطلان
الاول حكم والذي العلامة ره يرجعه اليه وارجعه العضدي الى احد الاولين كما ارجع احدهما الى
الاخر ولا فائدة بعد بالخ تحقيق قوله وتوضيحه وان اردته فارجع الى شرح التجريد واحتج للمذهب
القاضي ببطلان الاولين بما ذكر لا بطالها فلم يبق غيره وجوابه ظ واستدل له بغيره ذلك ايضا بان
الاشارة اليه في بحث كون العام المخصص حقيقة او مجازا ثم اعلم ان جميع ما ذكر في الاستثناء جار
في سائر المخصصات المتصلة ايضا بعينه واما المنفصلة اي المستقلة فلا بل الحق فيها انها قرينة التجوز
في العام والمراد به الباقي مجازا لعدم امكان ارادة العموم ح اما ان كان مع الاسناد قبل الاخراج
فلا يستلزم الكذب والبداء واما ان كان مع الاسناد بعده فلانه يوجب ان لو قال لهم في شهر المحرم
صم فما مر شهر صفر فصار عشرة منه ثم قال لا تصم خمسة من اخره لا يكون سياقه الا امر العشر جميعا اذ
لم يكن بعد اسناد فلا يكون امر ولان القدر الثابت من الواضع ليس الا جواز اسناد الحكم الى لفظ ولا
في مورده قبل تمام الكلام وما يتعلق به لفظا واما الى غير ذلك فلا ولان المتبادر المفهوم من اكثر العلماء
ولا تكرر زيدا كون المسند اليه هو العلماء لا غير وكذا في ما يشبهه ولانه لو لم يكن العام المذكور مسندا اليه لم
ان لا يكون الامر بصم في ذلك صم ايام رجب ولا تصم خمسة منه مفهوما الصم ولا ايام السعة في قولك اكلت ما
فيها وفيها قشر البيض انتهى مفهوما لا اكلت وهو باطل قطعا واما في مثل اكرم بني تميم الطوال والا القصار

اي في الحال او ان كانا علمان على انهم فقول المفصول جاء العامر والمخصوص في الثاني غير المتصل غير ممكن
كالاخفى **منها** الاستثناء من الاثبات نفي الحكم عن المستثنى وفاقا كالجمهور به جماعة منهم
الشهيد الثاني والمدقق العلامة والرازي والغزالي والصيرفي والقفال وبالعكس على الاشهر الاظهر
بل عليه اجماع اللغويين من النحاة وان خلافا للحنفية والثاني ناصر في شرح التنقيح ان المذكور في كتب الحنفية
انه ليس من الاثبات نفيا ولا من النفي اثباتا نعم يحكم بالنفي في الاثبات الاصلية وبالاثبات في النفي
بحسب فهم العرف دون دلالة اللفظ بحسب اللغة وهذا يجعل النزاع في الثاني لفظيا على القول بان في الاستثناء من النفي على الاثبات وعكسه من باب المفهوم لا منطوقه لانه عرفي للتوفيق لنا منافاة الى يتبع من
اللغويين التبادر وجعل شارح التنقيح انكار طلقا بانكار الضروريات وكفاية كلمة التوحيد في الاقرار بدين
تمام الاسلام وجعله لا نفاهرية لا لغوية مكابرة اذ لا يفهم احد الفرق بينهما ومن لا يعلم الاثبات مع انه اذا ثبت في الشرح ثبت الثاني بعينه لما له عدد والنقل واما الفقهاء النبي من بين في المسائل
اهل البادية الغير المطلعين حال الشرع فلا يبعد الحاق ان يكون هذه الكلمة موجبة لحقن دمائهم وقبول اسلامهم فقط
او بواسطة نفي الالوهية عن غيره فالمسئلة لمذاهبهم في الثاني احق المخالف بوجه منها انه لو كان الاستثناء
من النفي اثباتا لثبت الصلاة بمجرد الطهر لقوله لا صلاة الا بطهور واجيب عنه بان قوله لا بطهور لا يدل على استثناء
الطهور من الصلاة ليثبت بشيء فانه انما يكون اذا قلنا لا صلاة الا الطهور فقوله بطهور ليس بالمستثنى بعينه لا شيء
الى متعلق يكون هو المستثنى بها اما لفظ صلاة ليكون التقدير لا صلاة الا صلاة بطهور ليكون الاستثناء واما لفظ
باقترانها اي لا صلاة الا باقترانها بطهور ويكون المستثنى منه عندنا هو قولنا بدون الوجه اي لا صلاة بدون
من الوجه الا باقترانها بالطهور على الاول كان معنى الاثبات لا صلاة بطهور صلاة وعلى الثاني لما بين النفي لانه
لا يعتبر في ثبوت الصلاة اوصافها وجه الا اقترانها بالطهور يكون معنى الاثبات انه يعتبر الطهور في ثبوتها وكلاهما
حق قيل بل ثبوت الصلاة بالصلاة مطلقا وان وجدت فيها الخلل من جهة اخرى واجيب عنه بان مقتضى النفي المطلق
الوارد على الكلي انتفاء الصلاة بدون الطهور مطلقا ومقتضى اثبات المستفاد من الاستثناء عن النفي ثبوت الصلاة
مع الطهور في الجملة لعدم دليل على الوجود في الاثبات فعدم صحة الصلاة مع الطهور في بعض الاوقات كما اذا
اختل سائر الشرائط غير ضائر ودعوى انه الكلام على ان علة الصحة هو الوصف اي الطهور فالتخلف عنه
جائز ممنوعة ولو سلمت فانما هو اذا لم يوجد دليل اخر على عدم كونه علة مستقلة ويمكن ان يجاب عن الاعتراض
ايضا بانه يمكن حمل القضية الموجبة الدالة عليها بالاستثناء مكنة لا فعلية فيفيد حصول الامكان دون الوجود
الحصول القضية الموجبة صادقة وانما هذا وقد يجاب عن الدليل ايضا باعية الاستعمال عن الحقيقة ومنع
الجواز عن الاستدلال بقوله تعالى وما كان لمؤمن الاية مضافا الى جواز ارادة الاخبار عن حال المؤمن اي المتحقق في ضمن
الخطاب الظن **ومنها** ان الاستثناء يقتضي رفع الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى وهو لا يستلزم الحكم
عليه باثبات نقيض حكم المستثنى منه كزيد قام منه وجوابه انا لا نقول باقتضاء رفع الحكم له بل نقول ان رفع الحكم
يقتضي اثبات النقيض بحكم التبادر وقد يجاب ايضا بمردوده منه بجانب الاثبات ايضا ورده بان نفي الحكم في الاثبات يستلزم

البقاء على الاصل وهو العدم وغير نظر فيه كون العدم اصلا في جميع صور الاستثناء من الاثبات **ومنها**
ان الاستثناء المتعقب للنفي يمكن تعلقه بالحكم بالنفي وتعلقه بالنفي نفسه فان كان الاول اقتضى الحكم بالنفي وهو
لا يستلزم الحكم الاثبات وان كان الثاني اقتضى رفع العلم وهو يستلزم الاثبات لكن الاول اولى والجواب منع الاولوية
بل يعين الثاني للتبادر والمذكور لا يفيد ان كون الاستثناء من النفي اثباتا انما هو اذا لم يكن رد اما سابقه فلا يقتضيه
كما صرح به ابن الراجح وابن مالك في التسهيل مثل ما لطم الا اباه بعد قول الذي عليك الف الا مائة لبرا قرابا بالمائة
منها اذا تعقب الحصر عبارات متعددة جملا كانت او مفردات وصح عوده الى كل واحد فلا شبهة في
ان الاخيرة مختصة به كما مر وانما الخلاف في غيرها الاصح انه هل يمكن رجوعه الى غيرها اذا الظ امر الاتباع في
اكثر الاعم شاذ بل بمعنى ان عند فقد القرينة هل يحمل العود الى الجميع ام لا وعرض الكلام في الاستثناء ثم قاس
عليه غيره ولنقدم مقدمات الاولى عود الاستثناء الى الكل يحتمل وجهها الاول ان يستثنى عن المجموع من حيث
المجموع فتوقف اكثر العلماء والفقهاء والاكثر يخرج الثلثة عن المجموع سواء كان من العلماء او الفقهاء او نحوهما
من الاول وبعضها من الثاني والثالث ان يستثنى عن كل واحد على البدل والثالث ان يستثنى عن كل واحد منها المجموع
الثلثة عن كل واحد من العلماء والفقهاء وعلى النزاع هو الثالث دون الاولين لتصريحهم بان العود الى الاخيرة
اجماعي وهو يكون من الثالث ولانه المستفاد من اشتقاقهم وادلتهم **الثانية** على النزاع ما اذا كان المستثنى
سالما لمفرده الى كل واحد منه فيه صاحب العالم الصالحين بان يكون وصفا عاما سواء كان الموضوع له ايضا مالا
خاصا وياه يكون مشتركا بين معنيين يصلح من جهة احدهما للجمع ومن الاخر الاخير فقط مثل اكرم بني تميم واطعم
بني خالد الا عالما اذا فرض كون شخص من بني خالد مسمى بعالم وفرض وجود العالم بمعناه الوضعي في جميعهم
فيه انه لا يظهر فائدة لفرض الاشتراك على النحو المذكور اذ يكون موضوعا للمعنى الجامع للجميع الا ان يكون فرضه بانا
اقام الصلاحية ثم ان في كلامه اشارة الى انه لا يختص وجه الصلاحية فيما ذكر وهو كذلك وقد يتحقق الصلاحية
في الاعلام الشخصية واسماء الاشارة اذا فرض لفظ المستثنى منه مع اختلاف المحل كما في اضرب بني تميم واطعم
الازيد او الامنا وكذا يتحقق في الاعلام مطلقا وفي المشتركات اللفظية التي يصلح كل بعضها منها لحمله على الوجه
بجواز استعمال المشترك في اكثر من معنى ثم في صلاحية النكرات والمبهمات الغير العامة للرجوع الى الجميع نظر لان
الوحدة معتبرة في معانيها والرجوع الى الكل ينافيها الاصح بين النحو المخالف للاصل **الثالثة** ما يتعلق
كل الهم في بيان محل النزاع من الموضوعات الصالحة للاستثناء فالصريح في كلام بعضهم كالعبدي والتهذيب الجمل
المتعاطفة وان صرح الاخير في البحث بان ذكر الجمل بناء على الغالب ولا فرق بينها وبين المفردات وخصها
كالحاجبي الواو في الذريعة والعدة وفي المنهاج والمحصول الجمل مطلقا وفي العالم والاقرب الجمل والمفردات
ويظهر من بعض ادلتهم الاختصاص بالجمل حيث اثبتوا الحكم فيها بقياسها على المفردات ومن نسبها اختصاصها
بالمتعاطفة حيث اثبتوا الحد بالعطف ولا يبعد ان يكون نزاع القدماء في الجمل واما المتاخرون فلا ريب عليهم
الاجماع في المفردات او رجوعها في على النزاع ايضا اذا عرفت ذلك فقوله في المسئلة اقوال الاول العود
الى الجميع وهو مختار العدة والمنهاج وبه قال الشافعي الثاني الاختصاص بالاخيرة وهو مذهب الحنفي والكرخي الثالث

العود اليه مع التعلق بين الجمل والجامع عدم انحصار العلامة في ثبت والبصري والقاضي عبد الجبار وجماعة من
المعتزلة واستحسنه الرازي وفي التعلق تارة بان يكون حكم الاولى واحدا مضافا الى الثانية وعدمه بان لا يتعين
فيها شيء منهما ويظهر الاضراب عن الاولى بان يختلفا فيها اي من حيث الخبرية والانشائية والامر والنهي مع اتحادهما
او مع اتحادها او يختلفا فيها ويختلف احداهما حكما او اسما او حكما واخرى بان يكون من نوع واحد او كلاهما او لا يتغير حكم
احدهما مع اختلاف حكم الاولى او احداهما الثانية وعدم التعلق بان لا يكونا من نوع واحد او كانا كذلك ويتغير حكم احدهما
لا احداهما الاخرى وفي الثاني بان يكون الاسم الثاني غير الاول مطلقا وعدمه بان يختلفا فيها او احداهما عدم كون الاسم
الثاني غير الاول او حكما مع عدم الاشتراك في القضية الرابع العود اليه مع عدم تخلل كلام طويل بين الجملة المبهمة
ومرجعها وهو ينفرد عن الخامس بعوده اليه مع ظهور اتصال الاخيرة بما قبلها والجامع ظهور الانقطاع والتعدد
بدونها وهو مختار الحاجبي السادس احتمال العود اليه والجامع العموم والوضع وخصوص الوضع لمطلق التقارع
والذي العلامة في التهذيب السابع السادس الا فيما كان الاستثناء بالادوات الاخيرة فان الاحتمال فيه
لعموم الوضع والموضوع له معا وهو مذهب صاحب المعالم وجعل قوله اشتراكا معنويا مطلقا عقلة كما يأتي وبه مقدمة
المهدية لذلك والثامن السادس للاشتراك اللفظي ذهب اليه السيد ولكن مختار في المسئلة احتمال الامرين
ان استدل عليه وجوه اخرى الاشتراك التاسع السادس للجهل بأنه حقيقة في اي الامرين وهو المفترق عن الحكم
والقاضي ويكن وهو الحق لعدم دليل على تعيين الموضوع لحال تعدد ما يصلح ان يكون مستثنى منه وضعف ما استدل
به عليه حجة الاول وجوه منها ان حرف العطف جعل الجمل المتعددة كجملة واحدة فقولك زيد مريض وعمرو وقتل بكرا وشتم
خالدا في قوة انه فعل هذه الافعال فكان الاستثناء الذي بعد الواحدة يرجع اليها فكذا ما في حكمها ومنها انه يصح
كالمفردات المتعاطفة فلا فرق بين قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب وقولنا اضرب الذين هم قتلة
وسراق وزناة الا من تاب وفي المفرد لا يعود الى الاخير فقط فكذا في الجمل والجواب عنها مضافا الى ما في الاول
من ان عليه يرجع الاستثناء الى الجميع من حيث الجميع فيخرج عن النزاع وبانه الثاني من منع الحكم في المفردات
ايضا وبين ان عدم الفرق لو سلم فانما هو في المثال المذكور واما في مثل شتم مضر ويضرب بني تميم ودخل بني تميم
فالفرق ظاهر لا يلزم من كون شيء في قوة او مثله اتحادهما في جميع الاحكام ومنها ان الجمل المتعاطفة
اذا تعقبت بمشيئة الله تعالى او الحال او الصفة او الشرط يشترك الجميع فيما تعقب فكذا الاستثناء يجامع
عدم الاستقلال وجوابه مضافا الى منع حكم الاصل ومنع الاجماع لو ادعاه انه قياس في اللغة مع انه
في المشيئة مع الفارق لانه انما يذكر لايقاف الكلام عن العود والمعنى وهو امر يطلق في كل فصل البتة
فهو قرينة العود الى الكل وقد يفرق مع الشرط ايضا بان له صدر الكلام وهو وان تأخر لفظا لكنه مقدم معنى
وفيه ان له صدر الكلام المتعلق به لا مطلقا وقد يفرق الاستدلال بالمشيئة هكذا هي يعود الى الجميع اجماعا
فهي اما استثناء او شرط وهما ايضا في معناه لان قوله الا من تاب جاء وجب ان لم يتوب فكذا سائر الاستثناءات
لعدم تعقل الفرق وجوابه بعد تسليم الاجماع منع كونها استثناء لعدم اشتمالها على شيء من ادواته
شرطا لان الظاهر المتعلق لا يجب ان لا يراد بها ذلك ولذا تذكر في المجازات المتعلق بها وانما يذكر لبيان

الاعتقاد والتوكيل او من جهة امتثال الامر ومنها انه لو كان الاستثناء مع كل جملة عد مستهجنا
ولا ان المذكور بعدها يعود الى الجميع لما استهجن لتعيينه طريقا وجوابه منع اليقين وامكان التعبير بالاخصر
بان يقول بعد جميع الجمل الا كذا الى الجميع ومنع الاستهجان الا فيما كانت قرينة على الاتصال وقلة قرينة
الدليل هكذا الفرق فاذا اراد الاستثناء من جملة متعددة اقتصر على استثناء واحد والا يستلزم
هذا الفعل الحقيقة فليس عرفا حقيقة لاصالة عدم الاشتراك وجوابه بالمعارضة بما اذا اراد الاستثناء
من الاخيرة فقط ثم الحمل بمنع اصالة الحقيقة في الصورتين لتعدد المستعمل فيه ومنها ان القرينة
صلاحية الرجوع الى الكل واحدة والحكم باولوية البعض تحكم وجوابه منع عدم اولوية الاخير فلو وجود
المرجح فيها وهما الاقربية مع ان كون الحكم باولوية المعنى تحكما لا يوجب الرجوع الى الجميع لامكان الترجيح
ومنها انه لو قال على خمسة وخمسة الا ستة لكان للجميع اتفاقا فكذا في عشرة لاصالة الحقيقة و
عدم الاشتراك وجوابه مضافا الى الفارق وانه عدم امكان العود الى الاخيرة الى الجميع من حيث
هو مجموع فيخرج المدعى وحجة الثاني ايضا رجوع الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لانه يوجب
التجوز في لفظ العام ولان الظاهر من المتكلم بالعام ارادة عمومه والاستثناء مخالف للاصل بمعنى الظاهر
او لانه انكار بعد الاقرار والقاعدة فيه عدم رسما صرفا الاستثناء مخالف للاصل بمعنى هذه القاعدة
فيجب فيه الاكتفاء بالمتيقن وهو العود الى الاخيرة واجيب عنه اولا بالفقوة المرجحة والصفة وثانيا بتعارض
المقتضي للرجوع عن خلاف الاصل وهو وضع الاستثناء لكل من الامرين كما مر في وعدم المرجح فهي اما ترجيح
الايجاب الى الكل او التوقف فالثاني يمنع كون الاستثناء مخالفا للاصل قوله موجب للتجوز في لفظ العام قلنا
ثم لانه مبني على ان العام المخصص مجاز وهو خلاف التحقيق قوله لكان الظاهر من المتكلم ارادة العموم قلنا مجرد
وان اخرج بعض افراده ثانيا على ان كون الاستثناء مخالفا للاصل بجميع المعنيين يرجع الى ان الاصل حمل
الكلام على الحقيقة والمسلم منه انما هو بعد فراغ المتكلم للاتفاق على ان له ما دام شاء ان يلحق به ما شاء
من اللواحق ومقتضاه وجوب التوقف عن الحكم بالمراد الى الفراغ ولو كان مجرد صدور اللفظ موجبا للحمل
على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فراغ وقته منافيا له وجب رده فالى يقع الفراغ لم يتحقق الحكم
بارادة الحقيقة وربما منع كون الاستثناء مخالفا للاصل مطلقا وانما هو اذا لم يكن الحكم المستثنى منه مطلقا
لما قد يرد على الاول منع العود الى الجميع في مادة النقض وعلى الثاني منع وضع الاستثناء للامرين كما
مع ان المرجح للاخيرة وهما الاقربية والمطابقة موجود قبل الثالث فاولى فلنا بعد كون العام المخصص
ولكن لا يخرج الاستثناء عن مخالفة الاصل لاجل ذلك لانه يخرج المستثنى عن الارادة ولا شك ان الاصل
عدمه والاصل تعلق الاستثناء بشيء وتأثيره فيه مخالف للاصل واما منع اصالة الحقيقة الا بعد تمام الكلام
وعدم لحوق ما يخالفها فغير مفيد له لان مراده ان كان انما الحكم بالاصل بعد الفراغ وعدم انضمام ما يقطع
بكونه قرينة فيما نحن فيه ايضا كذلك وان كان مراده ان الحكم به بعد الفراغ وعدم انضمام شيء يحتمل كونه قرينة
فهو باطل قطعا مخالف للاجماع مع ان تجويز الحاق اللواحق لا يخرج الحقيقة عن الاصالة والظهور ولو كان

ذلك مخرجا الى الاخير بعد الفراغ ايضا لاحتمال المخصص المتصل والفرق في ذلك بين اصالة الحقيقة وعدمها
ارادتها فيما مر فيه تسليم الاول دون الثاني لما ذكر باطلة لان كلا منهما يستلزم الاخر واما قوله ولو كان بين
اللفظ فيه انه لو صح لزم ان المخصصات المنفصلة والحال ان المراد باصالة الحقيقة ليس مذهب الجمهور بل اراد تعالى الا
انها الظ ومتفق الشاعرة ما المرجوع دليل على خلافه وعلى الرابع انه لو صح لما امكن ان يقال المجاز خير من الاشتراك
لان الحقيقة قد يوجب ثبوت الحكم المخالف لمدعاه لان بعد ورود المستثنى منه يبطل اصالة عموم الحكم واصالة
بقائه على عمومه اصلا طارئ على الاصل الاول فيبطله فالاولى الجواب عن الدليل بانه لا يثبت كون الاستثناء حقيقة
في العود الى الاخير كما هو مدعاه بل يعين المراد بواسطة الاصل وهو يجتمع ايضا مع كل من الاشتراك والوضع الجزئي
والجعل الموضوع له وقوله بدليل الا ان يكون غرضه اثبات الاستعمال بذلك وتعيين الوضع في كون الاصل في الاول
الحقيقة ولكن في جريان القرينة هنا لثبوت الاستعمال بذلك نظر والثاني انه لو رجع في انه الحقيقة الى المجمع ولذا
لا يسقط الجملة المتوسطة وجوابه انه الدليل من الخارج لا لاصالة الحقيقة والاستعمال اعم منها والثالث ان الاخير
حاصلة بين ما قبلها وبين الاستثناء فيكون مانعة عن تعلقه به كالسكوت وجوابه انه مصادرة على المطلوب
بدليل الطويل فالمماثلة ممنوعة وان اريد الاعم فالحكم في الاصل ايضا والرابع ان حكم الاول يتعين وبعضه مشكوك فيه
فيستحب وجوابه بعلم مما مر في الاول وقد يجاب ايضا بالنقض بالاخيرة لان رفع حكمها ايضا مشكوك في جواز رجوع
الاستثناء الى ما قبلها بدليل ويمنع نقض حكم الاول لاحتمال عود الاستثناء اليها ايضا وعلى الاول المراد ان
اريد الدليل الثابت وجوده فيخرج عن محل النزاع وان اريد المحتمل فالاصل عدمه وعلى الثاني ان الاصل
في كل لفظ وقع متعلقا للفظ دال على حكم تعلق الحكم به وهو يجتمع مع قوله بالمرجوع دليل على خلافه والخامس
انه لو قال على عشرة الا ثلاثة كان الاثلثة للاخيرة فكذا في غيره دفعا للاشتراك واجيب تارة
بان الكلام في المتعدد المعطوف بعضها على بعض واخرى بان الاتفاق على العود الى الاخيرة هنا فارق و
ثالثة بان القرينة هنا قائمة وهي تعدد العود الى الجميع لانه يوجب كون الاستثناء الاخير مثبتا ونفيا معا
بل كون لغوا اذ لو رجع الى الاستثناء الاول الى المستثنى منه ايضا يخرج من المستثنى منه مثل ما ادخل
فيه وكما يخفى ان الاخيرين انما يردان لو اريد اثبات الظ بالقياس واما لو كان المنظور اصالة الحقيقة ودفع
الاشتراك فلا يردان نعم يرد ح مع اصالة الحقيقة لتعدد المستعمل فيه كما مر والسادس انه لو رجع الى الجميع
فاما ان يعتبر مع كل منها استثناء او لا فعلى الاول يلزم الاضمار المخالف للاصل وعلى الثاني اجتماع العوامل
على معمول واحد في اعراب واحد وهو غير جائز لنص سيبويه ولا يستلزم اجتماع المؤثرين المستقلين
على اثر واحد واجيب باختيار الثاني ومنع الاول انما يلزم لو كان العامل في المستثنى هو العامل في
المستثنى منه وهو ممنوع بل العامل فيه كما صرح به المبرد والزجاج هو الا لقيام معنى الاستثناء بها ومنع
بطلانه ثانيا لا الاخبار هم عن واحد بضدين مثل طلق حامض حيث انه لا يجوز خلوهما عن التضاد
لا كونه في كل منهما ولا في احدهما بخصوصه اذ الاول خلاف الاجماع والثاني يستلزم كون كل
واحد محكوما به على المبتدأ فيلزم اجتماع الضدين والثالث انتفاء الخبرية عن الخالي عن التعيين

لاحتمال ان يكون كالكلمة الواحدة او يكون ما من صفة لحلو لا خبرا بعد خبر بل لعدم دليل على بطلانه
ومنع سيبويه معارض بمجيء الكسائي والفراء بل نقله في الصفة كما في قاموس وذهب عروض
الظريفان مع انه يمكن ان يكون من اجتهاداته واما اجتماع المؤثرين على اثر واحد فلا محذور فيها
لان العلل الاعرابية امارات وعلامات وقد يورد على الدليل ايضا النقض بالاستثناء عن الجمع
جائز بدليل وفيه نظر بناء على ما مر الدليل هكذا لو رجع الى الجميع لزم اما الاضمار او الحكم بكون كل من
الجمل جاملا لذا المستثنى وكلاهما خلاف الاصل اندفع عنه بعض ما ذكر الا انه لا يثبت الا تعيين
المراد كما سبق وفي دليل الثالث والرابع والخامس صيرورة الجمل بالتعلق وعدم تخلل الكلام الطويل
والاتصال كالواحدة وبقاء بلاغتها كالاجابة من الاستثناء واجيب بانه ان كانت هذه الامور من
القرائن فيخرج عن البحث والا فالمانع وارد والحق ان بعضها منها دون بعض فيخرج مع الاول عن النزاع
ويرد المنع مع الثاني ودليل السادس ان ادوات الاستثناء موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخبار
اما فيما كان من الحروف والافعال فظاهر واما فيما كان من الاسماء كغير وسوى فلانا
عندكم هما للاستثناء بمعنى الا والموضوع له فيها خاص فكذا فيها بل يجري فيها دليل خصوص الموضوع له
فيها ايضا فهو صالح لكل من الامرين ولا دليل على التعيين لان البحث عند الاطلاق وجوابه انه لا شك
في عموم الوضع وخصوص الموضوع له في ادوات الاستثناء وان المستعمل فيه فيها ليس الا خصوصيات الاخبار
ولكن الكلام في تعيين تلك الخصوصيات بانه انه قد عرفت ان الوضع للمعاني الجزئية لا يمكن الا بتصورها فهي اما
متصورة تفصيلا كما في الاعلام او اجمالا كما في الحروف ولكن في الثاني لعدم امكان تصورها تفصيلا لا بد
من تصور معنى عام وجعله آلة لملاحظة الجزئيات فالموضوع له الخاص يكون تلك الجزئيات المندرجة تحت ذلك
المعنى العام فالمعنى في تعيين المعاني الجزئية تخصيص العام المشتمل عليها او تعميم الحكم بكون جزئياته معانيا للفظ
ولم يثبت مما تقدم وذكر القوم لا كون الوضع في ادوات الاستثناء عاما والموضوع له خاصا وهو لا يكون
في اثبات الحد لان هذا الموضوع له الخاص كما يمكن ان يكون هو افراد الاخراج مطلقا سواء كان من المتعدد
او الواحد وبعبارة اخرى من الاخيرة او الجميع يمكن ان يكون افراد الاخراج من الواحد والحاصل ان عموم
الوضع كما يمكن ان يكون مطلق الاخراج يمكن ان يكون مطلق الاخراج عن الواحد ولا دليل على تعيين احدهما
فالجزئيات جائز وقد يتم امكان تعيين الوضع للاخراج عن الواحد بل قيل بتعيين الوضع للاخراج
عن المستثنى منه الواحد ولا اجلاء لمحض الاستثناء بالاخيرة لا من حيث انه خصوصية الاخيرة بل لاجمالها
من افراد الاستثناء عن الواحد والمعرب والاجماع بعضها فلا يستثنى عن غيرها لكونه خلاف الوضع واستدل
عليه بتبادر الوحدة اي تبادر استثناء واحد وعدم تبادر اخر لجملات المتعاطفة وبان امر الغاية في
وضع الثابت من الواضع ليس الا الوضع الاجمالي الوحدة نظرها حرف الشرط وهذا ايضا غير موافق للتحقيق لانه
ان اريد تبادر الاستثناء حال وحدة المستثنى منه فهو غير مفيد وان اريد مطلقا فهو ممنوع وكذا حال ما ثبت
من الواضع من الوحدة ايضا واما استلزام ذلك لوضع جديد للصيغة التركيبية حال التعدد وهو خلاف

الاصل فيصير دفعه وقد يتوهم امكان تعيين الوضع للاخراج عن الواحد بوجه اخر بان يقال انه لا شك
في انه موضوع لافراد الاخراج عن الواحد لا يعقل ان الوضع مخصوص بها بل يعقل انا نعلم قطعا ان كل فرد من افراد الاخراج
عن الواحد هو الموضوع له وذلك لا يمكن ان كان موضوعا لجزئيات مطلق الاخراج فيها الاخراج عن الواحد وان كان موضوعا
لجزئيات الاخراج عن الواحد فموضوع لها ايضا فالوضع لجزئيات الاخراج عن الواحد معلوم وهو غير مفيد بحسب الاصل ثم
لما كان الاخراج عن الواحد صادقا على الاخراج عن الجملة الاولى والثانية والثالثة فالاولى احتمال الاخراج
عن واحد من الكل الا ان قرب الاخير والاجماع على الاخراج منها اوجب الحكم به وبقي الباقي بالاصل والاولى ما
يتوهم من ان الوضع لافراد الاخراج المطلق مطلق ولا تقييد فيه والتقييد بالوضع لافراد الاخراج المقيد بكونه
عن الواحد غير معلوم والاصل نفيه كما لا نقول ان الوضع لافراد الاخراج عن الواحد كليا لانها افراد له بل
لا جل انها افراد لما وضع لمطلق الاخراج فان الواقع لا يخرج عن احدهما على ان الوضع لافراد الاخراج المطلق
ايضا غير معلوم فان الوضع لافراد مطلق الاخراج ولافراد الاخراج عن الواحد في مرتبة واحدة من الاصل فان قلت
نحن نعلم الوضع لافراد الاخراج عن الواحد ولكنه يكون تارة اعم من ان يكون معه غيره ايضا واخرى بشرط ان
لا يكون معه غيره والثاني جزئيات الاول لا يثبت الاخراج عن الغير ايضا قلنا هذا لا يفيد اثبات الثاني اعني
الوضع في الموضوع له بل يفيد ثبوت الاول الوضع في حال الوحدة لا يثبتها مع ان الاخراج عن الواحد في حال الوحدة
ايضا من جزئيات مطلق الاخراج وهذا التوهم ايضا فاسد لانا ان فرض الوضع لجزئيات الاخراج عن الواحد فهو
هذا الاحتمال الاخر وهو الوضع لجزئيات مطلق الاخراج وكيفما كان يتحقق الوضع لجزئيات الاخراج
عن الواحد قلنا هذا احتمال اخر وهو الوضع لجزئيات الاخراج عن كل ما يصلح ان يكون مستثنى منه عند تعدده ليكون
جزئيات الاخراج عن الواحد اجزاء دون الجزئيات فان قيل هذا موقوف على الوضع الجديد للهيئة التركيبية
تعدد ما يصلح للاصل عدمه قلنا الاصل عدم الوضع الواضح ايضا وانما السلم هو الوضع لاجزاء ومعنى المستثنى
منه والتوضيح ان ما يصلح لكونه مستثنى منه مع استثناء قد يكون واحدا وقد يكون متعددا والاثنان الاستثناء في
الاول للاخراج عن الواحد واما في الثاني فهل للتداخل والحاصل انه لا شك في ثبوت الوضع للاستثناء ولا في انه
موضوع لجزئيات الاخراج عن الواحد في الجملة اما باعتبار كونه جزئيات لمطلق الاخراج وهذا عند تعدد المستثنى
منه اي ما يصلح له وانما الشك عن تعدده فلا يصح ح لجزئيات الاخراج عن المتعدد ام لا والشافعي ره يقول بالثاني
بالوضع الخ ولا يمكن في ذلك واثبات الاول فيه والاصل لانه لا نسلم الوضع لمطلق الاخراج او الاخراج عن الواحد
فالموضوع له للاستثناء في هذا التركيب مشكوك فيه ونسبة الى افراد الاخراج عن واحد فكيف يجوز احدهما بالاصل
فان قيل الاصل عدم وضع جديد لهذا التركيب قلنا الاصل عدم وضعه لجزئيات الاخراج عن الواحد ايضا وثبوته حين تعدد
المستثنى منه لا يفيد عند تعدده فان قيل لو كان موضوعا للاخراج عن المتعدد يثبت الوضع للاخراج عن الواحد ايضا فيثبت
بالتقاء ان قلت بعد العلم بالوضع للاخراج عن الواحد في الجملة والوضع الذي لهذا التركيب بالاصل انعدام الوضع عن هذا
التركيب وعدمه قلنا الاصل لهذا الاصل اذ وضع التركيب معلوم وهو كما يحتمل ان يكون للاخراج عن الواحد يمكن ان يكون
للاخراج عن المتعدد ونسبة الاصل الى ما على السواء ولا مرجح مع امكان ان يكون الموضوع له مطلقا الاخراج عن كل ما

يصلح ان يكون مستثنى منه واحدا كان او متعددا فلا لزوم تعدد الوضع اصلا وبالجملة ان اثبات عموم الوضع وخصوص
الموضوع له لا يفيد في اثبات الوضع لشيء من الواحد او الاعم ولا دليل على تعيين احدهما ايضا ثم لو كان يثبت الاستعمال
لاحد الامرين خاصة بدون القرينة المتصلة عند التعدد كان يمكن اثبات الحقيقة فيه بالاصل فان قلت استعماله في الاخراج
عن الكل في قوله تعالى واثبات حنانهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب
ولا هم ينظرون الا الذين تابوا فلا يمكن الاستعمال في حقيقة الاصل قلنا الاستعمال في الكل بحسب ما يعلم بالاحتمال الاول
واصالة عدم معارضة لاصالة عدم تعلق الكل بالاستثناء فان قلت قد يستعمل في الاخراج عن الاخير خاصة قلت
لم اعثر عليه بدون القرينة المتصلة ومعها غير مفيد الاعند من يقول باصالة الحقيقة معها ايضا فان قلنا ذا العمل
الاول فالاصل عدم تخصيص غير الاخير فيثبت الاستعمال فيها خاصة قلت الاصل عدم الاستعمال في
تخصيص الاخير ح ايضا ونسبة الاصل الى الاستعمال في السواء ثم نفي تخصيصها قطعا لانه لو استعمل في تخصيص
الكل يكون الاخير مخصوصا ايضا واما المعارضة بانه قد يكون الاصل تخصيص الجميع كما اذا قلت اضرب الكل
الا بعض من الا العلماء فالعلماء جمع عام فتخصيصه بالبعض خلاف الاصل قلنا لا يمكن ان يكون العلماء
في المثال عاما لان اللفظ الواقع بعد الاستثناء مفيد المستثنى منه لا سيما اخراج ما ليس بداخل بل الاولى
اما عموم المضاف اليه او للعهد بل قد يوجب الارجاع الى الكل خلاف الاصل من جهة اخرى ايضا في المستثنى
اذا لم يكن من جهة عموم كما اذا كان نكرة نحو اكرم العلماء والشعراء الا واحدا او احتاج الى تقدير
الخبر في مثل الاتقياء بخصوص الاخير وقد يصح لاثبات الاستعمال في الاخير بقوله سبحانه ان الله مبتليكم
بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة وهذا قول صدر عن قائل معصوم لان
الاخراج فيه عن الاول دون الاخير ولا يمكن مقابلتها اذ من اغترف ليس ممن لم يطعمه ولا يمكن التعلق
بالجملتين لذلك ايضا ولا يجابه بكون المستثنى منفيا ومنفيا معا ثم بما ذكر ظهر ضعف السابع ايضا فان قال قوله
لا شامة الا اثبات عموم الوضع وخصوص الموضوع له لانه يخص الاسماء من ادوات الاستثناء وبعد ما عرفت الحال
فيه وان اسمائها ايضا يخص الحروف يعلم عدم تمامية وامامة اورد على صاحب المعالم حيث جعل اقسام الوضع
والموضوع له وجعل ادوات الاستثناء من القسم الذي وضعه عام والموضوع له خاص من انه لا حاجة الى
هذا التكلف بل ذلك يفيد لانه على افراد الاخراج بالاشتراك اثبات عموم الوضع وهو معلوم قطعا فيه
انه ليس في مورد نفي الاشتراك فقط بل يريد اثبات مذهبه الذي هو خصوص الوضع له واجيب السيد بوجه
اربعة ولكن لم يعلم الوجه انه لم يذكر تلك الوجوه لاثبات الاشتراك بل لاحتمال الامرين حيث قال في مورد المستثنى
بعد نقل قولي الشافعي والحنفي والذي انا اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى كل واحد
منها لو انفرد عنها فالواجب رجوعه الى جميع الجمل ويتعين رجوعه الى ما يليه ولا يقطع عن ذلك الا بدليل
منفصل او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك الشيء بوجه الا باللفظ ثم اخذ في الاستدلال
واستدل اولا بالاشتراك الاصالة الحقيقة في الاستعمال وثانيا بحسن الاستفهام وثالثا بانه لا بد في
الاستثناء المتعقب لجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما او الى واحدة منهما وقد نظر ثانيا في كل شيء فيه

من قطع على رجوعه اليهما فلم يجد فيه دلالة على موجب ما ادعاه ونظر ايضا فيما يتلى به من قطع
على عوده الى الاقرب من غير تجاوز ولم يجد فيهما ما يوجب القطع فوجب مع عدم القطع على كل واحد
من الامرين ان نقف فيهما وراجعا بان القائل اذا قال اضرب عليا والكوفيين اخرجهم ذكرت
قائما الوصيا حالين فيمكن كذا احتمالا يعتبر بذكره من الحال والظرف ان يكون العامل فيه جميع الافعال
كما يحتمل ان يكون ما هو اقرب اليه وليس لسامع ان يقطع على ان العامل الكل او البعض الا بدليل فكذلك في
الاستثناء والجامع كون الجميع فصلة وظهر مما ذكرنا ان ترجيح ليس اشارة الاشتراك بجميع الادلة بل مطلقا اشارة
عدم القطع في مرجع الاستثناء نعم احد ادلة الاشتراك المستدل عليه باصالة الحقيقة ومن هذا ظهر
فساد ما ارتكبه صاحب المعالم حيث اجاب عن الاخيرين بانهما لا يدلان على الاشتراك فالصواب الجواب
عن الاول بمنع الاصالة وعن الثواني بعدم رسانا فانها للمجاز وتسليمها للجعل بالموضوع له فائدتان
الاولى اعلم بعد تذكر الاقوال التفصيلية راجعة الى البسيطة ان البسيطة حقيقة المقول بعموم الوضع
والاشتراك والوقف والاختصاص بالاخيرة والعموم الى الجميع وبغير الاخير منها معرفة اشتراك وهو تخصيص
الاخيرة وجهتا افتراق احدهما تخصيص عينه الاخيرة وعدمه والاخيرة مدلولة تخصيص الاخيرة فانه على
الاخير هو كونه جزء تخصيص الجميع والاولين وعلى مثلوه كونه تمام ما وضع له وعلى الاولين كونه احد فردي
الموضوع له الداخلة في الاخير وعلى الثالث كونه احد المذكورات اي مع الخلو عن احد الثلثة للاثنين الاولين
مع الرابع جهتا اشتراك هما تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وجهتا افتراقهما ما اخذ تخصيصا وعدم
تخصيصه وللاولين مع الثالث جهات اشتراك هي الاثنان المذكوران وما اخذ جزء غير الاخيرة وجهتا افتراق
هو ما اخذ تخصيصا وكذا الاولين مع الثاني وهذه هي جهات اشتراكها وافتراقها بالنسبة الى الحكم وما اخذ وظهر
منه ان الثلثة الاولى مشتركة مع الرابع في تمام الحكم وان افترقا من حيث المأخذ وهذه الاقوال جهة اشتراك و
افتراق من حيث المرجع له الحقيقي ايضا فانه على الاخير هو الجميع وعلى مثلوه الاخير وعلى مثلوه غير مثلوه وعلى
مثلوه الامران بوضعين وعلى مثلوه هما بوضع واحد ولكن على الاخيرين لا يتفاوت حال الموضوع له بل الفرق
ثم يتبع هذه الجهة جهات اخرى كجهة الاستعمال حقيقة ومجازا والاحتياج الى القرينة الصارفة او المعينة
والى مجرد ما ذكرنا اشارة العضدي بقوله وهذان اي الاشتراك والوقف موافقان للخصوصية في الحكم وان خالفا
في المأخذ وكذا صاحب المعالم حيث قال وهذان اي الوقف والاشتراك موافقان للثاني اي قول الحنفي في
الحكم ثم ثمرة الخلاف يظهر في استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك القول اي عند
اولئك هذه حقيقة عند اولئك ثم بما ذكرنا ظهر بانه كلام بعضهم رد على المعالم على ما نقل بعض المحشين من
انه ان اراد تمام الحكم فموافقة القولين للثاني هل تامل اذ على الثاني حكم يقتضي العموم في غير الاخيرة
بمقتضى ظاهر اللفظ السالم عما يوجب الشك فيه واما على الوقف والاشتراك فالعمل بالعموم في غيره
مشكل اذ بعد ملاحظة الاستثناء يصير العموم والخصوص فيها على الوقف وان اراد مجرد الرجوع الى
الاخيرة لا تمام الحكم فلا وجه لتخصيص الموافقة بقوله الحنفية بل كان الاصوب الحكم بالموافقة بين الاقوال

جميعا

جميعا ووجه الفساد انه لا شك في موافقة الوقف والاشتراك لقول الحنفي في تمام الحكم اذ لا يقول
اصحابهما في غير الاخيرة الا بالعموم لان لصيغة خاصة مرد الترجيح لا لمعنى وقد تحقق ولا الترجيح
معارضا او مجرد احتمال المعارض غير كاف والا لجاز ذلك على تقدير عدم الاستثناء ايضا والمفروض
ان اصحاب المذهبين بحث الذي يعين الوقف لا يدري لانه لم ينظر في المسئلة بل نظر في انه قلم يوجد نظره الا الى
الوقف وظهر مما ذكر ايضا صحة ما قيل اخذا مما تقدم بعد فصل بعض قول العضدي والمعالم من انه ليس مراد هم
بعض الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول الشافعي ايضا موافق له في ذلك ولا ان غير الاخيرة باق على العموم
على الوقف والاشتراك محمول على ظاهره ليتحد في تمام الحكم مع الحنفي بل مرادهم بيان موافقة القولين لقول
ابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص اعم من القول بالعموم وعدم تخصيص
الغير عند الحنفي يحمله على العموم وعلى القولين بالوقف في التخصيص وعدمه فيظهر الثمرة بين الحنفي وبينهما في الاستعمال
وفيه ان نفي الاخيرة غير معلوم الحال عندهما ومطلوب العموم عند الحنفي ووجه الخلافة انه من اين ظهر له انه
ليس المراد على الوقف والاشتراك ان غير الاخيرة باق على العموم واي تنافي بينهما وبين بقائه على عمومه فان الوقف
ليس شيء وعدمه عموم له في مرجع الاستثناء وكون مرجع العلم بالعموم الى غير الاخيرة وذلك لا ينافي عموم
فان العموم قد يكون لاجل العلم بعدم التخصيص وقد يكون لاجل عدم العلم بالتخصيص بالاعتبار الاخيرة الاخذ الذي لا يحصل
العلم بعدمه غالبا الا بالاصل وهو جاريها ايضا ثم ذكر لتاييد ما قاله ان مقتضى قول الاقوال ان الخلاف في الهيئة
التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل فمقتضى اشتراكها بين الرجوع الى الاخيرة والى الجميع انها حقيقة في كل منهما فيصح
رجوعه الى الجميع ان العموم لم يثبت بها الا في واحد منها ومقتضى الرجوع الى الاخيرة بقائه بحاله في غيرها والمفروض
ان على الوقف والاشتراك الامر مردد بين ان المراد من اللفظ هل هو العمومات المخصصة او العمومات الغير المخصصة
والشك في ان المراد هل هو العام المخصص او العام الغير المخصص غير الشك في ان العام هل خص امر لا حتى
يجري فيه اصالة عدم التخصيص ولعل ذلك من قبيل العام الذي لم يظهر له مخصص حتى يحتمل ان له صيغة خاصة
طريق بالمعارض فيكون العام مخصصا او غير مخصص حتى مدلول اللفظ فيما نحن فيه والشك في ان المراد اي المدلولين
لا انه امر خارج عنهما يمكن نفيه باصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص اقول فيه اما اولا فان قوله الخلاف
في الهيئة التركيبية ان اراد ان الخلاف في معنى تركيب الجمل المتعاطفة مع الاستثناء المتعقب للجمل بمعنى انه ليس
معنى مفرداتها ملحوظا اصلا ولم يعتبر فيها المعاني الوضعية لها اولا واختلفوا في ان معنى هذا التركيب مع مفرداتها
باجمعها امر كما قيل في معنى لفظ مفرد هو ظاهر البطلان كيف ولو كان كذلك فيمكن بعض لكونها عمومات مخصصة
بل يكون مخصصات من غير تعارض للمعنى الحاصل بعد التخصيص بالوضع الجديد ويلزمه انه لو شك في مقدار تخصيص
الاخيرة لم يبق فيها ما الفقه المتيقن لانه انما يكون اذا كان اللفظ معنى اولا وشك في القدر الخارج وان اراد ان الخلاف
في المراد من معاني تركيب الجمل الحاصل باعتبار الخلاف في وضع الاستثناء حتى ان الخلاف في وضع الاستثناء وفي
اصل معاني الجمل وان اوجب الخلاف في الاستثناء الخلاف في المراد من الجمل هو كذلك ولكنه غير مفيد واما ثانيا فان
قوله المراد من اللفظ اي الهيئة التركيبية هل هو العمومات المخصصة او غير المخصصة ان اراد التردد بينه انه هل هو

الفاظ كانت عامة ثم خصصت في هذا التركيب او لم يكن عاما قبله اصلا فهذا ظاهر الفساد للعلم بعمومها
اولا وان اراد التردد في انها هل هي مخصصة في هذا التركيب ام لا مع العلم بعمومها اولا كما يدل عليه قوله
او العموم بالخصوصية فهو صريح في ان التردد في التخصيص وعدمه وهل هذا الا الشك في ان هذا العام
هل هو مخصص ام لا واما ثالثا فان قوله والشك في ان المراد من اللفظ هل هو العام المخصص او العام الغير
المخصص عين الشك في ان العام هل خص ام لا فيه ان اللفظ اذا شك فيه ان المراد منه العموم ام لا اما يشك
في انه عام مخصص او عام غير مخصص او في انه هل هو عام مخصص او ليس بعام اصلا فهو مبني على الاول يكون معلوما
اولا لا اندراج في التردد وشك في مجرد التخصيص وعلى الثاني يشك في عمومه اولا وعدمه ولا شك ان الخروج
من الاول دون الثاني كما صرح به بقوله هل هو العام المخصص او العام الغير المخصص فالعموم على التقديرين مسلم
الثالث في التخصيص فالقرينة تعريفه مبدأ واما ان ابعاضا فان ما ذكره انما يكون له وجه على احد احتمالي قول القائل في العام
المخصص كما يأتي ويرد عليه دلالة الاستثناء من عدد كونه حقيقة او مجازا بل المجموع حقيقة في الباقي واما هذا
القائل فهو صريح بكونه مجازا فالتشكيك في تخصيص غير الاخير وعدمه هو الشك في ان المراد منه الحقيقة ام المجاز
وهل يتصور غير ذلك وعلى هذا فيكون مبنى كلامه على فرض ما ذكره ان الشك في ان المراد من اللفظ هل هو المعنى الحقيقي
او غير المجازي عين الشك في انه هل اريد منه المعنى ام لا وهذا مما لا يخفى **الثانية** اعلم ان ما ذكرنا انما هو حكم
مرجع الاستثناء حقيقة واما رجوعه الى الاخير مجازا على القول بوضعه للكل او المشترك او الظاهر في بعضه مع عدم الحاجة
استنادا الى ان العلاقة يكون هي الكلية والجزئية وشرطها مفقودة ولا يخفى ان علاقة المشابهة موجودة ولا يشترط
شرط مفقود **منها** قد اشير الى ان من المخصصات المتصلة الشرط وهو على قسمين اصولي ولغوي و
الاول اما عقلي او شرعي او عادي وكلامهما وابن في السنة الاصوليين ولكن مرادهم من الشرط الذي جعلوه من المخصصات
الوضع هو الاول ومن الذي يجعلونه من المخصصات ويعبرون عنه في باب المفاهيم هو الثاني والشرط عند الفقهاء معنى
ثالث وهو ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم ولا شك ان الفقهاء انما ذكروا الشرط اعدادا الى ان يتحقق
وهي قد يكون مركبا للعموم مثل الغرض بعد الاسلام ومنها الصفة وشرطها فيها ان يكون اخص مطلقا او من وجه
واما الاعم والمساوي فليس من المخصصات ومنها بدل البعض عند اكثر الناس العلماء منهم ومنها الحال والغاية
عند اكثر الناس صالحين او صلاحا ومنها الظرفان عند اكثر الناس ابدا يوم الجمعة او متى يا الفقيه في المسجد
كثيرا ما يغلطون في التخصيص بهما والصفة فرجع ما ذكر في الاستثناء جار في هذه الامور كما مر في الاشارة اليه
من المخصصات المنفصلة العقل بخلاف الكل كل شيء وبه يخرج الجماد عن الخطابات ومنها الحس نحو اوتيت من
كل شيء ومنها العرف والعادة وهي على ثلثة اقسام احدها ان يستند حكم الى عام لو صرف العادة باستناده
تعلقه الى بعض افراده وثانيها ان يستند حكم الى عام لو يجري العادة بتحقق بعض افراده وثالثها ان يستند حكم الى لفظ
عام ولكن كان اللفظ بحيث غلب استعماله في بعض افراده والتحقيق ان الثالث ليس من باب التخصيص بالعادة بل
اللفظ حينئذ يكون مخصصا هو من باب انصراف العام الى افراده ومن باب التخصيص بالعادة التخصيص بشاهد الحال كما اذا
اذن المالك في السلام في عقاره المنصوبة لكل احد فالغاصب لا يدخل بشهادة الحال سيما اذا احتمل منه غلبة

المتقاربة ومنها البيع وهو يكون في الايمان والنذور وبعض الاقارير والايقاعات ومنها الاجماع ومنها
الكلام المتصل وسيأتي بعض الاحكام المتعلقة به ومنها فعل المعصوم كان يقول الاستقبال تعد الفعل
حرام على كل احد ثم يفعل ذلك ومنها تفريع مثال واضح **منها** قد يحكم الشارع بحكم في
واقعة وهي قد يكون سؤالا وقد يكون غيره وعلى كونها سؤالا اما يكون الجواب مستقلا او مستقلا فعلى الاول
يتبع الجواب السؤال في العموم والخصوص وفاقا واما قول الشافعي بالعموم مع خصوص السؤال فليس باعتبار
بعموم اللفظ بل سلك فيه مسلك القياس وتنقيح المناط وعلى الثاني فان كان الجواب اخص من السؤال يقتصر فيه
على خصوصه ولا يعم لعدم المقتضي الا بدليل من الخارج وان كان مساويا له فيقتصر وهذا وان كان اعم في غير
محل السؤال يجري فيه على عمومه لعدم ما يقتضي التخصيص وان كان عموم في محل السؤال فهل الحكم كما لو
لم يكن الواقعة سؤالا وكان الحكم عاما واما اذا كان خاصا صح الجواب مما لا كلام فيه حينئذ ثم السؤال
فيما العموم لوجود المقتضي وفقد المانع وكونه جوابا عن خاص او وارد في مورد كذا غير ناهض للمنع والتمسك
العلماء بعموم آية السرقة والنبي المدان والظهار ولقول الصادق ع رواية عمر بن يزيد قال قلت له ارأيت الذين يصلون
ما امرت ان يصلوا به قال نزلت في رجل اصاب وقد يكون في قرابتك ثم قال لا تكون من تقول الشيخ انه
شيء واحد خلافا للشافعي والمرتضى وابي ثور فذهبوا الى التخصيص لاولوية منعها ظ وفاقا للعميد والمتوقف
منها اختلفوا فيما اذا تعقب العام ضمير راجع الى بعض ما يتناوله ذلك العام هل يوجب تخصيصه
ام لا ثم ان جماعة من الاصوليين لم يخصص العنوان بالضمير بل جعلوه اعم منه ومما لم تعلق لفظ بعض افراده
كالمخصصات المتصلة اذا تعلقت ببعض الافراد ومنهم من خصه بالضمير الواقع في الثاني واما الاكثرون
فخصوه بالضمير وهم بين مصرح بانه سواء كان الضمير في المخصصات المتصلة او غيرها وبين مطلق وهو اكثرهم
والظاهر ان الكلام هنا فيما تعقب العام وتعلق ببعض افراده سواء كان ضميرا او غيره مما ذكر الا ان الاكثر
لما ادلوا حكم غير الضمير بما حملوا عليه من مطاوي ما ذكروه في مباحث التخصيص خصوا العنوان بالضمير الراجع
الى البعض ولذلك بين اينه يخصه به وفي ذلك مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى ان قال
وبعولتهن احق بردهن فان الضمير في بردهن للرجعيات فعلى القول بالتخصيص يختص التربص بهن ايضا وعلى
عدمه لا يختص وقوله سبحانه ولا جناح عليكم ان طلقتم النساء الى ان قال الا ان يعفون فان الضمير في يعفون
لا يعطي الا الغير المجبر عليهن والمتقدم مقدمة وهي انه قد عرفت ان وضع الضمير وضع جزئي والموضوع له فيها
كل واحد من خصوصيات الافراد فالتعبير المذكر الغائب مثلا موضوع لخصوصيات افراد المذكر الغائب بشرط ان يدل
عليها مرجع ولكن في وضعها لها احتمالات احدها ان يكون موضوعا للمذكر الغائب الدال عليه مرجع سواء كان
دلالة المرجع عليه حقيقة او مجازية وسواء كان تمام معناه او جزءه اولا وفي ذلك الامر حتى يكون الضمير
حقيقة ان يكون المراد من المذكر الغائب الدال عليه بالمرجع باحد هذه الدلالات ويكون هذا زيادة اذا اريد بالمرجع
على المذكر الغائب وثانيها ان يكون موضوعا للمذكر الغائب الذي يكون مرجعه حقيقة فيه لا لان يراد بالمذكر
الغائب المراد بالمرجع وان كان معنى مجازيا له وعلى هذا فان اريد بالمرجع معناه المجازي في الضمير المعنى

الراجع والمعدل

الحقيقي لذلك المرجع كان الضمير حقيقة وان عكس كان مجازا فلذلك الامر على هذا في كون الضمير حقيقة
او مجازا ان يكون المراد من المعنى الحقيقي لمرجعه والمجازي له وثالثها ان يكون موضوعا للمذكر الغائب
المراد من اللفظ الذي هو المرجع مطابقة سواء كان معنى حقيقيا له امرا فيكون اتصاف الضمير بالحقيقة
والمجاز باعتبار ان يراد ما اريد من مرجعه وعدمه وههنا احتمال رابع ذكره بعضهم وهو ان يكون
موضوعا للمعنى المعهود من المرجع بين المتكلم والمخاطب ولم يقتض المقام لشرط ان يكون المعهود قبل
الضمير اي المعهود قبل ارجاع الضمير اليه فالمعنى الحقيقي لضمير المذكر الغائب المعهود فالمعهود ان كان بارادة
المعنى الحقيقي من المرجع المجازي مع القرينة فلا اشكال في كون الضمير حقيقة واما اذا اريد من المرجع المعنى
المجازي من غير قرينة قبل ارجاع الضمير اليه فلا كان مقتضى الاصل ان يراد من اللفظ حقيقته وظاهره و
يحصل المعهود بالاطلاق فاذا دلت القرينة على ارادة غير من المرجع بعد الضمير فيكشف عن عدم معهودية
المرجع وذلك يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له ثم الظاهر انه لا خلاف في انه يشترط المطابقة بين الضمير
والمرجع ولا يجوز مخالفته له بل يكون مجازا وبذلك يظهر انتفاء الاحتمال الاول وعدم الوضع المطلق ما يدل على
المرجع ولو بالتضمن او الالتزام وكذا لا ينبغي ان يرتاب في انه لا يحصل تحقق المرجع ومجازا في وضع الضمير فانا نعلم
قطعا ان ضمير المذكر الغائب وضع للارجاع الى مرجع يدل على المذكر الغائب واستعماله سواء كان حقيقة او مجازا
فانه لا شك في انه ليس مجازية الضمير في قولك رايت اسدا يرمي وهو قائم ولا في انه اذا قال رايت اسدا يرمي وهو قائم
واريد من الضمير الجهول المفترس يكون مجازا كيف والمتبادر في المقامين ليس الا ما هو مراد المتكلم من المرجع قطعا ولذا
يتبادر في الثاني ان ذلك الرجل الشجاع الجبر وكذا لا يفهم السامع في الاول الا ان ذلك الرامي قائم ولو كان حقيقة
في المعنى الحقيقي للمرجع لزم ان يتبادر المفترس لعدم قرينة على التجوز في الضمير واما يرمي فقرينة للتجوز في الاسد
بهذا ظهر بطلان الثاني ايضا وكذا الرابع ضرورة انا الى انه يوجب الفرق بين قولك رايت اسدا يرمي وهو قائم ورايت
اسدا هو قائم ويرمي يكون الاول حقيقة والثاني مجازا وهو باطل واحد ايضا لو قال رايت اسدا يرمي وهو قائم والعقل
الخالي بقرينة الدال على ان المراد الرجل الشجاع لا شك في ان مراده من الضمير هو مراده من المرجع ويتبادر
ذلك ويظهر منه فتعين الاحتمال الثالث وهو كذلك والتبادر دليل عليه اذا عرفت تلك القرينة فاعلم انه ذهب الشيخ
والرازي العلامة والحاجبي والعضدي والبيضاوي والقاضي عبد الجبار الى ان عود الضمير الى البعض لا يخصص العلامة
في تهذيبه والعبري والعبري الى انه يخصص ونسبه العضدي الى البصري وامام الحرمين وذهب السيد والمحقق والعلامة
في تهذيب وصاحب المعالم والجويني الى الوقف ونسبه العضدي الى البصري والاردبيلي السيد والامام الحرمين وهو الحق لنا
ضعف ما ذكر في غير الصفة فلا بد في الاكتفاء بما يقرب مدلول العام عرفا والتسليم في مراتب
القرب غير ضابط الفقيه لسامة على الاصل فيما ورد فيه على الثاني صحة قولك اكلت كل رمانة جاءتني الشاة
وشربته وان كان فيها الف رمانة وكلمت الشاة مضت عشرة واكرمت العلماء الفقهاء والصرفيين العلماء
وان كان الفقهاء والعلماء الفرد الثاني واحد بل لا بعد الجواز الى الى الحد في كل تخصيص يحصل مع
وجود تلك القرينة والتخصيص كما يقال على عشرة الا تسعة في مقام الاستشهاد على مدعى العشرة وفي باب
الحديث كلكم جائع الا من اطعمته اجمع الاكثرون بقبح اكلت كل رمانة في البستان وفيه الاف و

المقيد

المقيد لها انما يكون فيما لم يكن مع اللفظ ما يصلح ان يكون قرينة للتجوز فيما لا اشكال المتكلم عليه وتحرير المرجع يصلح
للقرينة على التجوز في الضمير كما ان خصوصية الضمير تصلح قرينة لتخصيص المرجع فلا يجوز ان يسالة الحقيقة في شيء منها ان يهدم
اجمع الاولين بان الضمير لا يزيد على اعادة الظاهر بعينه ولو اعاده وارادة الخصوص لم يلزم خصوص الاول فكذا الضمير
وبان العام حقيقة في العموم والضمير في الرجوع الى تمام المرجع وان تكاب التجوز في الضمير وارجاعه الى البعض لا يستلزم
ارتكاب التجوز في المرجع ايضا وبان المرجع ظاهر في العموم وقبل التجوز الضمير يجب ابقائه على ظاهره حتى يجوز التخصيص وبرهم
كون تجوز الضمير الراجع الى البعض مخصصا والجواب عن الاول منع انه لا يزيد عن اعادة اللفظ فانه يشترط المطابقة بين الضمير
والمرجع ولا يشترط ذلك في الظاهر الخارج ان في عود تخصيص الظاهر الغاء ايضا كلا وعن الثاني ان التخصيص
لا يقول ان التجوز في الضمير بمجرد المرجع بل بقول عدم موجبه وعن الثالث مضافا الى عدم جريان اصالة الحقيقة
التي هي سبب الحمل على اللفظ فيما نحن فيه لما مر ان استصحاب بقاء المرجع على عمومه معارض باصالة الحقيقة في الضمير الجمع
المخصص بانه لو لم يخصص العام يلزم المخالفة للمرجع وجوابه انه ايضا مجاز كتخصيص العام وكما مرجح بل كثيرين لا يترجح
على ترجيح التخصيص عند تعارضه مع المجاز **الباب الثالث** في بعض مباحث التخصيص **مسائل**
اختلفوا في منتهى التخصيص الى كم هو فالاكثر ومنهم المحقق وصاحب المعالم الى انه ما يقرب مدلول العام ونسبه العميدي
الى محقق المتاخرين وربما يعبر بما يعبر مدلوله ما اكثر من النصف هذا اذا لم يكن الاستعمال للتعظيم والا
يجوز الى الواحد وقيل الا بدين بقاء كثرة وان لم يعلم قدرها اختار الرازي في المحصول ونسبه الى الاكثر
ونسبه العميدي الى الاول وقال البيضاوي لا بد من بقاء غير محصور واجيب بعض شراح منهاجه الى الثاني
ولا يبعد اتحاد المذاهب الثلثة فيكون المراد من غير المحصور الكثير وما يقرب مدلوله اجمعا ما يقرب من جهة
الكثرة لا من حيث العدد اي يكون كثيرا وليس بما اتحاد الاولين كلام العميدي واتحاد الثانيين كلام
بعض اخر وذهب جماعة منهم الشيخ والسيد وابن زهرة والذي العلامة الى جواز حتى يبقى واحد
وكلام الاولين ظاهر بالاجماع عليه وقيل حتى يبقى ثلثة وقال المعالي حتى يبقى اقل المراتب فعلى الجمع ثلثة
وفي غيره واحد والقاضي حتى يبقى اثنان ولعله لكونه اقل مراتب الجمع عنده ولذا جعل في المنهاج مذهبه
مذهب المعتزلة وابن الحاجب حتى يبقى واحد في التخصيص بالاستثناء والبدل واثنان في متصل غيرهما
او منفصل في محصور قليل وما يقرب المدلول في غير ذلك واختاره بعض تاخري اصحابنا والحق هو الاول
في غير التخصيص بالصفة وفيه حتى يبقى واحد لنا على الاول ما مر من توقيفية اللغات ولم يثبت جواز
التخصيص الى غير ما ذكر في غير الصفة فلا بد في الاكتفاء بما يقرب مدلول العام عرفا والتسليم في مراتب
القرب غير ضابط الفقيه لسامة على الاصل فيما ورد فيه على الثاني صحة قولك اكلت كل رمانة جاءتني الشاة
وشربته وان كان فيها الف رمانة وكلمت الشاة مضت عشرة واكرمت العلماء الفقهاء والصرفيين العلماء
وان كان الفقهاء والعلماء الفرد الثاني واحد بل لا بعد الجواز الى الى الحد في كل تخصيص يحصل مع
وجود تلك القرينة والتخصيص كما يقال على عشرة الا تسعة في مقام الاستشهاد على مدعى العشرة وفي باب
الحديث كلكم جائع الا من اطعمته اجمع الاكثرون بقبح اكلت كل رمانة في البستان وفيه الاف و

ولما يأكل الا واحدة او ثلثة عند اهل اللسان واستنكارهم ذلك وليس هو الا لعدم ورود مثله من الشرع
لعدم وجود اخر صالح للقيد وقيد انه في التخصيص بالصفة ثم كما مر انه يخصص بالتخصيص الى الواحد وما
يقرب منه دون النصف وما قرب منه وان العام المخصص مجاز في الباقي فلا بد فيه من علاقة وليست
الا المشابهة وهي مفقودة فيه عن ما قرب مدلوله وفيه منع كون العلاقة هي المشابهة وهذا الاخير حجة الشافعي
في ورود بقاء الكثرة او غير المحصور مطلقا ان قلنا بعمومها للاول وهذا ايضا يشعر بالاتحاد احتج الجمهور
الى الواحد بوجوه منها عدم المانع اما عقلا فظاهر واما لغة فلاصالة الترخيص وجوابه ان عدم المانع
غير كاف بل لا بد من وجود المقتضي والمقتضي هنا وقفنا للغوي ولم يثبت فان قيل العام المخصص انما يحقق
في الباقي فيتحقق الوضع الحقيقي وهو اشد المقتضيات او مجاز فيتحقق الوضع المجازي قلنا لا نسلم كونه حقيقة
في الباقي لجواز ان موضوع لكل من الباقي باحد الاشياء اكثر بل المراد انه مستعمل في معناه الحقيقي واخرج
بعض الافراد بالمخصص واخراج ما دل عليه لفظ بلفظ اخر ايضا من الاحكام اللفظية المحتاجة الى التوقيف
والاذن وحصول الاذن في جواز اخراج كل مرتبة غير معلوم واما على القول بالمجاز فالشائع ان كلما يجوز تخصيصه
اليه معنى مجازي الا ان كلما يصدق عليه التخصيص فهو مجاز صحيح ومنها انه لو لم يجز لزم ان الواحد لكان لا يسمى اخر
اللفظ عن موضوعه لعدم مانع اخر وهو فيقتضي استناع كل تخصيص وجوابه انه لا يسمى عدم ثبوت جواز من الغير
ومنها قوله تعالى وانا له لحافظون والمراد هو تعالى شانه وحده والجواب انه ليس من صيغ العموم في شيء ومنها
قوله تعالى والذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود كما روي عن الضحاك وجوابه انه يحتمل ان يكون هذا القول
نعيما ثم لحقه المنافقون او غيرهم الخبر عنه وتقول فراد الامام ان القائل هو نعيم ومراده سحانه جميع
من قال الخبر من الجماعة المعهودين وقد يجاب ايضا بانه ليس من باب التخصيص بل التشبيه ووجه التشبيه انه
لما اخبر عن لسان الناس وهم ابو سفيان وجيشه وتكلم عن مقتضى مقصدهم وكان رسالة عنهم فكانهم قالوا ذلك
بانفسهم ومنها انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد ما قل القليل وجوابه
انه قد عرفت ان عموم المفرد المعرف اما لافضاء الحكم او تعليق الحكم على الطبيعة ولم يتحقق شيء منهما في
المثال فلا عموم فيه بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني ومنها جواز اكرم الناس الا الجهال وان
كان العالم واحدا وجوابه ان الحصار الموجود في الواحد لا يوجب تحصيل الناس بهذه الارادة بل مراد الاول
غير الجاهل مطلقا غاية الامر ان الموجود من مراده واحد ومنها ان استعمال العام في غير الاستغراق مجاز
وفي بعض افراده اولى من البعض فوجب حمله على الجميع الى ان يثبت الحال الواحد وكذا على كون استعمال العام في
الباقي حقيقة ايضا نظرا لخروج بعض الافراد ليس اولى من بعض وجوابه منع عدم اولوية البعض بل نعم فان
ما ثبت جوازه وهو ما يقرب المدلول اولى من غيره حيث ان امر اللغة محتاج الى التوقيف لثبوت جواز الاصل المتقدم
واجيب عنه بوجهين اخرين ايضا احدهما ما ذكره العلامة وهو منع عدم اولوية البعض فان الاكثر من الافراد
من غيره لكونه اقرب الى الموضوع له واعترض عليه بوجهين الاول ما ذكره العميدي بان اولوية الاكثر اقرب الى الموضوع
له معارضة باولوية الاقل بكونه متيقن الارادة والثاني ما ذكره ايضا ونبه صاحب العالم وهو ان اولوية الاقل

باعتبار اقربيته انما يفيد رجحان الاول عند التعارض بحيث لو تساوى الامرين بخصوصيات مختلفة يكون الراجح
الاكثر لا المنع مما ليس اولى عند ظهور عن المعارض او وجود دليل عليه قيل بعد نقل جميع ذلك وتمام الاستدلال
وجميع الاعتراضات نظرا بانه الاعتراضات فلان بناها على ترجيح المراد من العام المخصص لا بيان جواز ارادة
من افراد التخصيص وعدمه كما هو المدعى فلو دار الامر بين التخصيصات المختلفة لمكن التمسك بما ذكر اقول لان هذا
عين الاعتراض الاخير فلا حاجة لذكره ويمكن الاعتراض عليه ايضا مع انه لا يرد على الاعتراض الاول ايضا لانه وان كان
مبناه على ترجيح المراد ولكنه في مقابلة الجميع حيث انه المدعى كلا ما على ذلك فوجه المعترض بانه لا يصح هذا الترجيح
لوجود المعارض فالنظر انما هو وارد على الجميع خاصة وهو ايضا ليس نظر اجيد بل هو الاعتراض الاخير وعلى
توجيه كلام المجيب ايضا بما يندفع عنه الاعتراض كما لا يخفى على المتدبر ثم يرد على الاعتراض الاول ان اسباب الاولية
لتعين الارادة مطلقا ثم كما اذا قال اقتلوا المشركين وكان ثمانية واحد منهم مجوسي وعلم اما تخصيص المجوسي او
اهل الكتاب وعلى الجواب ان ايجاب الاولوية للاولوية غير ثابت بل هو عين النزاع وثانيهما ما ذكره سلطان العالم
وتبعه فيه وهو ان استعمال العام في الخاص لكونه مجازا لا بد له من علاقة والعلاقة المقصودة فيها هي اما الجزئية او
المشابهة في الصفة والاولى متعينة هنا اي المشابهة والصفة الكثرة فلا بد من كثرة يقرب العام فوجود
العلاقة وعدمه هنا بسبب اولوية البعض عن بعض واورد عليه بان من منع الفراغ يشمل مثل المشترك ايضا فالمشترك
الى اجزائها وعلاقة الجزئية فيها متحققة ويجاز كون العلاقة هي الكلية حيث ان الكلي جزء للجزئي فالعام جزء
من الجزئيات الخاصة ويجاز كونها هي العموم والخصوص وفي الاول انه يكفي في رد الدليل عدم وانه يجيء الاشكال
من ان المشترك فيه هنا هو العام المستغرق صنفا فالى ان في تحقق العلاقة الجزئية العموم لا اطلاق المشترك على
الواحد ايضا نظرا لان صحة استعمال الكلي في مطلق الجزء غير على ما يريد بل الثابت ما يكون الكلي هيئة اجتماعية وحدانية
واقعية دون ما يكون كلية اعتبارية واما الاجزاء المنفصلة بعضها عن بعض مع كون الجزء مستقلا في الوجود
فلا ولما الاطلاق مثل السنة والشهر على بعضها فيمكن ان يكون من باب المشابهة ولذا لا يطلقان على يوم
يومين بل يعتبر ايضا في السنة وفي الثاني ان ما هو جزء للجزئي هو العام المنطقي الذي يعم المطلق وايضا
هو من العام الشائع فيه وفي الثالث ما قيل من ان ما رخ في كلامهم مما يشعر بان العموم والخصوص علاقة
خصوص بالعام المنطقي واما الاصولي فتحقيق كونه مجازا وان علاقة استعماله في الخصوص ما ذا فانما هو في
هذه المسائل ولا اقل من احتمال ارادة المنطقيين منهما فان اطلاق العام على المعنى الاصولي انما هو من مصطلح
الاصوليين مع ان كون العموم والخصوص علاقة غير قابلة كيف ولم يعدها الاكثر من العلاقات بل الصحيح
الان من عدها منها من كلامه حجة في هذا المضمار واكرم السيد الصدر وقال والذي العلاقة في
لم يصرح احد بخصوص هذا علم مع انه على فرض تسليم كونه علاقة لم يثبت كون مطلقه علاقة نعم يرد
على الجواب اولا انه لا يصح في مقابل من يقول بكون العام المخصص حقيقة وثانيا انهم صرحوا في علاقة المشابهة
بانها يجب ان يكون في صفة ظاهرة ومن الالفاظ العامة ما ليست الكثرة من الاوصاف الظاهرة لمعانيها
بل لا يتصف بالكثرة عرفا كالعناصر والسيارات فان قلت وحيث لم يكن العلاقة هنا الجزئية كما هو

والخصوص ولا الشافعية على القول بكون العام المخصوص مجازا ما يكون علاقة قلت قد عرفت ان العام الافرادي على
قسمين منهم يكون العموم لازما لمعناه الحقيقي لا انه معناه كالمفرد المعرف والمضاف والنكرة المنفية ومنهم يكون معناه
العموم ويكون كل فرد لازما له فما كان من الاول فتخصيصه يكون باستعماله في غير معناه الحقيقي بما لا يلزم العموم
وهو يختلف باختلاف الموارد فلا ينضبط العلاقة فيه بامر خاص بل يختلف في الموارد مثلا عموم اكرم الانسان باعتبار تعلق
الحكم على الطبيعة يلزم العموم فاذا خصص الجاهل يعلم ان المراد الانسان ليس طبيعته بل المستعمل في طبيعة العالم العلاقة
وهكذا وما كان من الثاني فالعلاقة يمكن ان يكون هي اللزوم فيكون من باب تسمية اللازم باسم الملزوم ولازم العام
ان كان جميع مراتب الخصوص ولكن يمكن ان يشترط في هذا النوع من اللزوم الاستعمال في الموارد خاصة فان العلاقة
انما يعلم بتتبع موارد الاستعمالات فان قلت فما يجري في الصفة الى الواحد قلت ليس العام المخصص نسبته مجازا
كما يأتي حجة المجوزين الى الثلثة او الاثنين ما قيل في بيان ان الجمع ضمنية عدة القول بالفصل في غير الجمع وفيه ان
الجمع غير العام واستدل الحاجبي بانه لا الاكثر من غير زيادة وهو كما ترى ثم على ما اخترنا من عدم الجواز كما هو
التوقف فيقع فائدة النزاع كما يظهر وجهه مما ذكرنا في مسئلة استعمال المشترك في معنييه ولا يخفى ان صريح جمع
بان النزاع في غير اسماء الشرط والاستفهام واما فيها فلا خلاف في جواز التخصيص الى الواحد وصريح بعضهم وقوع
الخلاف فيها وانه ان صريح بالجواز فما دون غيرها فعلى ما ذكرنا في معنى عمومها **تتمة** اختلفوا بعد
اتفاقهم على بطلان الاستثناء المستغرق وجوازه في منتهاه فالاكثر على جوازه مطلقا سواء استثنى النصف او
انقص لان ذا اختار الشيخ والعلامة والحاجبي والعضدي والرازي والبيضاوي وصرح الاول بعدم الخلاف
في جواز استثناء النصف ونسبه جمع الائمة الى الكوفيين واختار وقيل بجواز استثناء الساوي للنصف والناقص
دون الزائد وخصه بعضهم بالناقص واعتبر المحققون الجواز ان لا ينفي الكثرة فلا يصح استثناؤها عادة وهذا
سابقا يظهر قوة الاول لقوة مستند الجواز وان كثيرا سماع وجوده فكذلك وهذا القدر كاف في حصول الاذن وربما
يستدل ايضا بقوله عز شانه ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله جل شانه فبعزتك
لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فانه لو اشترط كون المستثنى اقل من النصف لزم ان يكون كل من الغاوين
والمخلصين اقل من الاخر حيث ان الثاني يدل على انتفاء الواسطة بين الصنفين وعلى ان المخلصين اقل من الغاوين
والاول على ان الغاوين اقل وقد يتم مع الاول قوله سبحانه وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين حيث انه دل
على ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن غاو ويرد اما لا يمنع انحصار العباد في الصنفين لان الاطفال في
الجانبين داخلين في العباد خارجين عن الصنفين ولعدم دليل على الانحصار وغاية ما يدل عليه الاية انه
خلف ابليس على اغواء غير المخلصين ولا يجب وقوع كل ما حلف عليه وثانيا انه اخص من المدعى لانه لو تم لا يدل
الا على بطلان اشتراط الاقل من النصف وقد يورد عليه بوجوه اخر لا فائدة في ذكرها وقد استدل ايضا
بالاجماع على انه واحد اذا قال على عشرة الا تسعة وهو ممنوع لما فيه واجمع للاقل بعض ما سبق في التخصيص
فلم يجب وعدم ما يظهر منه بادنى توجيه هذا واعلم ان بعض من اختار في مسئلة مستغرق التخصيص وقوع
بقاء ما يقرب مدلول العام واستدل عليه بعدم الخصوصية في غيره وبان العام المخصوص والمستثنى منه مجاز ولم يثبت

العلاقة في غير ما قرب وسلم الاستقباح في اطلاق كل رمانة الميزان وقد اكل واحد وقال في جواب
من جوز التخصيص مطلقا استدلالا بانه مجاز وليس بعض افراده اولى بان الذي ثبت من جواز استعمال العام
في الخاص هو الجمع القريب لا مطلق علاقة العموم والخصوص وفي العلاقات الاخر واختار في الاستثناء
ايضا ذلك نقل استدلال الاكثر هنا بالاية وبحديث كلكم جائع وبالاجماع المتقدم فيما اذا قال على عشرة
الا تسعة واجاب عنها بما حاصله ان الثابت من هذه الادلة ليس الا استعمال الاستثناء في اخراج الاكثر
وهو اعم من الحقيقة والنزاع في الاستعمال المجموع من المجاز في مادته جائز لعلاقة المشابهة بين الاستثناء من
ولا يخفى ان استعمال الاستثناء في اخراج الاكثر مجازا يستلزم استعمال المستثنى منه في الاقل وهو قد ثبت
بعدم جواز مجازا ايضا وهل هذا الا التناقض مع ان اذا صح التخصيص الى الاقل ولو جزءا فاي بعد في ان
يقع اكلت كل رمانة في البستان وقد اكل واحدة فان الجمع لا يدل على نفي الحقيقة فقط هذا كله مع ان كون
النزاع في خصوص الاستعمال الحقيقي صريح بل مرادهم عدم صحة الاستعمال وعدمها كما يأتي بكلام
هذا المستدلين يقع ههنا سؤال وهو انه ما وجه افرادهم الاستثناء بالذكر بعد ذكرهم حكم مستغرق التخصيص
مع ان الاستثناء ايضا تخصيص فالوجه فيه ان بين التخصيص والاستثناء عموما من وجه فان التخصيص
قد يكون بغير الاستثناء والاستثناء قد لا يكون تخصيصا كما في مثل زيد الا زيدا وعلى عشرة الا
ثلثة فلا يظهر حكم احدهما من حيث هو بيان حكم الاخر من حيث هو غيرهما في مسئلة التخصيص بل يستلزم
التخصيص من حيث هو تخصيص فثبت حكمه للاستثناء المخصص من جهة كونه مخصصا لا من جهة كونه استثناء
وغيرهم في مسئلة الاستثناء بيان منتهى الاستثناء من حيث هو استثناء ويمكن ان يكون ما في التخصيص
الى مرتبة لم يكن ذلك لاستثناء الغير التخصيص او يقتضي المشابهة دون الاول وذلك كما اذا كان
افراد العام الاصلي جزء لمفرد عم الاكثر في التخصيص ان العلاقة المشابهة فلذلك اشترط الكثرة ومن
زعم منهم ان العلاقة هي العموم والخصوص اقتصر فيها على العدد الثابت بخلاف الاستثناء الغير التخصيص
فان المستثنى يمكن ان يكون جزء المستثنى منه كالراس والثلثة في المثالين فيصح العلاقة في غير الكثير ايضا
ومن هنا يندفع ما توهم شبهة في هذا المقام وادعة على القدر من ان مذهب الاكثر في مسئلة التخصيص الى
بقاء الكثرة يقرب مدلول العام وفي هذه المسئلة الى جواز استثناء الاقل من النصف بل ربما قال احد بجواز بقاء
الاكثر منه الاشاذ من العامة هذا مع انه قد عرفت ان مذهب الاكثر في المسئلة الاولى لزوم بقاء الكثرة
مرادهم من قرب الباقي من مدلول العام شاهدته لزوم الكثرة دون القرب المقدار بل ذكر القرب لدفع الشبهة
كلام اقل قليل منهم ولا شك في انه لا تنافي بين الكثرة والنقصان عن النصف فلا شبهة اصلا **تتمة**
اختلفوا في العام المخصص هل هو مجاز ام لا واعلم ان الانه قد وقع النزاع في كثير من عبارات المتقدمين عنوان
المسئلة اذ قال الاكثر العام اذا ادخل الباقي هو حقيقة او مجاز وهو لا يناسب القول بان مجموع العام
المخصص حقيقة كما هو احد الاقوال ولا القول بان المراد بالعام العموم واخرج غير الباقي عن الحكم ولذا عدل
بعضهم الى التعبير بان العام الذي دخله التخصيص هل هو مجاز ام لا واخر الى ان في هذا الكلام هل مجاز الا

وكيف كان فيه اقوال الاول انه حقيقة مطلقا وهو يعني قوله انه مستعمل في العموم وان لم يتعلق الحكم بجميع
افراده وهو المراد من كونه حقيقة وقول بانه مستعمل في العموم وكذلك حقيقة في الباقي ايضا وهو المراد
بكونه حقيقة هنا لا الاستعمال في عمومه وهذا الذي اختاره والذي العلامة ره وقول بانه
ليس بمستعمل الا في الثاني ومع ذلك حقيقة فيه الثاني انه مجاز كك وهو مذهب الشيخ ونقله عن اكثر
المتكلمين واختاره الحاجبي والبيضاوي وصاحب المعالم ونقله عن المحقق والعلامة في احد قوليه
الثالث انه حقيقة ان خص بمخصص غير مستقل ومجاز ان خص بمستقل نقل عن البصري وصاحب المعالم
الى حيث ولم يذكر كك الرابع انه حقيقة ان كان الباقي غير منحصر ومجاز ان كان منحصرا نقل عن ابي بكر الرازي
الخامس انه مجاز في الباقي من حيث الاقتصار حقيقة من حيث التناول اختاره الفخر الرازي في البرهان
السادس انه مجاز ان خص بغير الشرط والصفة وحقيقة ان خص بهما نقل عن عبد الجبار السابع السادس
الابتدائي الصفة بالاستثناء وذهب اليه الباقلاني الثامن انه مجاز ان خص بغير الدليل اللفظي حقيقة ان خص به
التاسع انه ليس بحقيقة ولا مجاز بل مع تخصيصه حقيقة في الباقي وهو احتمال ابي اسحاق والعدة عن كثير من اصحاب
الشافعي وابي حنيفة العاشر انه مجاز ان خص بمستقل وكالتاسع ان خص بغيره وهو مختار الصيرفي والقفال
والرازي في المحصول والحق هو الثالث لنا ان تقريره لا الاستثناء من ان العام المخصص بغير المستقل
مستعمل في عمومه والاسناد بعد الاخراج خلاف المستقل فان قيل كان ما مر مبنيا على اصالة ارادة العموم
ويحتمل ان يكون الهيئة التركيبية موضوعة لمعنى اخر ملزوم لمعنى قطعا حكم التبادر ويتضح بمنع جميع اللغويين ان
تركيب الاستثنائي مثلا لاخراج المستثنى عن المستثنى منه وهذا لا يقتضي وضعا اخر للمفردات والاصل عدم
وضع اخر للهيئة فان قيل انه اذا اراد المتكلم العموم حال الاطلاق فيريد الخروج البعض بل الفهم قلنا لا
انما يكون في الحكم دون الارادة فان قيل لما كان الحكم على الباقي كان ارادة الزائد اخرا لا يتعلق غرضه
في الحكم فلا وجه لان يراد قلنا الفائدة لا منحصرة في الحكم على ما هو المراد بل يتعلق بالزيادات عليه اغراض في
الكلام ويتصور الكلام على حسبها بصورة مخالفة هو محط البلاغة ومناطها ويتعلق بها ارتباط اقاويل الكلام
وحسنها على ان الاستدلال يتحقق مع ذكر العام وارادة الباقي ثم الاتيان بالمخصص قرينة ايضا وكما يحسن
ابداء النكتة الثاني فكذا الاولى فان النكات اللفظية لا يضر شيء حتى يمكن نفيها عن موضع وقد استدل
ايضا بوجهين احدهما ان العام المخصص مستعمل في غير ما وضع له وهو موجب للمجاز الا ان الدليل
دل على عدم التجوز في غير المستقل فلا حكم به وهو انه لو وجب تجوز لكان نحو السلم الجنس او العهد من سلمين
الى مجازا واللازم باطل اما الملازمة فلاجماع بيان اللازم ان المخصص بغير المستقل يتبدل بتبدله كالجزء نحو المسلمين
والمسلمين وقد صار ابواسطة لمعنى غير ما وضع له اولا وهما بدونه لما نقلا عنه وضعه لما نقلا اليه واذا كان
ذلك موجبا للتجوز فالفرق حكم وغير صالح لان منع استعمال المخصص بغير المستقل في غير ما وضع له كما مر وكون
ان ثبوت الوضع لهيئة تركيبية بالاجماع لا يوجب ثبوته لهيئة اخرى اذا لم يعلم اتحادهما زمانا والفارق
هو ثبوت الوضع وعدمه فلا حكم وثانيهما ان التبادر من المخصص بغير المستقل هو الباقي اذ لا اصل بالعلم

والعموم

وتخصيصه فيكون حقيقة فيه وذلك بخلاف المخصص بالمستقل فان التبادر من العام هو الاستغراق ما
لم يرد المخصص وقد ورد وهو يخرج عما هو متبادر فيه فيكون مجازا وفيه انه ان اريد بالعام المخصص المركب
منه ومن المخصص فهو لا يتناول غير الباقي في المستقل وغيره وان اريد به خصوص العام فهو يتناوله
في المنصوص والقرينة حكم ومحض الاتصال والانفصال لا يصلح للقرينية على ان المستقل ايضا قد يكون
مستقلا وايضا ان اريد من التبادر التبادر لاجل القرينية فهو ممنوع ولكنه لا يستلزم الحقيقة وان اريد التبادر
مع قطع النظر عن القرينة فهو ممنوع الحجة الاولى اما على تقرير الاول فبما عسكنا به وهو في المستقل ممنوع
كما عرفت واما على التقرير الاخير فبوجوه احدها ان الباقي متبادر من لفظ العام وان لم يكن قرينة
وهو علامة الحقيقة غاية الامر ان حضوره بعد انضمام التبادر وهو غير قادح ثم يتوقف خروج الغير على
القرينة فالقرينة لا مدخلية لها في تبادر الباقي وانما شأنها اخراج الغير وعليه ان التبادر يدعى الانسباق
من اللفظ فما اخرجه المستثنى للباقي ان يتضح لفهم الباقي انما هو باعتبار دخول المراد او كون الارادة
لا من حيث انه مستثنى منه والمتبادر لكون اللفظ حقيقة في بعض هو العلم بارادة على انه نفس المراد كما يتوهم انه
لا يتم ذلك في العام الذي كان دلالته على افراده مطابقة كالنكرة المنفية عند البعض لان من مجاريها مطابقة نظرا
الى كون اللفظ موضوعا للهيئة او الفرد المنتشر ووجود النوع عليه يستلزم العموم وكما شك ان اللفظ الموضوع لامر
ليس موضوعا لبعض الافراد الذي هو الباقي وثانيها ان العام كان متناولا للباقي حقيقة والتناول باق على ما كان
لم يتغير وانما طرء عدم تناول الغير وغيره من كون التناول اولا على سبيل الحقيقة لان العام وان كان
متناولا للباقي قبل التخصيص في الواقع ونفس الامر لكن ليس ذلك على سبيل الحقيقة لعدم كون اللفظ
مستعملا فيه بل كان داخلا في المستعمل فيه اولا وما لزم ومن هذا يظهر انه لا يصح الاستدلال الاستصحاب
انه على كونه حقيقة اذ لم يكن تناول العام للباقي سابقا لتناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل كان
ثابتا للحقيقة بل لما كان التناول للباقي اولا حقيقة ايضا لم يمكن الاستصحاب لتغير الموضوع لا
لاجل ان التناول كان اولا في ضمن الجميع وليست معه هذه الحالة حين التخصيص لان تغير الحالة
لا يوجب تغير الموضوع ولا لاجل استصحاب اصالة لاجل ان تناول الباقي حال كونه في ضمن الجميع لكونه
تبعا انتفى بانتفاء متبوعه وهذا التناول غير التناول الاول وفيه انه لو كان العام المخصص مجازا في
الباقي لكان له علاقة مع العموم ولا علاقة فيما اذا خصص الى الواحد وما تقرر منه اعدم المشابهة و
عدم كونه جزءا او جزئيا واما علاقة العموم والخصوص فهي غير متحققة وفيه ان الخصوص مع جواز التخصيص الى
الواحد او لا ومنع عدم اعتبار العلاقة الاخيرة ثانيا ومنع عدم تصور علاقة اخرى ثالثا وقد استدل
والذي العلامة على الحقيقة بهذا الدليل بعد اختيار جواز التخصيص الى الواحد ورد اعتراض من نفى
العلاقة بانه لا يحتاج اليها لكون العام المخصص حقيقة وهو منه غريب وقد يستدل المرتضى على تقرير
الاخير بالقياس بمثل ان جاءني زيد فاكرمه وهلما جرا ولم يحصل وليس كما سبق ان الفعل مع الادوات
المذكورة حقيقة من انه مخرج عن معناه الاصلي وهو ابطال القياس اولا ومنع الحكم في الاصل ثانيا

فان قيل يمكن ان يستدل عليه بان العام مع المخصص اي بشرط التنبيه على ان يكون المشروط خاصا والشرط داخلا لا يمكن
ان يراد به العموم وهو ظ وكذا الباقي مجازا اذ لا حقيقة له فيكون هو المراد حقيقة قلنا اولا انه يستلزم نفي المجاز راسا
لجواز ان شاء الله اسد بشرط كونه مع بني وثانيا انا نقول المجاز كما يجب ان يكون معناه الحقيقي هو معنى اللفظ المشروط المذكور
بل يكون فيه كونه بعض اللفظ وثالثا انا نقول ان معناه ليس العموم وحده وكذا الباقي بل اهل العموم المقيد بالشرط المذكور
والحاصل ان المجاز ايضا كاللفظ مركب وتقييد المستدل الثاني ايضا يرجع منها انه لو كان حقيقة بعد التخصيص وهو
ارادة العموم يلزم كونه مشتركا بين العموم وبين ما اريد منه بعد التخصيص وهو خلاف الاصل مع ان الغرض في الاقرار
الثابت وضعها للعموم خاصة وجوابه مضافا الى انه لا يبطل جميع الاقوال كما لا يخفى انه يلزم لو قلنا بكون المراد منه غير
العموم واما اذا قلنا انه حقيقة لارادة العموم فلا نقول انا اكرم بني تميم الجاهلية لانه اكرم بني تميم من قد علمت من
لهم الطوال ويرجع المعنى الى انه اكرم من جميع بني تميم طوالهم ولهذا يصح ان يقال واما اقتصار منهم فلا كلام
فيرجع الضمير الى جميع بني تميم من غير تحمل صيغة الاستعمال قرآن مبينهم بعد استدلاله على التجوز بالدليل المذكور قال
وقد يقال ان ارادة العموم باقية فلا يلزم الباقي ثم ذكر مثال بني تميم المذكور بالقرينة المقدرة وبعض امثلة اخرى فقال وانت
خبير بان ذلك تكلف وتحمل الهيئة التركيبية على خلاف وضعه مع استلزامه التجوز في بعض المفردات ايضا ليس باولى من
حمل العام فقط على المعنى المجازي ولا ريب ان الهيئة المصرح معاونة للهيئة المفردة وكل منهما موضوع لمعنى اخر واول معنى
قولنا رايت اسدا يرمي مع قولنا رايت شجاعا الى امر واحد لا يقتضي اتحادهما ثم ذكر بعض المناقشات في بعض الامثلة
لا فائدة في ذكرها هنا ثم قال ويابى ايضا ان هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا في الباقي اما اذا كان مستعملا في
العموم وارادة الباقي طرا بعد التخصيص فيظهر بعد ما قدمناه ومراده ما ذكرنا في بحث تقديم دلالة الاستثناء اقول لكن
يحتاج قوله وانت خبير وما ذكرنا عليه بما هو ما ذكرنا في بيان معنى اكرم بني تميم الطوال على ما تقدم لانه مراد في جملة الهيئة
التركيبية على خلاف وضعه وارتكب التجوز في بعض مفرداته حيث فسر بعوننا اكرم من جميع بني تميم طوالهم وحمل
الطوال اليه وحمل باعتبار الضمير والضمير وقد لفظه من وحملت اللام في الطوال على العهدية والا فهي ارادة الاستغراق
من لفظ العام فقط لا تكلف وكذا الا يلزم حمل هيئة تركيبية على خلاف وضعه وليس هنا هيئة مصرحة ولا مفردة
ولا تجوز في بعض المفردات وعلى هذا فيرجع البحث الى ما ذكرنا في المثال والامر فيه سهل مع انه يرد عليه انه
المستدل قد اثبات اولوية التجوز في العام وانى له ذلك وانه تفسيرهم قولهم اكرم بني تميم الطوال بما فيه
حذف وتقدير وجعلهم اياه بمنزلة مفسرها انما هو لاجل التعبير والا فالمراد ان بني تميم باق على عمومه وكذلك
الطوال وما ذكر يكون التعبير عن هذا المعنى الا بلفظ فيه زيادة وتعبير عنها يستلزم الحذف والتقدير هذا كله
مع انه لم يظهر لي فرق بين ما ذكره في دليل قوله حقيقة وقوله وما يأتي ايضا فجعلهما ايرادين لا وجه له وما يذكرها
احدهما تعبير عبارة للاخرى ومنها انه لو كان حقيقة لكان كل مجاز حقيقة لانه انما يكون حقيقة لانه
ظ في الخصوص مع القرينة وان كان ظاهرا بدونها في العموم وكذا لفظ بالنسبة الى معناه المجازي كذلك وجوابه ظاهر
ومنها انه لو كان حقيقة لكان لاهل ان المراد منه العموم والا لزم منه انه لو قال على عشرة الا ثلثة لزم صحة استثناء
الكل وانكاره ابعد الاقرار وجوابه ان هذا انما هو لو قلنا بتعلق الاستثناء والحكم بالجميع اولا ايضا ولا نقول به دليل الرابع

ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على غير محصور في عدد فاذا بقي غير المحصور يكون الباقي مدلوله الحقيقي
وان لم يبق لم يكن حقيقة وفيه مضافا الى انه خلط بين لفظ العام وصيغته مع كون معنى العموم عدم الانحصار
حجة الخامس ان العام كثيرا ما استعمل في بعض افراده كالرجال فلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال
اختصارا لا اقتصارا على البعض مجاز وان تناول الباقي حقيقة لانه اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا وان
كان في ذلك ابطال التجوز وجوابه ان العام لم يقتصر فيه على الباقي فليس فيه حجة اقتصاره وانما هو في المجموع
المركب وهو لم يكن حقيقة في العموم وايضا كون العام كثيرا لا ينافيه وانما يقول اهل العربية ذلك لا لانه مثلا
في جميع الاحكام بل البيان الحكم في بعضه وجزء السادس والسابع والثامن على ما نقل عنهم ما نقلناه دليلا
على المختار من بعضهم من ان التخصيص بغير المستقل لو كان مجازا لزم التجوز في غير المسلم الا ان الاول اخرج
الاستثناء لعدم كونه تخصيصا بل عدم رجحان مذهب بقاء المستثنى منه على عمومه وكون الاسناد بعد الاخراج و
الثاني الصفة لكونها مستقلة صدقا لان التخصيص بها يعلم من الخارج لا من لفظ الصفة والثالث ادخل كل
عضو لفظي لان المستقل منه ايضا عند غير المستقل في اصحاب يجوز العام المخصص به يجوز في المسلم وضعف الجميع
ظاهر مع ورود التخصيص بالغاية ودليل البعض على الاولين دليل الثامن وجهان احدهما ما مر من التبادر
لو بعض وان جاء وقد عرفت ما يظهر به جوابه وثانيهما ان التبادر من جميع العام مع المخصص الباقي وهذا الثاني
غير مستند الى قرينة اذ لا يحتاج جميع العام مع مخصصه الى قرينة اخرى في الدلالة على الباقي فيكون حقيقة
وجوابه ان التبادر انما يكون علامة للحقيقة لو علم انه من نفس اللفظ دون جهة اخرى يحتمل ان يكون اللفظ
سببا لتبادر المعنى منه واما اذا كان سببه غير جهة اللفظ فلا كما في اسد يرمي فانه يتبادر الرجل الشجاع
ولكن لا من جهة اللفظ بل من جهة قرينة في معنى الرمي والحيوان المفترس كما في بحث الامر الواقع بعد الحظر
ويمكن ان يكون التبادر شيئا يغني فيه من ذلك القبيل لعدم امكان اجتماع الاستثناء مع غير الباقي انتهى
ابو الحسين في المعتمد للعاشر ان القائل اذا قال اضرب بني تميم الطوال او ان كان الحال الا اولا الطوال
ثبت البعض بجميع الامرين ولم يعن بالعام وحده الاستغراق والا كان استعماله في البعض نقضا ولا
البعض والا لزم تخصيص المراد بالخصص فلم يكن العام وحده حقيقة ولا مجازا وقريب منه ما في المحصول الا انه
زاد فيه انه لو كان المخصص بالمستقل حقيقة لزم انتفاء المجاز راسا وقد يستدل على التجوز في المستقل بان اللفظ
موضوع للاستغراق فاستعماله في البعض استعمال في جزء المسمى والجواب انما يحتاج التجوز فانا نختار الاول الا ان
لا يلزم النقض لانه انما يكون لو قلنا بتعلق الحكم بجميع الافراد ثم الاخراج وانا نختار الثاني انما ويراد بالمخصص انما
ارادة البعض من العام وتفهيم المخاطب واما ما زاد في المحصول فمقصوده وان كان صحيحا ولكن يرد عليه دليل
انتفاء المجاز اذ من البديهيات ما وقع الاتفاق على كونه مجازا واما ما ذكر اخيرا فاجيب عنه بمنع استعمال العام المخصص
بالمستقل في البعض بل يجب الفرق بين المستقل وغيره اذ لا يمتنع ان يراد بالعام الاستغراق ويسند الحكم الى
بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل وبه يعرف تجدد التجوز بالنقض بحيث لا يصل الا بعد الاطلاع على سمع او
عقل خارج فتأمل جدا والحاصل ان النزاع لا يدور على الخلاف في منع المانع انه ما ذا الذي فعله معلوم وانما الكلام

تصرف المتكلم بانه هل تصرف في معنى اللفظ واحال العلم بالتصرف الى الخارج اي في الحكم كان والاخراج
لو لم يشترك ودعوى الفهم لو سلم لا يعلم اختصاصه باحد الوجهين لقول لا يخفى ان بناء ذلك القول على ان
مجموع العام والمخصص اسم للباقي وهذا في المستقل غير متصور سيما المنفصل منه لانه لا يتصور وضع لفظ
مع لفظ اخر كالحيوان والعاقل للمعنى واحد او مع لفظ اخر منفصل عنه زمانا بحيث لم يكن شيء منهما دالا او يحصل
بتركيبهما المعنى ولو فرض امكانه فهو مقطوع العدم بالاستقراء واما قوله القراع لا بد وان يخفى انه انما هو
على القول بكون لفظ العام انفرادا والا وهو محل الخلاف فان الاخراج هل هو بعد الاسناد او قبله واما
على القول بكون المجموع اسما فيعود الخلاف على وضع الواضع فلما انه لا يتصور كون المجموع اسما يتصور في المتكلم نعم
لو كان كلامه على التقرير بين المستقل وغيره في استعمال العام في عمومه وجعل الاخراج بعد الاسناد لكان ما
وجه وجاء مع علم ما ذكرنا في بحث دلالة الاستثناء ظهر مما ذكرنا ان الخلاف صادق على تقدير
الاول في ان العام مستعمل في العموم او في الباقي والحق فيه التفصيل بالمستقل وغير المستقل والثاني انه على كونه
مستعملا في العموم هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز والحق فيه ايضا الامران في ترجيح الاستعمال والثالث انه
على كونه مستعملا في الباقي هل هو حقيقة او مجاز والحق فيه التفصيل الرابع ان العام المخصص هل هو حقيقة او مجاز
الحق فيه التفصيل التقدير العام المخصص اما مخصص بمجهول او بمعين والمراد بالمعين ما كان
مبينا من جميع الوجوه ولو بضميمة الاصل او دليل خارجي فالاول كقولك في الدار الا ثلاثة من ولو بيان تعلق
الثلاثة لانا صالة عدم التقييد بغيرهم اما المخصص بالمجهول فاما مجهول من جميع الوجوه اي قدرا وشخصا بالنسبة الى جميع
الوجوه فهذا العام مخصوص ومنه قوله تعالى الا ما يتلى عليكم او من وجه دون وجه وهو على ثلاثة اقسام لانه
اما يكون قدرا مجهولا شخصا معلوما فقط من في الدار الا اخته معينة منهم او بالعكس فيكون مجهولا قدرا معينا شخصا
ولو بضميمة الاصل بمعنى ان اخراج ذلك القدر لا بقيد بقيد خاص بل مطلق وان لم يعلم ذلك القدر كما اذا
علمت انه خرج كسرا معينا من الصفة او الثلث او الربع الى غير ذلك مطلقا من غير تقييد بنصف او ثلث او
ربع معين ولكن لم يعلم انه اي الكسور من هذا القبيل ما قال القول من في الدار الا قدرا معينا من حيث
المقدار منهم من غير تقييد في اشخاص فعلم ان هذا القدر من غير المخصص الاصل فلو علم انه ثلثة منهم مجهولة
اي ثلثة كانت لاصالة عدم التقييد او يكون مجهولا بالنسبة الى بعض افراد العام معينا بالنسبة الى اخر كما قال
الاعمش لهم ومنه قوله يجب ان تنالوا البر الا اذا كان قد الدرهم لو لم يعلم قدر الدرهم انه هل هو الشرعي او العرفي
فانه لا اجمال فيه بالنسبة الى ما يزيد عنها واما الاجمال فيما ناقصه فان كان مجهولا من جميع الوجوه فقد صرح جمع بانه
لا خلاف في عدم كونه حجة ويظهر من العميدي ان حجة العام المخصص ولو بمجهول مذهب الاكثر ويظهر من بعض شرح
المنهاج ان القول بعدم حجيته مخصوص بالقائلين بكون العام المخصص مجازا ومن بعض اخر ان الاجماع على عدم حجيته
انما هو فيما اذا خص بغير مستقل واما اذا خص بمستقل فيجري الخلاف بعد القول بعدم الحجية الى الشافعية والحنفية
الحنفية القول الفيصل انا اذا قلنا بكون العام المخصص حقيقة لاجمال استعماله في الجميع مطلقا فالحق حجيته وان قلنا بكونه مستعملا
في الباقي مجازا فالحق عدم حجيته اما الاول فلانه يكون المراد من العام الخاص وهو يصح الاستعمال ولا شك ان الاستعمال

القدر

خروج ما لم يعلم خروجه يجب الحكم ببقائه واسناد الحكم اليه ويكون غير الخارج اخراج الاشخاص منه ما قال الثاني
الاولى المشتهرة بالخبر فان قيل لما كان تعلق الحكم بعد الاخراج وليس المخرج معلوما فالاصل في كل فرد عدم تعلق
الحكم به قلنا بعد اثبات عدم كونه مخرجا بالاصل يعلم تعلق الحكم به فان هذا الاصل يرفع الاصل الاول وفي
بحث الاصل والاستصحاب انه اذا كان احد الاصلين المتعارضين مزيلا للاخر مقدم ولذا تقدم اصالة
عدم التخصيص على اصالة عدم تعلق الحكم بجميع الافراد فيما لم يعلم المخصص اصلا او لم يعلم ما علم واما الثاني
فلانه اذا كان مجازا لم يكن الجميع مرادا والاول يعلم انه ليس مستعملا في معناه الحقيقي ولما لم يكن المجاز معلوما لا
يجري فيه اصل فيكون الكلام مجملا فلا يحتج فيه ويظهر من الشارح الحق على ما اختاره في العام المخصوص
المخصص بالمجمل حجة في غير المستقل دون المستقل وان كان مجملا من بعض الوجوه فان كان من القسم الاول
فهو كالمجمل من جميع الوجوه فيحكم في التخصيص بغير المستقل بوجوب قبل غير المخصص ويجري الحكم في كل منه
بالاصل نعم يجب ابقاء ما خص حتى لم يحصل العلم بقبول من لا يجب قبوله كما في الاول المشتهرة وفي غير المستقل
بعدم الحجية وان كان من الثاني فهو حجة مطلقا اما عند من يقول بكون العام مستعملا في العموم فظ
فيعين القدر الاقل لاصالة عدم الاخراج فيحكم في الاقل فيقتضي اصالة عدم التقييد واما عند من يقول
بكونه مستعملا في الثاني حقيقة فلتعين قدر لا يحتمل التخصيص وهو الواحد او ما قرب المدلول او غيرهما مما قيل
واما عند من يقول به مجازا فلوجوب حمله على اقرب المجازات ان رأى الحمل عليه والا فعلى المتيقن من المراد وان
كان من الثالث فهو حجة فيما لا اجمال فيه واما غيره فاما مجمل قدرا وشخصا او قدرا او شخصا وحكمه كما مر
الا في الثاني على القول بالاستعمال في الباقي حقيقة فانه لا يجري هنا حيث يعلم استعماله في القدر الذي
لا اجمال فيه فلا مطلقا يدخل شيء فيه من القدر الذي فيه الاجمال لا في حجية الثالث فيما لا اجمال فيه كما
على القول بالمجازية حيث ان المجاز يجري ليس على بالا انا نقول انه وان لم يعلم المجاز بعينه الا انه يعلم انه
ما عدا البعض في المثال المقدر داخل في المجاز يجب قطعا واما المخصص بالمبين فهو حجة فيما عدا ما
خص به مطلقا كما هو المعروف من مذهب اصحابنا وقد نقل اتفاقهم عليه وان اشعر كلام بعض متأخريهم بالخلاف
عند كثير العامة او عدمها كذلك كما هو المنقول عن عيسى بن ابان وابي ثور من العامة او الاول ان خص
بمنفصل والثاني ان خص بمتصل كالمنقول عن الكرخي والحلبي او الاول ان لم يقترن بالبيان قبل الحضور
كعبد الجبار او ان كان مسموعا عن البالغ كبعض اخر او يقابل الجميع اقوال والحق هو الاول للاجماع المنقول
فانا نعلم قطعا ان السلف من اهل العصمة واصحابهم والخلف لهم من العلماء والفقهاء تمسكوا في المواد
بالعمومات مع انها مخصصة بل مدار اجتهاد العلماء عليهم عليه وقد نبهنا فاطمة عليها السلام بحجية
بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع انه خص منه الكافر والقاتل واستدل امير المؤمنين ع على الجمع بين
الاختين في الملك بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم مع انه خص منه البنت والاخت والجمع بما وقوا بالتعبد
واحل الله البيع ورد على الناس مع ان كلامنا مخصوص ولانه لا شك ان اكثر الادلة الشرعية الكتاب
والسنة عمومات اما باعتبار المكلفين او مما لانه او المكلف به او غير ذلك بل ترجيح الجمع على العمومات ولو

بل بعضها مخصوصة فلا حجية العام المخصص لو عدم جواز العمل فيه منها وهو موجب لسد باب الاستدلال بل
مطلقا ومنقطع به ولان المدعى تعلق الحكم بالباقي كما مر في بيان التخصيص فلا وجه لرده بعد حجية قول الحاكم
ولان المتبادر من العام المخصص ان المتكلم يريد تعلق الحكم بالباقي ولذا تعقله لان السيد اذا قال لعبده اكرم
قال العبد كل من دخل داري فاكرمه الا فلانا فترك اكرام من وضع عليه الف على الخراسه عدا عاصيا يستحق
العقاب ويكون حجة فيه واورد على الاخير بوجهين احدهما ان تبادر الباقي مخصوص بما اذا قلنا ان العام يعمل
في عمومه واما على غيره فلا لان تبادر الباقي من نفس اللفظ فيتبادر اسناد الحكم الى الباقي من مجموع العام
والمخصص فيكون المجموع حجة في الباقي دون العام المخصص وفيه انه ليس المراد تبادر الباقي ولا من العام
لا المراد يكون العام المخصص حجة في الباقي ان نفس لفظ العام حجة فيه بل المراد ان الحكم المتعلق بالعام المخصص
يعم الباقي عند الباقي وان ارادة تعلقه به متبادر من هذا الكلام وثانيهما منع تبادر ارادة تعلق الحكم بالباقي
مطلقا فانه اذا قال اعط كل فقير درهما فقال السائل ما اعطيت فلانا او قال هل اترك اعطاء فلان
فيجيب بانه لا باس به فكما يحتمل ان يكون الفلان غير مراد من اللفظ ويكون الامر للوجوب يحتمل ان يكون الامر للندب
وفيه ان المراد فيما علم فيه التخصيص واما فيما لم يعلم فيه بل احتمل غيره فليس من المتنازع فيه هنا بل هو يرجع الى تعارض
التخصيص وغيره وليس عن ان اخر وربما يستدل بوجهين اخرين احدهما انه لو لم يكن حجة في الباقي لكان
لعدم دلالته عليه وهو باطل لان المدعى انه يدل على الباقي قبل التخصيص فلو لم يدل عليه بعده لكان لتوقف
دلالته على الباقي على الخروج وح فان توقفت الثانية على الاولى ايضا لزم الدور والا الحكم
والحجية اذا حصل بهذا الخروج وفيه اولا انا نختار الاول والدور اللازم ممنوع وسيجيء لا دور سبق لعدم لحوق
التعقد احد الطرفين وهو ليس بمحال والتوقف في التعقل في الدور المعي كما توهم الفرض غير لازم وثانيا ان لنا ان
نقول ان دلالته على الباقي موقوفة على دلالته على الكل لا على البعض الخارج لان دلالته على الباقي اما تضمنية او التزامية
وهما تابعان للمطابقة واما دلالته على الكل فهي مستندة لدلالته على الاجزاء لا متوقفة عليها وثانيهما الاستصحاب
وتقريره انه كان حجة في البلدة الذي في نفس المجتهد قبل عروض التخصيص فيستصحب الحجية الى ان يعلم الناسخ ولوجوه
نقده قاعدتين نفيستين نافعتين في فروع كثيرة احدهما انه اذا ثبت شيء حكم بجوازه زمان وصفه فاما يعلم من دليل كان
الوصف تعليلا او يعلم عدم اشتراطه به ولا بالاطلاق فيه فلا كلام وان لم يعلم شيء من الامرين فالاصل ثبوت الحكم
ما دام الوصف او شرطه والتفصيل فيه ان على تقدير ان يعلم ان الحكم الفلاني ثبت في زمان تحقق الوصف فالامر
ولكن لو يعلم انه شرط بذلك الوصف حتى لو فرض عدم تحقق الوصف لم يتحقق الحكم او لا حتى يفرض الحكم ولو لم يتحقق الوصف
وثانيهما ان يعلم ثبوت الحكم وتحققه في الخارج في الزمان السابق وكذا الوصف ولكن لا نعلم انه هل كان شرطا لها ايضا
ام لا مثلا نعلم انه لحل لكم الصيد في السنة الماضية حين كونكم في السفر ويرد عليك لحم الذبح وتحققت الحلية الآن
حين كنت مسافرا ولكن لا نعلم انها هل كانت باعتبار السفر وكاجله او لا ويظهر الثاني فح في الاستصحاب هل تحقق
السفر وظاهر ان الاصل في الاولى الاشتراط اذ الاصل عدم تحقق الحكم بدون الوصف وهو معنى الاشتراط ومن
انه الاصل في الثانية ايضا اذ يجيء تحقق الاطلاق حكم الاشتراط قبل التحقق واذا كان شرطا قبله لا يتحقق الاشتراط

بالتحقق

بالتحقق فان قيل كم الشارع بالحرمة مثلا يتحقق بالاشتراط مشكوك فيه والاصل عدمه قلنا ان اردت الحرمة
المطلقة اي مقيدة بالاطلاق فالاصل عدمها ايضا وان اردت الحرمة لا بشرط حتى يثبت اطلاقها بالاصل كما في الفاظ
الهيات الغير المقيدة باجزاء الاصل فيها مرفوعة على ثبوت حكم خال عن القيد حتى يحكم بعدم تقييده بالاصل كما في
اعتق رقبة اما اذا لم يعلم ان المحقق منه هل هو مع القيد او بدونه فلا يجري فيه الاصل اذ الواقع لعدم الامرين اللذين
لا يجري في احدهما الاصل فانت تقول ان الاصل عدم تقييد اي منهما فان القيد يكون شيئا لا محالة ثم اذا كان هذا
لفظ خال عن القيد حتى ان يقال الاصل عدم تقييده ثم لو كان القيد موجبا للتكليف فلا يمكن نفي التكليف بالاصل
لكن الامر هنا بالعكس مثلا لو كانت الملك وقبلها عن نفاة ولكن قال بعض المحدثين ان الواجب اخراج جميع الموصيات وقال
الاخر من جميع الرقبات مطلقا فلا يمكن ان يقال الاصل عدم التقييد حتى يكلف الجميع بالاصل لجهالة الموصيات الا اذا
كان هناك لفظ مطلق مثل اعتق الرقبات ولو وجب اعتاق رقبة وقال بعضهم ان الموصيه والاخر من انه مطلقة
فيبقى اشتراط الايمان بالاصل لا يجاب تكليفان ايضا وثانيهما انه اذا حكم الكلف بحكم الشيء في زمان باعتبار وجود امر
كان سببا لذلك الحكم في نظر المكلف ثم ظهر له في زمان بعده خطاء او لا يدري او لا خطاء فيه لم يكن الحكم ثابتا فلا يمكن
ذلك الحكم الثابت اي لا في الزمان الثاني ام لا مثلا راى رطوبة في ثوبه وشهد شاهدان بانها بول فحكم
بنجاسته ثم علم بعده ان الشاهدين كانا فاسقين هل يستصحب نجاسة الثوب وايضا ستا جنبا بعمل ملكا
للوجه فحكم بحلية تصرفه فيه فظهر بعده ان بعضه ملك الغير فلم يعلم الخارج الملوك وغيره هل يستصحب ام لا
فكان الاصل عدم الصحة هل يستصحب حلية التصرف في البعض المدرك التحقق لا للاجماع القطعي فانا نعلم
قطعا ان جميع المجتهدين اذا حكموا بحكم في زمان للدليل لم عليه فظهر لهم عدم غاية دليلهم او خطاهم
فيه بان شكوا في صحته عكسوه فلا نعلم او مقتضى الاصل ولا يستصحبون الحكم الاول ولكن الحكم في الزمان
الاول كالنجاسة والحلية في المثالين يمكن ان يكونا مشروطين بالعلم بعدالة الشاهدين وبعدم علم ملكية الغير
في بعض الوجوه فلا يمكن استصحابه على ما مر في المقدمة السابقة وايضا بالاشتراط قطعا اذ لولا العلم بالعدالة
وعدم العلم بملكية الغير لم يحكم بالنجاسة والحلية ولا نريد من الشرط الا ذلك فيبقى كل موضع ظهر امر لو ظهر
في الاول لم يثبت الحكم فيه يكون عدم ذلك شرطا فبعد وجوده لا يمكن الاستصحاب ولا في الزمان السابق
الذي تحقق فيه العلم بالعدالة وعدم العلم بملكية الغير لم يحكم بالنجاسة بل الحلية ولا نريد من الشرط الا
ذلك مثلا اخر مثل النجاسة والحلية وهو عدم النجاسة وعدم الحلية على تقدير عدم ثبوت العدالة
او الشك فيها والعلم بملكية الغير فيجب استصحابه ايضا الى الزمان اللاحق وقد تحقق فيه الفرض فلا يعلم
النجاسة وعدم الحلية نعم لو كان الحكم الثابت للموضوع سببية لاثر ما يستلزمه وكان ذلك الاثر امرا
مطلقا او دائما او مستمرا غاية وتحقق الموضوع قبل الظهور الخطاء فيه استصحابه في ذلك الاثر بعده لانه مقتضى
ثبوت ذلك الحكم قبل ظهور الخطاء لذلك الموضوع عند ذلك كان المجتهد اذا طرح عمل نكاح الباكرة بدون اذن
الولي وعقد عليها كان ثم تغير رايه يستصحب الزوجية لانه لولا ظهور النكاح المذكور سبب الزوجية الدائمة الواقعة
طرو عدم الطلاق وظنه قبل زمان الرجعة فرجعه ولانه مرتب الاثر بشرعه فتحقق الزوجية المذكورة قبل تغير الرأي

وكانوا وثبت ذلك بالاجماع مثلا وجوب اعتاق وتقييده بالرقبات مطلقا ١٢

فيه نصب بعده ويأتي تفصيله في بحث الاجتهاد في مناهج فتفطن القوي والحكم وجيه القائلين بحجية الظاهر
الطريقين اذا عرفت هاتين القاعدتين فنقول يرد على الدليل المذكور اما على القول بكون العام المخصص مستعملا
في الباقي فان المفروض ان العام غير مستعمل في الجميع فلا معنى لكونه حجة في الباقي اولا في بعض الجميع حتى يحتج
ولما استصحاب الحجية الظاهرية حيث ان الخطاب يظن الاستعمال في الجميع قبل التخصيص وان ظهر خلافه بعده
فقد عرفت حاله في القاعدة الثانية واما على القول بكونه مستعملا في العموم والاسناد بعد الاخراج فانه
لا حكم قبله حتى يكون حجة والحكم الظاهري لا يستصحب بعد ظهور خطائه وهذا مع ان الخبر عين الحجية الحقيقية او
على القولين لا نسلم بقول المشترط الحجية بعدم ورود المخصص فالاصل عدمه لا يقول بحجيته بل يجعله مرجعا
حتى تم الكلام الحجة الثانية للحجية بان التخصيص ابطال الظهور كان غير الموجب لجواز التعبير دون الباقي
واما بعد وعين المجاز والتخصيص سار في الحقيقة لا معين للمجاز واجيب بان الباقي اقرب فيتعين وبان الاصل
عدم الاجمال وبعينه ما مر في المفرد المعرف يثبت تمام الباقي ويرد على الاول انه معارض بتيقن الاقل
وانه اقرب من البعاضة لا غيرها مع عدم دليل على وجوب الحمل على الاقرب وعلى الثاني ان المرجع الاقل
فلا يجري فيه ما مر في المفرد المعرف فالصواب ان يجاب بان ما تقدم من الادلة معين مع انه لا يجري فيما اذا
خص المستعمل التخصيص الا ان يتعدى الى غير افراد العام من المجازات وهو قد لا يمكن بل لا يجري على القول
بكون العام المخصص حقيقة ايضا الا ان يقال ح بان الباقي ايضا احدى الحقائق فلا يحمل على بعض معين او يقال
ان بعد اخراج البعض يكون سائر بالاتحاد سواء كان حقيقة او مجازا متساويه فلا يتعين واحد منها والجواب ح
ايضا ما ذكره بعض محشي المعالم من تعيين الباقي بامر واما ما ذكره بعض محشي المعالم من انه على القول بالحقيقة
لا يبقى الدليل على التعيين المذكور لاولوية تمام الباقي او العموم واخذ في بيان الاولوية شرعا ثم عن الخلط بين
ايرادين الذين اورد على الدليل فانه اورد عليه تارة بمنع الاولوية واخرى بعدم الجريان على القول بالحقيقة
واثبات الاولوية لو منع عن الجريان لمنع عنه على القول بالمجاز ايضا لان هذا القائل يقول بالاولوية مع المجاز
ايضا وكذا لا يصح ما ذكره من انه على القول بكونه حقيقة فيما بقي غير بعض لا يجري الدليل حيث انه ايضا صحيح
انه حقيقة في غير المخصص لانه عام لا انه احد البعاضة لان غير المخصص له مراتب شتى ثم يصح ما ذكره على القول بكون
الجمع اسما للباقي اذ لا يكون اسم تمام الباقي اسم غيره واما ما قيل من انه يجري فيه لان مراد من قال ان
عشرة الاثلة اسم للسبعة كون المستثنى والمستثنى منه اسما للباقي وذكر السبعة بعنوان المثال فكلام واه جدا
احتج القائل بالكل الجمع وانه المتيقن وفيه مضافا الى ما مر من تيقن غيره ايضا ان تيقنه مخصوص بالقول بكونه
منتهى التخصيص مطلقا وقد يجاب ايضا بان تيقن الاقل انما يفيد اذا تعين وردة الباقي غير بما حاصله ان الحلاف
في حجية العام المخصص انما هو باعتبار الاجمال في قدر الباقي دون تخصيصه وانما يرجع فيه الى الاصل ولم يذكر سائر
الاقوال دليل وكان بناء المخصص بالمتصل على كون المخصص به حقيقة فيكون حجة وبناء الاخرين على الظهور مع
عدم الاقتران والاتباع وجواب الجمع ظاهر **فائدة** قيل الكلام في هذه المسئلة لا يجتمع
مع السابقة لان الخلاف في كون العام المخصص حقيقة او مجازا في الباقي يقتضي حجيته فيه لان كلا من الحقيقة والمجاز

ظاهر في معناه فكيف يجتمع ذلك مع الكلام في حجيته وعدمها وجوابه ان كون اللفظ حقيقة بالنسبة الى بعض
او مجازا امر وكونه حجة او غير حجة امر اخر فان اللفظ يحتمل ان يكون حقيقة في بعض ويحتاج حجيته الى امر اخر كما في
المشترك وكلما اذا تعددت المجازات فالذاهب الى الحقيقة يمكن ان يقول انه حقيقة ولكنه غير معين الارادة او
مستعمل في العموم ولكن ما استبعد الحكم غير متعين وكلنا المجاز وتدقيقا في دفع المنافاة وجهان اخران و
لكنهما امران **الثانية** قد يتعارض التخصيصان العام واحد بان يوجد له مخصصان او اكثر وعلمت
الواقع منهما واحد فلن علم تعيين الخبر منهما فهو والا فان لم يكن احدهما متضمنا للاخر فلا كلام فيه ايضا وهما
بالنسبة ساحت التعارض والترجيح وان كان احدهما متضمنا للاخر كما اذا ورد بعد قوله اقتل المشركين لا تقتل
الذمي ولا تقتل الانصاري وعلم ان الخاص احدهما فهل يحكم بخروج الاكثر او الاقل او يحكم بالتخيير والتحقيق ان
قلنا بكون العام مستعملا في العموم والاسناد بعد الاخراج حكم بخروج الاقل الاصل واما اصالة عدم الاسناد
الى الزائد فمعارضة بها وان قلنا بكونه مستعملا في الباقي فان قلنا باقرب المجازات فكذلك ايضا والا فان ثبت
دليل على احد الامرين الخروج والاقل تعين القول بخروج الاكثر لاصالة عدم تعلق الحكم بالزائد ولكن الجواز ان الاجماع
منعقد على انه على ان مع الشك في القدر الخارج من العام يقتصر على الاقل ولو كان العام مثل اقتل المشركين
معارض خاص والخاص ايضا معارض بساو ولم يعلم الترجيح ولم يكن مقام التخيير فالعام على العام الاول يكذا لو كان
العام معارضا بالعموم من وجه والخاص معارض بساو ولو كان الخاص معارضا بالعموم من وجه فالعام في محل
التعارض على العام ايضا **منها** اختلفوا في انه هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن مخصصه ام
لا على القول بعدم الجواز فاحد الفحص فيها اقوال ان الاول في انه هل يجوز التمسك به قبل الفحص لا ولو علم
ان عمومات المسئلة وان كان عاما الا ان مرادهم العمومات الشرعية الغير الشاملة لا مثل ما دل في عدم وجوب
الفحص شطحات السيد والاب والمجتهد وسائر من يجب اتباعه ولا يخطاب الشارع مع تعاهد شفاهها
فذهب اكثر الاصوليين وقد علله الحاجبي الاجماع في بحث الخيال بالدين وذهب الصيرفي والغزالي والبيضاوي
والرازي الى الجواز وهو مذهب اكثر الاخباريين مما واختاره العلامة في نهج والسيد الصدر والدقاق الشيرازي
ونقله جماعة عن بعض القدماء وقد يحتج بوجوه لاعتقاد عمومه وانما اخر بظهر الخصوص فيحكم بكونه ناسخا وهو مذهب
ابي حنيفة والكرخي وهو مبني على عدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب ومن قال بامتناع الاعتقاد قبل
الفحص لاحتمال التخصيص غفل عن المبنى والاظهر عندي هو الثاني لوجوه الاول ان بناء مكالمات الشارع على
طريقة العرف ومحاورات الناس وعن نرى انه لو قال المولى لعبده خذ مائة الصندوق وسافر لاحد من يوجد
ترى انه هل له مخصص بل لو قيد بعد لذلك كان عاصيا وكان على ذلك بناء الرواة واصحاب النبي والائمة
ولم ينكروا اذا سمعوا عاما من امامهم ليسئلوا عن مخصصه او يخصصوا عنه واجاب عنه بعض مشايخ والذي في
بعض رسائله بما خلاصته انه انما يتم بالنسبة الى ما شمل به من خطاب المولى لعبده والامام لاصحابه من الكلام
الشفاهي فانه كلام يعلم وجوب العمل به وتاخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز والفرق بيننا وبين
اصحابهم واضح فانهم كانوا مشافهين لهم مخاطبين بخطابهم عارفين بمصطلحهم واحدين للقرائن سائلين

الى العدم؟

ما لا يعلمونه منهم وكانوا اذا اشتبه عليهم الخصوصية يسئلون وقد يعلمون الخصوص من الخارج وان لم
كانوا هناك حين حين السؤال فكانت معهم الامارات بحيث يفهمون ولا يخبرونهم عن وقت حاجتهم
عليهم العمل بالعام اذا احتمل بدون التخصيص بخلاف المجتهد في هذا الزمان فانه لا يمكنه الاستدراج
بامر من المخصص قطعا ام لا وعلى الثاني هل حكم الواحد حجة ام لا وعلى الاول هل يشترط العدد ام لا
خبر مجهول الحال او يجوز العمل بخبر الفاسق ايضا وعلى اعتبار العدالة فما هو وكيف يثبت والجرح مقدم ام لا
وعدد ما يحتاج اليه المجتهد في امر السند والمتن والتعارض والترجيح والتطبيق والتقييد والتخصيص والنقل
بالمعنى وغير ذلك من مسائل الاصول فقال في هذا فكيف يمكن الاخذ بكل ما ذكر اياه اذا كان لعدم اتساعه
النفي اقول ما ذكره من الطول والتفصيل يحتاج مقابلة من يعتني بعد الاحتياج الى الاصول والى التكلم
في حجية الاخبار والرجال والاصول التي هذه الفهم الغائب وعلاج المعارضات ان الخبر العام الثابت حجيته
الى اصل البناء على اعمال الاصول المقررة من اصالة عدم القرينة وعدم المخصص كما خبر الواحد الى الحاجة
شفاها فكما انهم لا يجوز لهم تخصيص المخصص فكذا عن فرد عليه ما ذكره الحاسل ان المفروض سد جميع ابواب
الاحتمالات وتحصيل الحجة بالنسبة الينا كالحجة بالنسبة اليهم من جميع الوجوه وبقاء الشك في انه هل يجب الفحص عن
المخصص ام لا لا يضر عن التمسك بالعموم فكيف يتفاوت حالنا مع حالهم فان قلت التفرقة من هذه الجهة انهم
واضحة لانا نعلم وجود مخصصات كثيرة وليس كذلك حالهم قلت يعلم جواب ذلك مما مر في بحث خطاب المشافهة
في رد الهم والاخبار تصافا الى انا نفرض الكلام في صحابة الكاملين والجواد عليهم السلام الذين على العموميات
كثيرة ومخصصات عديدة من الائمة السابقين ومع ذلك اذا سمعوا عن امامهم عاما لم يتاملوا الا امتثال من
جهة احتمال وجود مخصص له في الاحاديث سائر الائمة فان قلت لو كان له مخصص لنبه امامهم له لانه لو لم ينبه
عن وقت الحاجة فلا يسع ان يكون كل سؤال في وقت الحاجة ثم انه لو كان له مخصص في سائر الاحاديث ووجب عليهم
الفحص لم يلزم تاخير البيان ويمكن تقرير الدليل على وجه اتم ما تقرر فنقول الضرورة الدينية واقعة على اشتراكنا
مع الموجودين في التكليف وكلما لزم من تحصيل تكليفهم وهو لا يمكن الا بالرجوع الى ما يجب لهم وهذا هو المفروض
من البحث عن الاخبار مع كون اكثرها خطابات مختصة بالموجودين وتحصيل تكليفهم منها لا يمكن الا بتحصيل طريق
فهمهم وهذا هو الذي من تاسيس الاصول اللفظية ولازم ذلك استخراج الاحكام من الاخبار بطريق استخراجهم
واذا عدنا فقلنا انهم لا يجوز لهم الفحص عن المخصص فكيف نرجع وهل هذا الا التناقض فان قلت علم تخصيص
الخارج ان كان لهم قرينة قلنا ندفعه بالاصل كما في سائر الاحتمالات الثالث اصالة عدم المخصص لانها
دليل على عدمه وبعد وجود الدليل على عدمه بالباعث على الفحص عنه واجب عن بان اصل الاصل مع وجود العلم
بوجود المخصص غالبا لا معنى له واما من اجرائه اما ما هو بعد الفحص ويرد على الاول ان اجراءه لا يمكن اذا علم وجود
المخصص لهذا العام وهو ينافي العلم بوجود هذه الحالة والاصل انه لم يكن لهذا العام مخصص نظرا في الاولى
الاولى المشتبهة بالخبر قبل هذا يصير من باب الشبهة المحصورة التي حكم بوجوب الاجتناب عنها مع انا لو قلنا بان
الارتكاب في الشبهة المحصورة الى ان يلزم منه العمل بالحرام لا ينبغي الكلام فيه الان فتح باب الرخصة في ذلك

وغيرها ويستدل بهذا الدليل ولما من لم
يقل بهذه المقالة ولا الاحتياج الى الجمع
ولكن قال بعد ثبوت حجية الخبر ويعتبر انه من
مسند او يفتى بما يعلم عدم الدلالة
علاج المعارضات ؟ ؟ ؟

المجتهدين

المجتهدين يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع وانه المفروض ان احاد شيئا مشتمل على مال المخصص وبالاخص
له وكون الاصل عدم كون الحديث الذي مراد الاخر ما لا مخصص له ليس باولى من كونه مالا مخصص قلنا
اولا ان جعل ذلك من باب الشبهة المحصورة غريب الحالات فانه اذا كان ذلك من باب المحصور فاين غير المحصور
مع انه حكم بكون دليل سيقه من غير المحصور مع ان الحق في المحصور ايضا جواز ارتكاب غير المقدار المتيقن وثانيا ان
قوله مع انا لو قلنا بعدم جواز الارتكاب في المحصورة لا ينبغي هنا وما وجه العدم المقرر قوله يقتضي تجويز ارتكاب
الجميع ان اراد انه يقتضي ارتكاب مجتهد واحد للجميع فما الذي يقتضيه فان عليه ان يعمل بالعموم قبل الفحص
الى ان يتيقن ويقطع بوجود المخصص لهذا القدر من العموم فان قلت لعله بعد الفحص لهذا القدر من حالة
المخصص كان ما عمل به اولا دون ذلك فيلزم جواز عمله بالجميع قلنا لا مانع فيه كمن يحكم على معنى المواضع المشتبهة
بالخبر على الاصل في بعض صلوته ثم يظهر له بعد الوقت كون غير المجرد عليه طاهرا وان اراد انه يقتضي ارتكاب
جميع المجتهدين للجميع بان يجاهد بعضهم واخر واخر وهكذا قلنا لا مانع من كانت المواضع المشتبهة واما قوله لكون اصل
عدم كون الحديث الذي رواه في نفيه ان الاصل الذي يدعيه هو اصالة عدم ورود مخصص له حيث انه ورد حادث
لان الاصل كون ذلك مما لا مخصص له وان يلزم ذلك كما في سائر مواضع اجراء الاصل ويرد على الثاني منع تعين
اجراء كل اصل على الفحص وانما هو اصالة عدم الحكم الشرعي دون منطقه انه ومن عاته الرابع الاخبار
المكثرة منها المستفيضة الواردة في انه من بلغه شيء من الثواب او سمعه على شيء فعمله كان له اجره وما الاستدلال
انها بدل على ان من بلغه عام في ثواب او سمعه فعمله كان مثابا وهو بالملازمة يشمل العمل قبل الفحص وبعده وايضا لو
دل خبر على ثواب على افراد عام فعمله في جميع افراد العام يكون مثابا وفي الثواب لو عمله قبل الفحص فان لعموم الخبر
او اطلاقه واذا ثبت الثواب ثبت المجاز وبعضه عدم القول بالفصل ثبت المطلوب غير ان يثبت الثواب والمخصص
لهذه الاخبار بعد ان تفحص عنه ومنها الاخبار الدالة على جواز العمل بعام الكتاب من غير تقييد ومنها المطلقة
المذكورة ومنها الرواية المشهورة علينا القاء الاصول وعليكم التفريع فان المراد بالاصول العمومات اجماعا والتفريع
تطبيقها على الجزئيات فامر بتطبيق من ثبات العام عليه من غير تقييد بما قبل الفحص والاصل عدمه ومنها الاخبار
المستفيضة الواردة في ان السائل يسئل عما فيه الزكوة فيجاب الامام بتبعة اشياء مع قال وعنوان لما فيه عموم
ذلك فقال السائل هذا شيء كثير مثل الارز هل فيه الزكوة فوجد الامام ع بانى اقول من عاش في ذلك وهو
ارز وذرة وفي بعضها فغضب ع ورد فقيل السائل عن المخصص ولو الجواز العمل قبله لما كان كذلك واختصاص الاخبار
بالشاة الحاضر لا يضر لشيء تاشر اكثرها معهم في التكاليف وكيفية استنباط الاحكام من الاخبار وتفاوت حالنا
معهم في علمنا بوجود مخصصات كثيرة عن غيرنا بانه ثبت كون هذه صفة الحكم مع ان المخصصات كانت موجودة ايضا في
زمان الصادق والرضا ع والجواب منها ولكنه لا يضر كون المخاطب شفاها حاضرا الماذكر ومنها ما يدل على حجية الخبر
الواحد من الاخبار الامرة بالعمل بالاخبار من غير تقييد بما بعد الفحص الرابع الطريقة المستمرة عليه بين
العلماء من السلف والخلف بالصحابة والتابعين انهم اذا بحثوا عن مسئلة وجدوا عليها حديثا عن احدهم على حاجة بعمار من كتاب او
سنة لم يطلب الاخر منه التوقف حتى يفحص عن المعارض والمخصص بل يسكت او يتكلم بالقبول وهو مثل العلم عن فاعله

حتى نظر واجاب عنه والذي يظهر العلامة في التحرير بان التتبع يكون بحيث يتاتى تتبع كلمات العلماء ومن هم اهل تخصص
غاية التخصص وراجعوا ابواب الاحاديث من صنفوا الكتب الثلاثة الوجوه وقال الشيخ الامين كيف وقد ثبت الاجماع
المذكور لشك الاجماع على عدم لزوم التخصص مع ان لزومه مما ذهب اليه المعظم ونقل عليه الاجماع ويرد على
الاول ان التتبع يعطي انهم في مقام التالف او مع الافتاء كما قالوا بتخصص ويناء الاستدلال على تمام
الثاني ولا يصل لنا بعد التتبع تكذيب ذلك وهذا التعدد كاف وعلى الثاني ان المستدل يدعي ثبوت الاجماع و
عليه يتوقف ليله ويمنع ذهاب المعظم على ملازمة وقد يجاب ايضا بان نزاع المنازعين كان في طائفة من افراد
العام وكانوا غافلين عن العام فاستدلال صاحبه بذلك كان نيكت وذلك لا ينافي تخصيص العام بالنسبة
الى غير تلك الافراد اذا العام المخصص حجة في الباقي ولا يضر كما كنه فان النزاع لا يختص بطائفة من افراد العام
بل يقع كثيرا في عموم وايضا كيف يمكن غفلتهم عن كونه عاما مع انه لا بد في سكوتهم من علم الحجة وايضا ليس المراد
عدم كون العام مخصصا حتى يصح قوله لا ينافي تخصيص العام بل المراد قول الخصم حجية العام في جميع افراده او
بعضها من غير تعرض لتعيين وقد يجاب ايضا بان الخصم لما كان يعلم ان صاحبه لا يصح الا بعد الفحص لكان نيكت
لذلك وفيه منع ان قصده لا يكون مجتهدا سيما ان في مقام المناظرة عند تشتت بكل ما جاز التشبث به من
مسكات الخصم الخامس قوله سبحانه لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها وما يتضمنه من الاخبار دل على التكليف
على الاتي بدون قيد في العام فيكون مكلفين به فيجب العمل به وايضا دل على انه لا تكليف بما لم يؤتيه والمخصص لم يؤته
فلا تكليف به وعلى ان تخصيص في الجملة ليس اتيانا بالمخصص لذلك العام ولا يوجد جريان مثله في الاحكام ايضا
فيجوز العمل بالاصل فيها لكل احد لان الاجماع فيه هو الفارق ولولاه لقلنا به فيه ايضا بل على جواز التمسك
فيها الوجه الاخرى باقي في موضعها السادس شمول ادلة حجية الكتاب والسنة لما قبل الفحص ايضا كما يأتي الادلة
البدوية بما يستدل به وجوه اخر ايضا منها اية النباء ومنها اية الترجيح بتقريب ان على وجوب قبول الخبر الواحد من غير تقييد
وفي تمامية دلالتها عليه كلام يأتي في بحث الخبر وقد يتمسك الاستدلال الاولى باعتبار كون الفحص هو التثبت الذي
عند ضرب العدل وفيه نظر ومنها انه لو وجب الفحص عن المخصص لوجب عن المقيد ايضا لاشتراكهما ايضا في المانعية
اللازمة بالاجماع وفيه ان الاجماع لو ثبت هو الفارق والا فالمخصص الالتزام فيه ايضا اخص المانع ومن ثمة ما ذكره الشيخ
العلامة في الامين من ان الاجتهاد استفراغ الوسع فيجب على المجتهد البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص
كيفية في الدلالة كما ان البحث عن المعارض يجب عن الدليل وكما فرق بينهما فلو لم يلزم البحث عنه لم يلزم عن المعارض ايضا
ولو لم يلزم البحث عنها وعن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة كما ان البحث عن المعارض يجب عن الادلة
وكما فرق بينهما فلو لم يلزم البحث عنه لم يلزم عن المعارض ايضا ولو لم يلزم البحث عنها وعن الادلة وكيفية
دلالتها لجاز العمل بما يظهر به من دليل من غير سعي اخر لزم بطلان الاجتهاد او كون كل احد مجتهدا وخروج من
اصله فاسد وهو جواز العمل بكل ما وصل الينا من دون افتقار الى جمع الادلة وتفحصها والنظر في وجوه التعارض
والعمل بالاوجه بل يلزم جواز العمل باي خبر واياه في كتاب معتبر من دون احتياج الى كتاب اخر وباي خبر منه وهلم
اقوال العلماء فيبطل الاجتهاد وقيل الفقه ثم قال في وليت شعري من قال بحجية الاجتهاد كيف يقول بهذا الوجه

الاصل الفاسد الذي يخرج من عدم لزوم الفحص عن المخصص على ما يظهر من عبارة احد الثلثة او جميعها اسدها الاول
عدم الفحص عن المعارض ايضا وثانيها بطلان الاجتهاد لكونه عبارة عن الادلة وكيفية الدلالة وثالثها
جواز العمل باي خبر واياه وهو موجب لاختلاف الفقه والهرج في الشريعة فان كان الاول فغير منع كونه
فاسدا بل المخصص التزام ايضا فان قلت انه اجماعي قلنا ثم ولو سلم هذا الفارق فلا يلزم الاصل الفاسد
وان كان الثاني فما يكون المراد من بطلان الاجتهاد بطلان السعي واستفراغ الوسع وفهم مخصصه
ولا يلزم منه عدم الحاجة الى السعي مطلقا فان العامل بعبارة يحتاج الى ما لا يحصل كثير من القواعد في العامل
من الاجتهاد في فهم الحجة واثبات حجيتها وطريق معرفة اللغات وتاسيس الاصول الحاجة اليها في
فهم الالفاظ وبالجملة كل من اراد العمل بحديث ولو قطع النظر عن المخصص والمعارض يحتاج الى السعي
والاجتهاد الى حد لا يمكن ضبطه في موضع فلا يلزم من جواز عدم الاجتهاد في الفحص عن المخصص و
المعارض بطلان الاجتهاد مطلقا وان كان الثاني اي بطلان طريقة المجتهدين فان كان المراد بطلان
طريقتهم مطلقا فليت شعري ما وجه الملازمة وان كان المراد بطلان طريقتهم في العمل بالعام بعد
الفحص فمنع انه ليس طريقة جميعهم فليت شعري ما وجه بطلان اللازم وهل النزاع بعد الا في مجرد طريقتهم
هذه وان كان الاصل الفاسد هو الثالث اي لزوم اختلاف الفقه وهرج الشرع فمنع منع اللزوم
ولو سلم فذلك يذكر اولا ما ذكره بعض مشايخنا والذي يؤدي بيان لزوم الهرج فمنع منع الملازمة وهو
ذلك يذكر اولا ما ذكره واختلال الفقه لو لم يجب الفحص عن المخصص فنتعرض لذكر ما فيه فنقول ما خلاصته ان الفقيه
الحكم على العام قبل الفحص كيف يطمئن من ان يظهر علينا مخصص فيتغير حكمنا ثم يظهر مخصص اخر فيتغير وهكذا فان المخصص
في امثال زماننا في معرض الوجود فيحصل الفساد الهرج والمرج واقع من هذا تحقق هذا الفروج مثلا اذا اراد
الكلام به واحل لكم ما وراء ذلكم فتزوج امراة ليس من محرماته الا به ثم اطلع على حديث يحرم من الرضاع ما
يحرم من النسب ووجد انه قد تحقق بينهما مرضعة فاعتقد انها ما كانت زوجته فخلى سبيلها من غير طلاق فتزوج
بمحل اخر فاطلع الاول على حديث لا يحرم من الرضاع ما لم يكن خمسة عشر رضعة فاعتقد انها كانت زوجته
فاستردها فاطلع ان رضاع يوم وليلة ايضا يحرم فاعتقد ثانيا حرمتها فخلى سبيلها فذهبت الى زوجها
الثاني او تزوجت بثالث فاطلع الاول على ان الرضاع لا يوجب حرمة الا في الحولين فاستردها وهكذا
من الملح يخضع خلى سبيلها واذا اطلع بمخصص لذلك المخصص اعتقد انها زوجته انتهى اقول لو وجه ما ذكره لزوم
بطلان الاجتهاد ايضا فان للخصم ان يجري مثل ما ذكره على القول بالعمل بالمخصص ايضا حيث ان المخصص لا يفيد العلم
غالبا وتغير راي المجتهد امر ليس بمرتبي والعود على الخطا واقع متكرر انقول لو حكمت بعام بعد الفحص عن مخصصه
كيف تطمئن من ان يظهر علينا مخصص بعد ذلك او خطأ بعد ذلك او تغير ذلك في معرض ملاقات المستدل ثم
تغير ثانيا وثالثا كما وقع كثيرا فان سبب الاختلاف غير منحصر في العود على المخصص وقد يقع ذلك في الفروج
كما اذا طلق او لا عدم عموم حديث يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فتزوج ببعض من وقع بينها الرضاع عن
الاتفاقيات ثم استرد ايا على عموم وعلى كفاية رضعة واحدة فاعتقد عدم انها فخلى سبيلها ثم تغير رايه

واستفراغ الوسع وفهم الاحكام وفي
ان بطلان طريقة المجتهدين فان لزوم بطلان الاجتهاد
فان كان الاول فمنع لزوم بطلانه لان
غايته ما يلزم جواز العمل بالعام من دون

واستقر على الشرط اربعة عشر بعضه وراعى ان الرضعة الواحدة عشرة فاعتقد انها زوجته فاسترد ها ثم
استقر رايه على كفاية العشرة فعمل سيلها ثم تغير رايه في بعض شرائط اخر فاسترد ها وهكذا في مسئلة الاية
الهدى الاب على الباكرة متفردا او تشريكا الى حين ذلك فان قلت تكليفه اولا كان ما هو مقتضى ظنه و
باعتباره يكون نكاحه الاول صحيحا ولو تغير رايه قلنا كل من العامل بالعام قبل الفحص فان قلت هو مقتضى
الاجتهاد عليه بالظن حكمه قلنا المجتهد العامل قبل الفحص بعد فحصه في سائر الشرائط الا نقول بتقصيره فان قلت
انه قد يخالف الاجماع قلنا مع ان كل مورد ليس كذلك كما في بعض ما ذكره ان العامل مع الفحص ايضا قد يخالف
المجمع عليه اما لعدم قوله حجية الاجماع او لعدم قوله بثبوته بالطرق المعتبرة او لعدم ثبوته عنده ويتغير رايه
ثانيا مع ان الخصم ان يقول بمنع ان مخالفة الاجماع مع عدم ثبوته اولا او لا يلتفت يوجب تغير الحكم هذا
كله مع ان الحرج على الوجه الذي ذكره انما يلزم لو لم يعتبر قلة مخصص اصلا وكان عموم مقصودا على العموم
دائما وهو غير ممكن فان المتتبع يعلم ان المجتهد في اثناء تحصيله ومنعه وفي اجتهاده ويلاحظ العمومات يجد
على كثير من المخصصات للعمومات ويطلع عليها الا قليلا ومنها انه شاع التخصيص في العمومات حتى ان قولهم
ما من عام الا وقد خص صار مثلا مشهورا وهو لو لم يوجب الظن بوجود المخصص فلا يوجب الجهل والشك وهو
صار جبا لنا في احتمال ارادة العموم وعدمها الوجه الثاني فلا دلالة العام على العموم او الخصوص
من حيث التعيين الا بعد الفحص والا لكان له ظاهر الا يستدل به واصالة عدم المخصص غير كافية هنا في
دفع الشك لان دلالة نفس الصيغة على جميع الافراد وحصول الظن به منها من حجة هذا الاصل هو الموجب
للظن لو لم يعتبر امر خارجي والمفروض حصول شيوع المخصص الموجب لوهن ذلك الظن وسقوطه فيجاب عن
الاصل وابقاء الظن ولا ينافي ذلك ما مر من دعوى تبادر العموم من صيغه لان تبادره لا ينافي عدم
تعيينه ولا ينفي عدم حجية المثل لان مضمونه امر لا ريب فيه وجوابه عن وجهين احدهما ان شيوع التخصيص
بل تساويه العمومات المتنازع فيها لان القدر المسلم والمدلول عليه بالمثل هو شيوع مطلق التخصيص سواء
كان بالمتصل او المنفصل والذي نحن فيه هو المخصص المنفصل لانه المحتاج الى الفحص وشيوعه لم يثبت بل منع
بعضهم كونه ظنيا بالنسبة الى العام وقد مر في اول الكتاب ان ما ذكروا من ان الظنون الحاقا الشيء
بالاغلب انما هو بالاغلب في صنفه وهما وهن شيوع هذا التخصيص بل تساويه مع غير المخصص اذ ليس
في الكتاب والسنة من الفاظ الاحكام ما كان مقصورا على جزئي حقيقي بل كل حكم كان فله عموم ولو سلمنا
كثرة المخصصات المنفصلة فلا شك انها ايضا عامة شاملة لجميع ما تحتها وثانيهما منع الشك في عموم
العام قبل الفحص وعدم حصول الظن فان حصول الظن وعدمه امر وجداني ومن نفسي انفسنا انا اذا
اطلعنا على عمومات كثيرة فلو جئت ومع ذلك اذا وجدت حديثا عاما نظن عمومه من غير التفات الى التخصيص
فراجع نفسك انك اذا وجدت حديثا ان لا شيء من الكافر يرث من المسلم او لا يملك احد من العبيد
شيئا هل لا يظن عمومه او هل يساوي توريث كل فرد من الكفار من المسلم عندك مع عدم توريثه فان
قلت بالمساوي فانت مكابر لا تستحق جوابا غير السكوت وبه صرح بعض المتأخرين قال في جواب من

ادعى عدم حصول الظن من العام قبل الفحص والجواب ان هذه شبهة في مقابلة الوجدان فانا وان رأينا التخصيص
كثيرا ولكن نسبق الى ذهننا مع عدم ذكر المخصص العموم وهذا الا لان ارادة الحقيقة ظاهرة عند الاطلاق
التخصيص لا سيما بالمنفصل الذي لا يكون القلة بحيث الا بعد تأمل بالغ انتهى **ومنها** ان الاصل حرمة العمل
بالظن ولا شك ان العمومات ادلة ظنية ولو ثبت جواز العمل بها الا بعد الفحص فيقتصر فيها عليه وجوابه اولا ان
القائل هذا الدليل انما يتمشى لو كان الدليل على حجية ان العمومات من الكتاب والاخبار او الاجماع خاصة و
لن كان دليله منحصرا بذلك اذ يجوز ان يقال ح ان القدر الثابت الاجماع هو الحجية بعد الفحص دون قبله واما لو
لم يكن كذلك فلا يجوز اذ لم يعتبر الاجماع ما كان يجري بعد الفحص دون قبله لا دلالة على قبل الفحص وبعده سواء
وليس احد استدل عليها بالاجماع خاصة بل يمكن القائل بالاجماع فيها اذ لا اجماع في ايراد الاخبار او نوع
منها او جميعها وانما هو على مطلق حجيتها وهذا لا يعد في الاحكام شيئا فمن يستدل بهذا الدليل على عدم جواز
العمل قبل الفحص لم يرد دليل على العمل بالعمومات بعد ايضا وثانيا انا سلمنا ان الثابت من دليل حجية العمومات
هو بعد الفحص وهو كان لنا اذ منها ما يدل على حجية عمومات الكتاب والسنة بعضا او كلا من غير اختصاص لها
بما بعد الفحص ولم يفد لها مخصص به بعد الفحص ايضا فنستدل بهذه العمومات بعد الفحص على حجية عندها من
العمومات قبله ومن هذه العمومات ما مر وكون هذا الدليل الثالث وبان شطرها في مباحث حجية الكتاب والسنة
كما في رواية معلى قال قلت لابي عبد الله ع اذا جاء حديث من اولكم وحديث من اخركم بايهما ناخذ قال خذ بما
حتى يبلغكم من الحي فان بلغكم من الحي فخذوا بقوله وفي التهذيب لاهل زمان الغيبة واما الحوادث الواقعة فارجعوا
فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم وفي رواية اخرى ما ورد في اخبار مستفيضة كثيرة واردة
في علاج المتعارضات هذا بما خالف العامة وبما اشتهر بين اصحابك وغير ذلك فانه اذا وجب الاخذ بها لانها
اولى المتهدين مع وجود المعارض لم يفيد ما ذكر وكذا في روايات عديدة وبما لا يخفى من باب التسليم وسعات فان قيل
لا شك في ان فهم المراد متفرع على الاخذ والعمل بالخصص لفهم المراد قلنا ان اردت الفهم القطعي فاعتباره ثم وان اردت
الظن او الحاصل من اعمال القواعد المعتبرة كاصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وعدم النقل وغيرها فلا نسلم
على الفحص ويلخص الكلام ان هذا الدليل انما ينفع لو تحقق دليل لزوم الاخذ بكل من العمومات بما قبل الفحص
لم يرد دليلا كان كذلك والقول بان افادته الظن لازم وهو قبل الفحص غير حاصل مدفوع بانه ان اريد بحصول الظن
فلا مدخلية للفحص عن المخصص فيه وان اريد بظن المدلول بعد اثبات كون اللفظ حقيقة في العموم مفيد قبل الفحص
بالحال الا اذا ضم ما يفيد الظن بارادة غير الحقيقة ان وجب الشك فيها ايضا عند بعضهم واستصحابه هنا ثم
السلم من شيوع التخصيص هو مطلقه الاعم من المنفصل والمتصل واما شيوع المنفصل بحيث يظن وجوده
لكل عام سيما ما كان مخصصا بالمتصل ايضا وما علم بعض خصوصياته من الخارج قبل الفحص بالعقل او العادة
او الاجماع القطعي او نحوها فلا نسلم ظن مخصص منفصل لهذا العام المخصوص ايضا ولكن ظن خروج كل فرد
وتنزيل العام فيه به غير مسلم حتى انه يجب العمل بكل فرد فرد على مقتضى الحقيقة وفيما سبق في عدم الحجية على الخصوص بالاطلاق
لانه انما مر فيما علم الخصوص لا فيما ظن او شك فيه **ومنها** الاجماع وجوابه ان ارادوا المنقول فهو لا يبين

يجوز ان لم ينقله الا بعض العامة وان ادعى المحقق فهو ممنوع فان قيل انا نقطع بان العلماء خلفهم وسلفهم يتلقون
عن المخصصات ويتعبون الكتب ويبذلون جهدهم في التفحص عنه قلنا هذا يثبت جواز التفحص او وجوبه لا وجوده
فان عدم علمهم قبل التفحص اعم من عدم تجويزهم العمل قبله على انا نقول العلماء ان تفحصهم كان في مقام التاليف
وهو غير مفيد لان بناء التاليف على ذلك واما تفحص الجميع في مقام الافتاء فغير معلوم ومنها انه لا شك في وجود
مخصصات كثيرة ولا يمكن ان ذكرها المخصصات العمومات ها فمثلا اشتراط عدالة اعطاء سيد طوما دارا يقول
له في عمومات والكثير منها مخصصات فتدبر وكما شك انه لو عمل بالعمومات من غير مراجعة
الى المخصصات يذم العقلاء ولو عمل بعام ثم ظهر له بعد وقته مخصص وعلمه المولى لعدم رجوعه الى
المخصص لم يذمه وفيه ان هذا ليس مثل الاباق فان امر العرف وبذمهم وذمهم يتفاوت بادنى اختلاف
ولما سئلنا عن عدم ذم المولى ان لمكان احكام العبد الغافل فقد يسئل احكامه وقال الرابع يجوز
لك نقض اليقين بالشك وان الاصل لك عدم التجوز وعدم التخصيص وانه لا تكليف الا بما اتى فيه
بعض احكام العبد الغافل في التهذيب في لو بادر جميعها هذا العبد على ان في عمومات وخصوصات ما يعلم الظن بناء
ذلك العبد على العمل بالعام بمجرد سماعه من مولاه فاذا راى الاخر في ذلك الطرف حكما عاما
وعلمه لا شك ان ملامة العقلاء ولا جواز عقاب المولى فلن عذر حتى واخره ونعم ما قاله بعض المتاخرين قال
فيعمل بالعام وان كان الفرد الذي عمل به خاصا عن حكم العام في الواقع اذ هو عليه السلام كلما بلغنا
وعن كلما بلغنا بلغنا وقد بلغنا العام فعمل به حتى يظهر بيانه فاذا قيل لم عمل بهذا الفرد فالعذر واضح
ومنها بعض الاخبار مثل رواية سليم عن امير المؤمنين عليه السلام في جواب من سئل عن اختلاف اصحابه
احدهما في الاخر فان امر الخبر مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه والظن ور
معرفة الجميع وبعد كوننا مامورين بمعرفة العام والخاص فكيف يرى بانا لم نؤمر بالبحث عن الناسخ والمنسوخ
الا عن مثل احاديث الرسول وقال الصدوق في رواية داود انتم اقيس الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة
تخرج من عندنا على وجوه فلو شاء احد ان يعبر من كلامه كيف شاء ولا يكذب ويلك على انه المستفتي الهالك
عرض الاخبار المخالفة على الكتاب لا ريب ان موافقة الكتاب وعدمها لا يعلم الا بعد معرفة تمام الكتاب
وخاصه وهو محل البحث عن مخصصه وجوابه ان المستفاد من الاولى ان اختلاف احاديث الرسول لما فيها
من الناسخ والمنسوخ والعام والخاص وهو كذلك لا يدل على كوننا مامورين بمعرفتها سلمنا ولكن من اين
يدل على ان العمل وجوب معرفة على معرفة الجميع فلعله يجوز العمل بالعام قبل معرفة الخاص وايضا لو كان مامورين
بهذه المعرفة لكان واجبا وبالغاية ان من يريد معرفة جميع الاحكام يجب عليه معرفة جميع الاحاديث
وهو كما ترى واما الثانية فلا دخل لها بالمقام فان كان المراد قوله اذا عرفتم معاني كلامنا فضدان معرفة عموم
العام معرفة معنى الكلام والمقصود عدم ثبوت المخصص حتى يقال ان معناه الخصوص والمراد وما يأتي العرض
على الكتاب فلا دلالة لها ايضا اذ بعد معرفة ان هذه الاية عامة تعلم الموافقة والمخالفة واحتمال
التخصيص مدفوع بالاصل كما انه يحتمل بعد الفحص ايضا ويدفع المقام الثاني في عدم التخصيص على القول

بلزومه

بلزومه فلا يجب حتى يعلم عدم المخصص او يكون حصول الظن بعدمه امر يجب الاستقصاء عند الامكان فذهب القائلون
الى الاول لان العمل بالظن موقوف على عدم امكان تحصيل القطع وهو ممكن وفيه المنع اذ غاية الامر عدم الوجدان
وهو لا يدل على عدم الوجود وقد يرد ايضا بان المراد بتحصيل القطع ان كان القطع بحكم الله الواقعي فظ انه
لا يحصل بمجرد القطع بعدم المخصص وان كان القطع ببعض مقدمات الدليل فلا يخفى ان مع امكان القطع لا يمكن
العمل بالظن مع عدم افادة اصل الدليل الظن غير مسلم مع استلزامها التحكم مضافا الى انه يلزم ان يكون المخصص
في شرائط الخبر اتصال السند وعدد الراوي وغيرها القطع الامع اليأس عنه وفيه ان المسئلة مختلفة
ويقول ان الاصل عدم العمل بالظن سواء في اصل الدليل او مقدماته حيث لا يمكن فيه القطع بالدليل في الباب
فعلى المكلف الاثبات وهو لا يحصل الا بذلك المقدمة خاصة حتى يلزم الترجيح بلا مرجح ولا نقول بمثله في الجميع
الا انه يقول بعدم امكان القطع في الجميع ولو اراد الحكم في الفرق بينهما في ذلك لكان له وجه واما ما ذكره
في شرائط الخبر فالحكم بلزومه ممنوع فساده وذهب الاكثر الى الثاني لان تحصيل القطع بعدم المخصص اما ممتنع
او موجب لتفويت المقصود والعسر والحرج والسعي بقدر الامكان موجب للثاني فلم يبق الا الظن وهذا التقرير
اندفع بعض الورود على الدليل اقول لا يخفى ان من يقول بلزوم الفحص انما يقول بدليل فالملازمة على
الباحث عن قدر الفحص الجميع الدليل لزوم الفحص وان الثابت منه مقدار الفحص ان بعض ادلته لا يثبت ابدا
من الظن وبعضها يثبت لزوم القطع ولكن اذا اخص مع عدم الامكان يثبت لزوم السعي بقدر الامكان او
قد لا يلزم الحرج ولا يفوت به المقصود لا مطلق الظن بل الثابت من دليل اصالة الحرمة العمل بالظن الذي
تمسكوا به هي تعين الاخير مطلقا مراتب الاولى ان ظهر مما ذكرنا عدم وجوب الفحص ولكنه راجح مندوبا
من الخلاف واتفاقا لاكثر الاصحاب وتحرزا عن مواقع الاختلاف ويكون فيه وفاقا لاكثر القائلين باللزوم وتتبع
الباب الذي يعنون في كتب الاخبار للطلب والذي يظن اشتماله على حديث له مدخلية في المسئلة وان كان في
كتاب اخر وخصوصا الان تتبع ذلك سهلا عند من يجد وجود الكتب المربوطة سيما الوافي والوسائل والجامع
الاولى ان يتفحص عن بعض الكتب الفقهية المشتملة على نقل الاقوال وشطر من الاستدلال سيما كتب المتاخرين من
اصحابنا الثانية ما ذكرنا من عدم لزوم الفحص عن المخصص انما هو اذا لم يعلم اجمالا وجود مخصص له نظير علم نظائره
من الفحص حتى يقطع العمل فالفقيه اذا راى حديث الامر الامر اراد القرآن يجب عليه الفحص لحصول العلم الاجمالي
بوجود مراد الخاص ايضا الثالثة كل ما ذكر في التخصيص جار بعينه في المقام من غير فرق ايضا بلا تفاوت في
منها جواز تخصيص كل من الكتاب والمتواتر والاحاد بمثله كل من الاولين بالاخر والاخير كالكل
بالاجماع خلافا والخلاف في بعضها مادر وفي تخصيص الاولين بالاخير اقوال اولها الجواز مطلقا وهو الحق وفاقا لاكثر
المتقدمين وثانيها عدمه كما اختاره الشيخ في العدة واما السيد فمنع في الذريعة على جواز العمل بالاحاد وعدمه
ونسبة الثاني اليه كما ابطال خطأ وما استشهد به من كلامه وقع فيه الاسقاط وثالثها الجواز ان تخص من قبل
مقاطع ذهب اليه عيسى بن ابان ورابعها ان خص بمنفصل اختاره الكرخي وخامسها الوقف قال به القاضي
وذهب اليه الى المحقق وظ كلامه الثاني في العدة امام الاستدلال مقدمتين الاولى انه سيأتي مسئلة بناء

كما صرح به المحقق في المعارج

الى الدقيق في الشرح الوافي ٣

العام على الخاص وحكم العام والخاص المتنافيين وهما فيها اعم من ان يكونا من الكتاب او السنة او احدهما من
احدهما والاخر من الاخر فيرجع الى ان مخصص احدهما بنفسه والاخر فما الفرق بينهما وبين مسئلة جواز
التخصيص وبيان الفرق انه لا يلزم في تخصيص شيء باخر من ثبوت امرين احدهما كون الثاني دالا على
تخصيص الاول وثانيهما ان يكون دلالة الثاني عليه صالحا لحاله وجاز تخصيصه به بان لم يكن مانع من التخصيص
وكلاهما قد ينفك عن الاخر فلا يلزم في تخصيص الاول ثبوت احد الامرين مثلا اذا ورد حديث هكذا
صم شهر اخر يوم وعلم ان ثمة امر من المصوم وشك في ان لفظ الفرقة هل هو وصف او استثناء فان الشك
في ثبوت دلالته على التخصيص ولكن لو علم انه استثناء فلا شك في التخصيص به ولو ورد حديث هكذا صم
شهر الا يوما وعلم ان الاستثناء على الرأي ولم يعلم انه هل يقبل الزيادة من الراوي او لا فانه لا شك في
ان قوله الا يوما دال على التخصيص ولكن الشك في انه هل يجوز تخصيص كلام المعصوم به ام لا بل كونه من
الراوي مانع والكلام هنا في بيان الصلاحية والجواز مع فرض الدلالة على التخصيص بخلاف اذا كان مدلول الخبر
للكتاب فهل يجوز تخصيصه به ام لا حتى لو ورد في خبر ان الابن الفلانية مضمونه كذا فيكون حلالا الى الزوج وفيها
شيء الدلالة على التخصيص وبعدها يعني انه اذا ورد حكم عام واخر خاص يناقضه فهل يدل ذلك على تخصيص الاول
حتى لو ثبت من المعصوم جواز تخصيص الخبر بالخبر وورد خبر ان عام وخاص يكونان من على النزاع **الثانية**
قد قال في السنة القوية حتى لا يفهم عليه الاجماع ان الجمع مهما امكن اولى من الطرح وقد استدل
له بوجوه مدخولة يأتي في بحث التعادل والترجيح وانه لا دليل عليه باطلاقه نعم يصح اذا كان المراد
من الجمع والعمل بالدليلين معا العمل بهما على ما هو مقتضى الاقتصار اما بالحقيقة او المجاز الذي يصح
ارادته والعمل عليه في المحاورات وهو ما وجدت فيه العلاقة والقرينة في نفس اللفظ او مقارنة معه ان
منفصلة ولا يكفي مجرد احتمال اللفظ لذلك المعنى ثم الجمع هذا المعنى قد يكون باجماع احدهما الى الاخر اي
ابقاء احدهما على حقيقته واجماع الاخر بقرينة من التجوز كالعام والخاص المطلقين فان العمل بالخاص
وحمل العام عليه جمع بين الدليلين وموجب العمل بهما اما في الخاص فحقيقة واما في العام فمجاز المعتبر وهو
التخصيص مع القرينة المصححة وهي الخاص كما يأتي في بناء العام على الخاص وقد يكون باجماعهما الى ثالث
باثبات القرينة للتجوز في كليهما وذلك كاجماع عامين متباينين الى خاصين كما ورد ان العاري يصلي قائما
ويومي وورد ايضا انه يصلي قاعدا وفي خبر صحيح ان مع الامن من الطلع يصلي قائما ومع عدمه قاعدا فيحمل
الاول على صورة الامن والثاني على عدمه فيحمل الثالث قرينة وقد صرح بعضهم بان مراده من تعدد الاولوية
الجمع هذا المعنى واما مطلق الحمل كيف اتفق فليس بصحيح بل الجمع في الحقيقة جمع لانه هو العمل بالدليلين على ما هو
مقتضى دلالتهما وبينهم منهما بطريق المحاورات وهو يكون اما بالحمل على الحقيقة او المجاز المعتبر والحمل على معنى
بدون قرينة ليس شيء منهما اما الحقيقة فظ واما المجاز فلاشتراطه بالقرينة وبمجرد احتمال وجود قرينة يوجب لهم
المخاطبين لا يعين الحكم بارادته وليس من المجاز المعتبر ومن هذا ظهر ان اولوية الجمع وان لم يتم باطلاقها الا
ان لها اساسا صحيحا وهو ما اذا كان عليه دليل معتبر من فهم عرفي او غيره وذلك الدليل هو دليل اولوية الجمع وبه

اي مجموع الخاص وكذا في الخاتمة

يندفع

يندفع ما قيل من منع الاولوية ان اريد بها الوجوب وعدم كفايتها ان اريد مجرد الرجحان اذا عرفت ذلك
فاعلم ان لنا وجوها الاول ما مر من اولوية الجمع بين الدليلين وتقريره هنا ان الخبر الدال على التخصيص عام
الكتاب او المتواتر دليل ثابت الحجية كما هو المفروض كما ان العام ايضا كذلك والعمل بالعام في جميع موارده موجب رد
الاول وعدم قبول تخصيصه والعمل بمقتضى التخصيص على بالدليلين اما في الخاص فحقيقة واما في العام فمجاز
المقترن بالقرينة والجمع بقي اما دليل على الخاص من التخصيص بمعنى انه متعين بل ورد التخصيص في العام ايضا
لان التخصيص دليل على انه ليس المراد منه حقيقة فالعمل بحقيقته ليس علامة وانما قلنا ان الخبر دال على التخصيص
وانه مجاز العام المقترن بالقرينة فلان الخاص اما صريح في التخصيص بان يقول ان العام الفلاني مخصوص بكذا
فلا اشتراط عليه وكونه قرينة لتخصيص العام واضح او الحكم فيه خاص وسيأتي في مسئلة بناء العام على الخاص
ان الفرق بينهم من العام والخاص المتنافيين الواردين في كلام متكلم واحد او في حكم الواحد تخصيص العام
وان ورودهما معا قرينة على التخصيص وانما قلنا ان تقريره هنا كذلك لانهم يستدلون بهذا الدليل على بناء
العام على الخاص ايضا وبتقريره ح ان الخاص دال على الحكم في مورده والعام في جميع افراده والعمل بالعام طبق
الخاص وبالخاص في مورده وبالعام في الباقي عملا بهما اما اما الخاص فظ واما العام فلان ذكر الخاص قرينة على
ارادة التخصيص وهو مجاز العام والعمل بمجاز اللفظ مع القرينة عليه والجمع بحمل الخاص مخصصا للعام
حمله على تخصيصه اولى بلا ورد الخاص والعام ايضا بتقريب عام وهما ذكر ناظهر ان دفاع ما يتوهم من اتحاد المسئلتين
لاتحاد الدليل ثم في تقريرهم الدليل في المقامين تصور وخلط يوجب الاشتباه وظهر ايضا انه لا حاجة الى ما
ارتكبه من الطول في بيان هذا الدليل في ذلك المقام بل يكون ان يقال ان الفرض حجية الخاص فيجب العمل بمدلوله والا لم يكن
تخصيص العام من الكتاب او المتواتر بحجية قوله والعمل بمقتضى تخصيصه والى هذا اشير بكلام السيد في الذريعة وظهر ايضا
اندفاع ما اورد على هذا الدليل في المقامين من ان الجمع كما يمكن بتخصيص العام يمكن بارادة نوع مجازي من
الخاص دون ان تخصيص العام وليس هذا الدليلين بل هو اعمال احدهما والغاء الاخر فان المخالف انما صرح بعض
مدلول العام دون الخاص ولا يبقى مع العمل بالخاص طبق ذلك البعض اما اندفاع الاول فلان معنى الجمع هذا اللفظ
هو العمل على ما يدل عليه القرينة او تقاهم عرفا وقد عرفت وستعرف ايضا ان بعد ورود الخاص يكون الخاص قرينة
مفهمة لتخصيص العام وهو مجاز معتبر بخلاف حمل الخاص على مجاز خارج الفرض لا قرينة عليه مع ان المفروض في
المقام الاول هو ثبوت دلالة الخاص على كون العام مخصصا به واما الثاني فلانه يعمل بالعام ح ايضا بمعناه
المجازي المقترن بالقرينة وهذا عين العمل به مع ان الدليلين هما العام والخاص دون بعض مدلول العام فانه ليس
دليلا وقد عمل العام ايضا ولم يبق بعض افراده الثاني انه لو لم يخصص عام الكتاب او المتواتر بالاحاد فاما في جميع
الافراد او لا يعمل به في شيء منها والاول باطل اذ لا عمل به في جميعها لكان الدلالة على ارادته ودلالة العام عليها لا يكون
الا باصالة الحقيقة وعدم التخصيص وهي لا يكون الا مع عدم القرينة على التخصيص ولا سبيل لنا الى العلم بعدمها
الا بمعونة اصالة عدم القرينة وهي مع وجود خبر دال على كونه مخصصا غير ثابت بل عدمها ثابت وكذا الثالث
للاجماع واتفاق ارادة غير الفرد المخصوص لذلك المخصص او خصص فخرج ابتداء الا هو داخل في المراد ولا قرينة على التجوز

بعلمه؟

اخر فان قيل يمكن ان يقال في جانب الخبر انه محمول على التجوز ولا يجري فيه اصالة الحقيقة لمعارضة العام بين
ما ذكر قلنا لا شك ان اصالة عدم القرينة لا يخرج عن مقتضاها الا مع دليل والخبر الدال على التخصيص يصلح
دليلا عليها بخلاف العام فانه لا يدل على معنى يعارض الخاص حتى يكون مظنة لوجود قرينة عليه الثالث
وهو مخصص بالكتاب والاجماع فان الصحابة والتابعين والعلماء قد خصصوا عام الكتاب بما ذكر في توجيه ادلة
الدفع لا يعلم واقعة عن عموم من عمومات القرآن مخصص بالاحاد والحاصل انه ما من عام الا وقد خصص بما من الكتاب
بصريح هذا الاجماع منهم عليه وليس المراد الاجماع على نفس الحكم حتى يرد انه المخصص وهو استدلال بالمخصص بدليلين
اخرين قريبين من الاول بل يرد بين عليه فلا فائدة في ذكرها اخيرا لما مر من انا نعلم ان العام المخصوص
ظني وجبر الواحد ظني لا يمنع الظن بعدم القائل واجيب عنه بان الكتاب وان كان ظني المتن الا انه نص في الدلالة
الخبر بالعكس فيتساويان ورد بان ظنية دلالة الكتاب لاحتمال المجاز والنقل والتخصيص وغير ذلك والجميع منتف في الخبر
يمكن ان يقال ان الثبوت وجوب العمل بالاصل بتلك الاحتمالات فاذا نفيناها حكم القطع عن المستدل ولكن نظر
الى مؤاخذة الاخبار على ان اكثر صافي القرآن حتى لا يبلغ عن الشاذ ولا يعلم الا الاحتمال ويلزم ذلك في الاخبار ويمكن
الجواب عن الدليل بوجهين اخرين ايضا احدهما ان ظنية الصدور مع ظنية الجهة لا فائدة فيها والا فالاخبار ايضا ظنية
الصدور من شخص وحجية ظواهر الكتاب وجواز العمل بها من المسائل الاجتهادية وقد خالف فيها الاخباريون بل هم
زعم صدور اخبار متكثرة ودعوى الاجماع عليها ممنوعة سيما اذا عارضه مخصص من الاخبار ودلالة الاخبار عليها
معارضة عما حاجة الى المرجح الظني فيما وجد عامه خاص الخبر في الظنية فان قيل لا شك ان ظنية الصدور
من الله يوجب ترجيحا قلنا لو كم يعارضها ترجيح الخبر من جهة كونه خاصا مع شيوع التخصيص والفهم المرجوح منها
تخصيص الكتاب بالاخبار ووقوعه وثانيهما انه لا شك ان المناط في الاستدلال هو اللفظ من حيث الدلالة لا من حيث
هو والذي نقطع بصدوره هو لفظ العام واما ان المراد منه هل هو معناه الحقيقي او الاخص منقطع به ويكون الحكم
على العموم مظنونا كالحكم الخاص على الخصوص والقول بان الخطاب بما لفظ وارادة غيره جمع انما يتم اذا لم
هناك قرينة على ارادة غير الظاهر ربما كانت قرائن قد اختفت علينا واما الزعم بما فيها عند وجود الخبر المخصص
لا يفيد غير الظن فاسيء الظن بالمراد من العموم فيما يوجب الخبر ومنها انه لو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لجاز نسخه
به ايضا لان النسخ تخصيص في الازمان فيكون من افراد التخصيص ولكان العلة في التخصيص هي اولوية تخصيص العام من الخاص
الخاص وهي موجودة في النسخ والتالي باطل اجماعا لو سلم فهو الفارق بين هذا الفارق بين هذا الفرد وسائر الافراد اما هو
الاصل والفرع بل هذا فرق آخر ايضا وهو ان نسبة التخصيص كثيرة وغلبة وفي النسخ وكونه اعم من لفظ
وقد ذكر بعض العامة في بيان اولوية التخصيص ان التخصيص مع بعض العلل اقل العلل والنسخ مع الدليل الدال على العموم
والنسخ اهون من الرفع لان الدفع هو المنع من الحدوث والرفع ابطال البقاء والحدوث يحتاج الى المرجح وكثير من الاشياء
علة الوجود فدفع الحدوث يسير عدم ثبوت علة اسهل من رفع ما ثبت اقول ترجيح النسخ عندهم برفع الحكم بعد
ثبوته والتخصيص الحكم بان هذا الحكم لم يثبت لبعض الافراد اولا ولا شك ان الثابت وجوده اكان لو عرضا يصير الحكم
بثبوته ما تخصيص الحكم بان هذا الحكم لم يثبت علة لو عند مقتضى الاجماع وادلة الاستحصاب مقتضى الكتاب

بالاجماع

دليل

دليل الوجود لو العدم في ابقائه من غير حاجة الى دليل اخر واحتياج الحدوث الى دليل مخل هذا
فاذا دل خبر على نفي حكم يكون معارضا لادلة الاستصحاب ولدليل ثبوت هذا الحكم ايضا واذا دل
على تخصيص يكون معاضدا بادلة الاستصحاب ولدليل عدم الحكم ولا شك ان اعمال خبر معاضد بادلة كثيرة
اهون من اعمال المعارض لها وبما ذكرنا ومن خبط بعضهم في هذا المقام حيث ردوا ما ذكر في توجيه ادلة
الدفع من الرفع تارة بانه لا يجدي في اسكار الله عز شانه اذ لا يصعب عليه شيء ابدا واخرى بانه مبني على عدم
احتياج الباقي في البقاء الى العلة الجديدة وهو ممنوع وثالثة بان حصول ما لم يكن في الواقع ليس باقل من
بقاء ما ثبت ورابعة بان الكلام في خاص الخبر اذا ورد مع عام الكتاب فهل يتبع معاملة اهل اللسان في
هذه الالفاظ حملا على النسخ او التخصيص وكون احدهما اصعب في نفس الامر لا يوجب هجر الاخر من اللفظ وحمله
عليه بيان الخبط اما الاول فلانه زعم ان المراد العلة الواقعة وان الاهونية بالنسبة الى الله سبحانه ولذا
قال لا يصعب على الله شيء ومنع عدم احتياج الباقي الى العلة الجديدة فان ثبوت حكم الاصل الشرعي يكفي
في بقائه تلك الامارة اجماعا بالاستصحاب فان قلت هو العلة الجديدة قلنا هو على الوجود واما ثانيا فلا
لا مناسبة لادلة الثالث مع المقام فانه لم يدع احد ان حصول ما لم يكن اقل من بقاء ما ثبت واما ثالثا فلان ما
ذكره من ان الكلام في خاص الخبر لا في ان الكلام ليس في ذلك اصلا وما يعارض فيما عن في تخصيص ونسخ وهو
انما يكون كلام المستدل انما لم يجز النسخ بالخبر لم يجز التخصيص ايضا بما ذكره وبعد المناقشة فادلة خبر على
النسخ بان يقول نسخ الحكم الكتاب العلة فيه لما لم يكن مقدما فالدال على التخصيص ايضا كذلك وكان جواز الخبر الدال
الدال على التخصيص معاضدا لادلة الاستصحاب وعلى النسخ معارضا له فلا يلزم عدم وقبل الثاني عدم قبول الاول
ولا مناقشة لما ذكره في رد ذلك ومنها ان الاخبار المتكثرة واردة في ان كل خبر يخالف كتاب الله فهو زخرف
اضرب على الجدار واجب عنه تارة بالحمل على غير المقاوم ولا يظن الخبر لعدم ورود المتواتر المخالف بالاجماع في ذلك
مقاومة الخبر الخاص لعام الكتاب بعين النزاع مع انه لا وجه للحمل وخروج المتواتر بالاجماع مع انه غير مفيد لان
مورد اكثر تلك الاخبار الخبر المطروح الصدق ولكن فالحمل عليها ليس باولى من الحمل على غير المقاوم واخرى بان
تلك الاخبار مختلفة متعارضة معارضة بعضها من تقديم العرض على سنده العامة والاخذ بما خالف العامة وفيه
الامر بمخالفة الكتاب وفي موضع اخر بعدم الاخذ بالاخبار المخالفة للكتاب وما فيه التعارض والمخالفة
لو سلم هو الاول واما الثاني فلا معارض له فتدبر من الكلام في خبر مخصص للكتاب بان غير مخصص من الاخبار
وغيرها فلا معارض له بالنسبة الى الاخبار وقالت بان المراد من المخالفة ان يكون مبطلا لحكم الكتاب بالكلية
فيه مع كونه تخصيصا بلا دليل ان التخصيص ايضا يرفع حكم الكتاب البعض بالكلية وراجحة بانها معارضة بادلة
حجية خبر الواحد فتخصيصا بما طرحها اولا وايضا لكن الاخبار اقوى وفيه مع منع كون المعارض اقوى انه يكون تلك
الاخبار المخصوصة مطلقا من ادلة خبر الواحد فالحكم فيه العمل بالخاص اجماعا ولولاه لجرى مثله في التابع فيه ايضا
مع ان ادلة حجية خبر الواحد دليل على حجية تلك الاخبار ايضا وفي ما ذكرنا انها معارضة مع ادلة جواز تخصيص
الكتاب بالخبر وبالجملة فادة وسادسه بان من ادلة حجية الخبر ايضا المثال والنذر لا يعارضها تلك الاخبار

الامع شيء بجواز تخصيص الكتاب بالخبر فالاستدلال بالتالي الاستدلال بكلام على ما فرضه وفيه ان الفرض ان بعض الدليل طرح
الخلف فقول الاصوليين تخصيص الكتاب بالخبر والاجماز تخصيص الايتين بتلك الاخبار وجوازه يوجب عدم جواز تخصيص
الكتاب بالخبر وهو الاجماز تخصيص الاخبار وما يلزم من وجوده عدمه باطل فلم ان ذكر بعد فرض ان الايتين بعمومهما
حجة تلك الاخبار وايضا بالبعة بانها مخصصة بقوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وغيره من عدم ثبوت كون الاحاد
مما اتاه الرسول مع انه لو جاز تخصيص الكتاب بالخبر لكانت تلك الاخبار المعنون من الائمة هي تخصيص لاكثر والجماز
الاصحاب وتحو الجمهور وسيجيء رد ذلك الدليل وتوجيه تلك الاخبار مع ان الرد والتوجيه بحمد الله سبحانه ظاهر وهذا
نقول الاسلم ان الخبر الخاص المعارض لظاهر العموم الكتاب مخالف له فان مخالفته له بعد ثبوت عمومه وثبوته بالادلة
الحقيقة والظهور وهما يتان بعموم اصالة عدم القرينة وهي في موضع يكون خبر مجرد دال على التخصيص من غير ان
اما قرينة او دال عليها فلم يعلم مخالفة الخبر الكتاب ومنها ان العمل بخبر الواحد للاجماع وهو مختص بالمجتهد فيرد الادلة
ومع الدلالة القرائن يسقط وجوب العمل به وجوابه ايضا الى عدم اختصاص دليل الحجية بالمجتهد لا بالاجماع ان مثله
جار في عام الكتاب ايضا ومنها ان تخصيص الكتاب بالخبر مستلزم لتخصيص ادلة الخبر التي منها الآيات اخبار العرض
وهو مستلزم بعد جواز تخصيص الكتاب بالخبر لبطلان مطلوب بتوبة انفاذه وجوابه قد علم مع ان ادلة الخبر لا تنحصر
بالآيات بل الاجماع كما لا يخفى ومنها ان المولى اذا امر عبده بامر عام فتوقف الاخبار عنه بالتخصيص قبح لذم العبد
وجوابه انه اذا لم يامر المولى بالعمل بخبر هذا المخبر من الامر بالعمل بالعام ايضا مظنون ومنها قوله تعالى بشر
الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله والقرآن احسن من الخبر وجوابه ان هذا
خالف الخبر وهو ثبت كما عرفت ودليل المفصلين والموقف وجوابه ظاهر بحث يجوز تخصيص
المنطوق بمفهوم الموافقة اجماعا وبمفهوم المخالفة على الاشهر الاظهر ودليله ظهر مما مر حجة المخالف ان المفهوم
اضعف دلالة من المنطوق فلا يعارض وجوابه ان العام ايضا ضعيف من حيث الدلالة من حيث شيوع التخصيص
واما ما قيل من ان الاظهر التفصيل بمراتب الظن الحاصل بالمفهوم باعتبار الموارد وانتفاء البواعث على
التخصيص سوى المفهوم فيخصص العام بمفهوم اقوى منه دلالة او مساو بخلاف ما هو اضعف منه فيقدم العام
قبل الفرع بعموم القرائن وهو خارج عن محل النزاع وطريقة ارباب الفن فان محل النظر هو ملاحظة المقام
خاليا عن القرائن هذه منه اعتراف بقول المخالف وليس غير تفصيل بحث اذا ورد عامان
متنافيا الظاهر فاما يعلم تاريخهما اولا وعلى الاول اما يكونان مقترنين او العام متقدما او متاخرا هذه
اقسام واعلم اولا انه قد عرفت سابقا ما يصير به محل النزاع هنا وحاصله ان النزاع هنا في دلالة الحكم الخاص
المنافي لعام على تخصيصه كالنزاع في الضمير المتعقب للعام في انه هل يوجب التخصيص ويدل عليه كما ان النزاع
المتقدم كالنزاع في قبل تخصيص الراوي وعدمه وقد غفل جمع عن محل النزاع هنا فتوهم من ظنه متداخل
ما سبق ومنهم من زعم اجمالا لا تفاصيل منه واعلم ايضا ان المراد بالعام والخاص هنا هما المطلقان لا هما
المراد منهما على الاطلاق لان الادلة لا تنطبق الا عليهما الا ترى انهم يجعلون الخاص بيانا للعام ويبنون
الكلام فيه على جواز تاخير البيان مع ان كلا من العامين من وجه يتصف بما اتصف به الاخر من استفاد

البيانية

البيانية وصيرورة احدهما بيانا للاخر احيانا وتخصيصه به ليس بذاته وايضا نرى بعض الاصوليين يعين العام على الخاص
لا يجري ذلك في الثاني كما لا يخفى وايضا نراهم يستدلون بانه لو عمل بالعام لزم الغاء الخاص ولا كان العمل بالخاص
ولا يلزم في الثاني الغاء شيء منهما ومن هذا يظهر غفلة بعض المتاخرين حيث انه بعد ما نقل اختصاص البحث بالمطلقين
بعضهم بما مر فيه وعلى عمومه واستشهد ببعض الاشهادة معه ومنشا غفلته ما ذكرنا من عدم التفريق بين هذا البحث
وما تقدم واختلاط المحققين في بعض كتب الاصول كمختصر الحاجبي وغيره من غير نظر بالفصل بينهما في اكثر الكتب
كالذريعة والعدة والمحصول والمنهاج والنهاية والتهذيب والمعالم وغيرها ولولا اختلاف المحققين لم يصل
بينهما ثم من الشواهد التي ذكرها ما قال من ان الاصوليين استدلوا في هذه المسئلة على جواز تخصيص الكتاب
بالكتاب بتحقق الحامل والتنزيه عنها ذهابا عموم من وجه انظر انه قال استدلوا في هذه المسئلة
على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب مع ان هذه المسئلة بناء العام على الخاص وهذا دليل واضح على الغفلة الملكية
ثم ان الاستدلال بالايتين ذكره ابن الحاجب ومن تبعه في مقام جواز تخصيص الكتاب بمجرد اعلى الظاهر
حيث منعوا وهو مبحث اخر والكلام فيه في مطلق التخصيص وان كان المخصص خاصا مطلقا او من وجه بل ولو بعموم
الخارج فان كلام المانع يندفع مطلق التخصيص ومن الشواهد ايضا ما ذكره صاحب المعالم في الحاشية وسيجيء
بيان عدم دلالته ثم المطلقان المتنافيان كما عرفت على اربعة اقسام الاول ان يعلم تاريخهما والمراد بهما ان
يكونا في كلام بعد يحسب العرف واحدا والحق المشهور جواز تخصيص الخاص وحكاه في بديع عن المحققين وفي لم
والاخير نفى الخلاف القديم عنه خلافا لبعض الحنفية فقالوا بثبوت حكم التعارض في تقديمهما لانه وقد فرق ان
هذا قول في المقارنة الحقيقية واما الدفعية فالخاص المتاخر عنه مخصص والمتقدم منسوخ لنا وجوه الاول الفهم
الدفعي فان من قال لعبده اشتر اللحم ولا تشتر لحم البقر او بالعكس يفهم اخراج لحم البقر وارادة غيره بل على ذلك طريقة العقلاء
لا ينكر فيها احد ولا يتامل فالخاص قرينة صارفة للعام عن عمومه الثاني ما مر في الاشارة اليه من انه يجب الحمل بالعام
في غير مورد الخاص وبالخاص في مورده وهو المراد من التخصيص اما الاول فللاجماع وعدم المعارض واما الثاني فلكونه
دليلا مجمعا من غير علم بالمعارض لا معارض له سوى العام ومعارضته فرع دلالته على هذا المورد وهو فرع جريان اصالة
الحقيقة فيه وهو فرع جريان اصالة عدم القرينة فيه وهو فرع وجود مثل ذلك الخبر الخاص كيف يجري ذلك الثالث انه قد ثبت
في مبحث اصالة الحقيقة انها اذا لم يفهم من اللفظ ما يظن لاجله عدم ارادة الحقيقة ولا يكون معه حال صدوره ما يجوز
اتكال المتكلم عليه في ارادة خلاف الحقيقة ولا شك ان الخاص القارن مما يوجب ظن ارادة الخصوص فلا دليل على اجراء
حكم العام في مورد الخاص واما يجوز في مورد الخاص فيدفع بالاصل السالم عن المعارض لعدم صلاحية العام
قرينة له وعدم انتهاء مدلوله فلا يعارض في اصالة عدم القرينة ولا يجوز اتكال المتكلم عليه الرابع ان التصور هنا اما
الفرق او التخصيص لو جزما قبل وقت العمل او ان تكلم خلافا لبعض في احدهما والاول باطل اذ المصلحة فيه ترجيح
اعتقاد استقرار التكليف وهو هنا منتف وكذا الثالث لاصالة عدمه وانتفاء ما يصلح قرينة له فيبقى الثاني
وقد يستدل ايضا بان الخاص في دلالته على مورده اقوى فيجب ترجيحه والجواب ان الاول ان لا يجوز العمل بظاهرهما
اما لهما لعدم معارض لبعض موارد العام ولا ترجيح العام لعدم المرجح ولا الخاص فقط فتعين الطرح في الاول

منع اعتبار قوة الدلالة بعد تحقق الدلالة للترجيح وفي الثاني احتمال التوقف او التخيير والتساقط في محل
التعارض على اختلاف الاقوال الثاني ان يعلم تقدم العام ويجب فيه ايضا العمل بالعام في غير مورد
الخاص وبالخاص في مورده وان كان ذلك بالنسخ ان كان ورود الخاص بعد حضور وقت
العمل بالعام للدليلين الاولين بل الرابع بادف تغيير بان يقال الثالث ظ والاولان ثبتان للظ ومن هذا
يظهر ان كان دعوى الاجماع ايضا لانهم لم يذكروا سوى الاخبار لفتح الخاص وحكمها واحد الثالث ايضا
تقدم الخاص والخفي التخصيص مطلقا وفاقا للمعارج وبه ويب وفر وهو مختار الذهبي العلامة في الجزء
الثاني والبصري والرازي والبيضاوي والعبري والحاجبي والعضدي وخلافا للغزالي والقاضي والحنفية
فاطلقوا النسخ على الفتح وقيل بالتوقف وهو المستنبط من كلام السيد لنا ما سبق من وجوب العمل بمدلول الخاص
قبل ورود العام لاصالة الحقيقة وعدم حدوث ما يوجب صرفه على خلافها لعدم الدليل على ورود ذلك العام
الا اصالة الحقيقة وعدم التخصيص وهي غير جارية هنا لما مر في الدليل الثالث بل الثاني ايضا ومن نظر في
الاستصحاب ايضا اذ قبل ورود العام ثبت حكم الخاص ولم يعلم له رافع يقيني فيستصحب وقد يستدل ايضا بانه
لو لم يقض العام لبطل الفائدة بالمحال لان دلالة الخاص على دوامه قاطع ودلالة العام عليه محتمل لجواز ان يراد به
الخاص ورده سلطان العلماء بعد ذكره لدفع الحاشية بانه ممنوع في بعض الصور وهو ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم
اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا انتهى ومراده من الخالي من جهة العموم ما كان جزئيا حقيقيا ومن
الذي له جهة عموم ما كان اضافيا بالنسبة الى العام فانه لعمومه بالنسبة الى ما تحته يكون ظاهرا في حال الانفراد
ومن هذا ظهر ضعف ما تقدم الاشارة اليه من جعل بعضهم قول صاحب المعالم شاهدا على تعميم البحث بحيث يشمل الخاص
من وجه ايضا وفي هذا الدليل نظر لان الخاص وان كان له جهة عموم لا ينفي نسبته الى فرد ما من الخاص فتقديم
العام عليه ابطال للقطع بالمحتمل مع انه لا وجه لتخصيص عدم التنافي ببعض صور العام وحينئذ احتمال التجوز والجزئي
الحقيقي ايضا قائم ومن نظر فيما ذكر الدليل ايضا مضافا الى ان دلالة الخاص على الشائع بعد دلالة العام على الافراد
والعام انما عارض الخاص في دلالته عليه لا مطلقا وقد يستدل بوجوه اخرى لا فائدة في ذكرها اصلا منها ما
روي عن ابن عباس قال كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث وبان القائل اذا قال لا تقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين كان
مثابا بان يقول لا تقتل زيدا لا عود الى اخر الافراد والثاني ناسخ فكذا ما هو بمثابته وبان الخصوص العام بيان له فكيف
يقدم عليه وبانهما لفظان تعارضا فوجب تنزيل الاخر على الاول كما لو كان خاصا وبان ترد الخاص من كونه
منسوخا ومخصصا يمنع من كونه مخصصا لان البيان لا يكون مبينا والاجماع المنقول في العدة والجواب عن الاول منع
ثبوته وحجيته ولا نسلم عن الثاني منع التساوي ولذا يجوز الاستثناء عن الثاني دون الاول وعن الثالث ان المتقدم
ذاته البيان واما وصف التبيين فهو تابع وعن الرابع بمقارنة ضعف التوقف على تقديم ما يحتاج الى البيان وعن الرابع
منع الوجه والقياس مع الفارق وعن الخامس ان الترديد لو منع لمنع من الفتح ايضا لانه ايضا بيان وعن السادس منع الحجية
سيما مع مخالفة الاكثر ودليل التوقف ان كلا من الخطابين اعم من وجه من صاحبه لعموم الخاص ايضا من حيث اشتماله
على الزمان الذي لم يشمله المتأخر وعدم شمول العام له واجب بالاعتبار من نظر والصواب ان يقال مضافا الى عدم

ثبوت عموم العام منع عموم الخاص بالنسبة الى الزمان بل هو مستفاد من الخارج الى ايم ان يجهل التاريخ
الحق المشهور فيه ايضا بناء العام على الخاص لعدم وقوعه في الواقع عن احد الاقسام المتقدمة والحكم
بالنسخ فيما اذا تأخر الخاص وورد بعد وقت العمل بالعام لا بناء العام على الخاص لاعتياد المال وانه
لم يتعرض تبعا لحاجة الى صورة الجهل التخصيص بل جعلنا المط تقديم الخاص من غير تعرض لكونه ناسخا او مخصصا
واما القول بان الاصل تأخر حضور وقت العمل فضعيف بان الاصل تأخر ورود الخاص ايضا ويدل على المط
ايضا عمل العلماء سلفا وخلفا فانهم لا يزالون يخصصون عمومات اخبارنا بخصوصاتها بحيث يحصل العلم
بالاجماع للمراد الفن ويعلم ان طريقتهم من الصدر الاول والعهد الاقدم الى زماننا هذا من غير توقف مع
الجهل بالتاريخ غالبا بل في الجميع وتقدم الراوي او الامام لا يفيد لان اغلبنا في الحقيقة حاكون راوين
لا مؤسسون مشترعون والمشترع هو النبي وهو قد بين جميع الاحكام واودعها عندهم ولا يعلم المتأخر منها
والمتقدم بالنسبة اليه واورد بانه اذا احتمل النسخ في صورة الجهل فكيف يقدم الخاص اذا كان خبرا والعام
كتابا بعد جواز نسخ الكتاب بالخبر والجواب مضافا الى منع عدم الجواز ان الكلام هنا انما هو بملاحظة تقديم
كل من العام والخاص من حيث العموم والخصوص مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجية والا فقد يظهر عدم جواز
العمل بالخاص من جهة اخرى ايضا وقد يجاب بما مر من ان شرط النسخ ورود الخاص بعد وقت العمل والا لم
يتحقق شرط التخصيص وبان علة التخصيص وشيوعه يقتضي ترجيح معنى ان الظاهر ان الخاص ورد قبل حضور وقت
العمل لثبت التخصيص الحاقا للشيء بالاغلب وورد على الاول مضافا الى ما مر ان الاصل عدم تحقق
شرط التخصيص ايضا وعلى الثاني ان تجويز مثل هذه المرجحات غير ثابت وبناء احكام الله عليها غاية
الجرأة عليه سبحانه وما قد يجاب به يستدل به على اصل التخصيص ايضا بان محل الاشكال هو احتمال
النسخ وان ذلك الاحتمال بعيد فاسهل لان التردد بين النسخ والتخصيص يتوقف على ان يكون ورود
الخاص في زمان يمكن فيه النسخ وان يجهل التاريخ والادلة التي في ايدينا مختصة في اخبار العترة والكتاب
واقل قليل من الاخبار النبوية ولا ترديد في الاول لانتفاء الشرط الاول فيها لورودها في زمان انقطاع
الوحي ولا في الثاني لان تاريخ الايات مضبوط وان الثالث هين لانه قليل ووجود ما كان موردا
للنزاع غير معلوم وفيه انه وان لم يقصر ابتداء النسخ منها الا ان استناد الكشف عن النسخ اليها جائز
لانهم حملوا جميع الاحكام وسنوه عنه فيمكن ان يكون اسر الوجوه اليهم ليعرف الاحكام بعده واما ما ذكر
من ضبط جميع تواريخ الايات فغير معلوم وما ذكر يدفع اشكالا ان اورد في القسم الثاني حيث يمكن الجمع الخاص
الوارد بعد وقت العمل انما احدهما ان كثيرا من اخبارنا الخاصة ورد بعد زمان طويل من زمان العام مع انه لا يحقق
النسخ في زمن الائمة وثانيهما ان جميع الاخبار المخصصة للكتاب المروية عن ائمتنا ورد بعد زمان
العمل فلا يجوز العمل بشيء منها لعدم صلاحيتها للنسخ لورودها في زمان انقطاعه ولا للتخصيص لاستلزام
تأخير البيان عن وقت الحاجة هذا ولكن الانصاف ان الظاهر اتفاقهم على عدم تحقق النسخ بعد زمان
النبي بحيث يعلم اجماعهم على ذلك وان امكن عقلا بناء على امر او على القول بالتفويض الى الائمة ايضا

وعلى هذا فيتم الجواب المذكور واما الاشكالان بنده فهان اما ما ذكرنا ايضا سابقا من كون اغنا
راوي حاكين هذا قوله نقل عن السيد المرتضى وابن زهرة التوقف في الرابع وهو الظاهر
منه وذهب الميرعيسى ابن ابان والكرخي والبصري ونسب الى ابي حنيفة ايضا وظهر ضعفه **فرعان**
الاول قد يتشكل في بناء العام على الخاص بانه قد استفاضت الروايات بالامر بتقديم ما هو
موافق للكتاب او مخالف لمذهب العامة ونحو ذلك عند تعارض الاخبار وهذا شامل لما اذا كان
التعارض بالعموم والخصوص المطلقين وبمقتضاه تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب او المخالف
للعامة او نحو ذلك ودفع بان بناء العام على الخاص انما هو عند عدم المرجح وما ذكر من المرجحات
لا يخرجانه لا يتقوى في مقام الاستدلال اذا اورد عليهم عام وخاص الى تلك المرجحات بل يبنون العام
على الخاص مطلقا وان رجحوا اليها في سائر صور التعارض فالاولى ان يقال ان التعارض انما يكون عند تنافي
المدلولين وهنا ثبت من كون الخاص قرينة معينة للتخصيص وان عموم العام فيما يعارضه الخاص غير ثابت في الحالة
المحققة فيه غير جار فلا تنافي واما احتمال الفخر الثاني فقد عرفت انه باطل بالاجماع في اخبار الائمة واما اخبار
الرسول فلندرتها عندنا سيما الخاص المأخوذ من مخالفة الكتاب فالامر فيها سهل **الثانية** قد عرفت ان ما ذكرتم العام
والخاص المطلقين واما من وجه فكذا باسم التعارضين المتساويين في جعل الثاني مرجح فيه الى المرجحات وجه انتفائها
يرجع الى التخيير او التوقف او التساقط كما بان في بحث التعادل والترجيح **الفصل العاشر** في المطلق والمقيد
اما المطلق فقد مر تعريفه والفرق بينه وبين النكرة في بحث العام والخاص وانه الدال على الماهية او الفرد لا بشرط او كلاهما
وزيد على البدل وعرفنا المقيد بانه خلاف المطلق والشايع بين الاصوليين انه ما يخرج عن شايع بوجه والفرق بين هذا
المعنى والاول العموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول على زيد دون الثاني والثاني على رجل عالم
دون الاول **مسئلة** اكثر ما من العام والخاص من اسكام التعارض وتخصيص العام واما الحاجة في المطلق
والمقيد فيه فعليك بالمقايسة **مسئلة** اذا ورد مطلق ومقيد فاما يختلف حكمهما او لا فعلى الاول لا يحمل
بالاجماع سواء كانا من جنس واحد ام لا من جنس واحد من جهة ام اختلف لعدم التنافي واما ما نقل عن اكثر الشافعية
من حملهم المطلق في انية التيمم عليها في انية الوضوء لاتحاد الموجب فليس من باب حمل المطلق على المقيد مع ان اصل
بالحمل الا فيما كان احدهما مستلزما لعدم الاخر مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك كافرة فيقيد المطلق وان
لم يكن جنس المقيد وعلى الثاني فاما يكونان سببين متحدي السبب او مختلفين او مطلقين او يكون المطلق مطلقا
والمقيد سببا او بالعكس وعلى التقادير اما يكونان منفيين او مثبتين او المطلق منفيا والمقيد مثبتا او بالعكس فان
كانا سببين متحدي السبب منفيين على الاجماع المحقق والمحكي في الاحكام والمختصر والتهذيب لعدم المنافاة و
وجوب الحمل كما هو ظاهر المحصول ويرجع الشيخ ضعيف جدا وهو مثل ان يقال ان ظاهرت فلا تعتق مكاتبا او
المكاتب وان ظاهرت فلا تعتق مكاتبا كافرا او المكاتب الكافر وان يكون التنوين للتمكن والام للجنسية وفي
التمكن والاستغراق والاخير المثال عن الطرد لا يكون ح هناك مطلق بل يكون المثال للنكرة او العام ولها
الاستغراق المستفاد من جمع لا تعتق مكاتبا او المكاتب على تقدير كون التنوين واللام للتمكن والجنسية فلا يصح

المثال

المثال عن الطرد اذ لا يكون ح هناك مطلق بل يكون المثال للنكرة او العام ولها الاستغراق المستفاد من جمع لا تعتق
مكاتبا او المكاتب على تقدير كون التنوين واللام للتمكن او الجنسية وان لم يعم وهذا يظهر بالتأمل فيما
من رد المثال الاول بكونه من تخصيص العام فان لفظ مكاتبا ليس عاما وعموم من جهة وقوعه موقع النفي غير جار مع الملاحظة
اصل اللفظ والا لما تصح مثال الطرد لان مع اطلاق اللفظ يحصل العموم لمكان النفي وكذا يظهر بالتأمل في قول من دفع رد المثال
الاول من جهة ان النكرة المنفية للعموم فهي من باب التخصيص بانه يمكن ارادة الجنس بحيث السبب للتمكن فان اسم
الجنس الواقع موقع النفي يفيد العموم ايضا وكذا ما في قول من قال بان وجوب العمل بها هنا لا يتم الا بفرض عاما
وخاصا والا فعلى ارادة الماهية فيمكن الجمع بالحمل فان ارادة الماهية لا ينفك عن العموم والخصوص ايضا والحاصل ان
الاطلاق غير منفك عن العموم والخصوص وما اخرج اللفظ عن العموم يخرجه عن الطرد ايضا وان كانا معا ما ذكر
مثبتين او مختلفين اثباتا ونفيا بتعميم حمل المطلق على المقيد بمعنى حكم بان المراد العمل بالمقيد في الاول وخلافه في
الثاني بلا خلاف يعرف هنا في التقييد بل في النهاية الاجماع عليه واستدلوا بان فيه العمل بالدليلين لان العمل بالمقيد
يلزم منه العمل بالمطلق ولا عكس واعترض بان اعمال الدليلين يحصل بحمل القيد على الاستحباب بان يكون افضل
فردي التخيير ومحل الامر على الوجوب التخييري بمعنى التخيير الصطلح لا المستفاد من العقل فما كان المقيد
كليا فانه كان مستفادا من المطلق ايضا والجواب عنه من وجهين احدهما ان الاول وان كان ايضا
مجازا الا انه ارجح لشيوعه وشهرته بل انفهامه عرفا وثانيهما منع كون حمل المطلق على المقيد تجوزا
اما على كون المطلق موضوعا لكل فرد وفرد واما على وضعه للماهية لا بشرط فلان مقتضى المطلق
ح وجوب ايجاد الماهية مع قطع النظر عن الافراد والفيرادات والمقيد يقتضي وجوب
ايجاد القيد ايضا ولا تنافي بينهما لان الثاني يدل على وجوب ما يدل عليه الاول مع زائد
ولا دلالة للاول على نفي وجوب الزيادة فيجب ايجاد الماهية اقتضاء لا للدلالتين ومع القيد
اقتضاء لا للتقييد فالمراد بحمل المطلق على المقيد ليس ان يكون مستعملا فيه بل المراد منه ان مراد
الامر حين ذكر المطلق الاتيان بالماهية في ضمن هذا الفرد وان لم يكن ح لفظ دال على الخصوصية
بل اكتفى بالبيان المتاخر فيكون من قبيل ما اذا وجب شيء ثم ذكر له شرط فانه كما لا يحصل تجوز
في المشروط فكذا هنا فان خصوصية الفرد من الشرائط ايضا وهذا مراد من قال في سند منع
التجوز ان استعمال المطلق في المقيد ليس مجازا مطلقا بل لدرجة حقيقة بمعنى انه يمكن ان يراد
بالمطلق نفس الماهية ويستفاد القيد من الخارج واما ما اورد عليه من انه ان اريد انه يمكن
الاستعمال على وجه الحقيقة فلا يمكن كلها وهذا نوع مرجح للتجوز في المطلق فلا وجه ولكنه لا ينفي
التجوز عن المطلق وان اريد انه مستعمل في المقيد فيه انه ليس الا مجازا وان اريد ان الخصوصية مستفادة
من الخارج فجاء رسل من اقصى المدينة فيه ان ما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعليق الحكم
على المبهم ولو فرض مثله ورفع الابهام من الخارج فيكون ح بيانا للمجمل بمعنى يظهر بعد القرينة انه
كان مجملا فيكون مجازا في معناه ايضا فهو ايضا باختيار الثالث ولا يلزم ابهام ولا اجمال لان الحكم

متعلق بالمهية وهي امر واحد معلوم لا ابهام فيه نعم لتوقف وجودها على الخصوصيات وامر خصوصيات
كثيرة يكون باتعلق به الامر التبعي وهو المقدمة بخلاف ما يجب نظيره بعد الفرض كهذا في الاول كان حينئذ الفرض
مرادا وهذا ليس ابهاما ولا يجوز اخذ المطلق كما لا يوجب قوله اصنع السلم المباح بعد قوله اركب على السطح شيئا
منه لان لفظ السطح لا يحتمل انه يمكن ان يحمل كل من الجوابين دليلا على الخامس الاول يقال لا ريب في
انه اذا قال المولى لعبده اشتر اللحم ثم قال اشتر لحم الغنم يفهم كل احد ان مطلوبه لحم الغنم وهذا بيان لم
واما الثاني فيجب العمل بالمقيد لانه قد امر به والامر بالمطلق لا ينافيه بل يوكد في بعض الماموربه
وليس شيء اخر يعارضه فيقبل المطلق وان لم ينافي المقيد بل اجتمع معه ولكن مقتضى الاول ينافي مقتضى الثاني
لان مقتضى الامر بالمطلق صحة العمل باي فرد كان وان كان بصحيحة الفعل لوجود الطبيعة في ضمنه
لان الاصل براءة الذمة على التعيين فهو يقتضي التخيير في الافراد ولا ريب انه ينافي مقتضى المقيد اقول الظاهر
ان ما ذكره مقتضى الامر بالمطلق فهو يطلق وان اراد انه مقتضاه بصحيحة عمل او اصل كما هو الصريح به فلا ريب
فيه كلام ولكن الحاصل ح ليس من مقتضى المطلق نفسه لا يكون حكم العقل والاصل وحكمهما انما هو اذا لم يكن
هناك تقييد والحاصل ان اقتضاء الامر بالمطلق التخيير انما هو بمقتضى العقل والاصل واقتضاؤه له مطلقا
حتى مع وجود المقيد فان قيل المهية التي لم تقيد بقيد فيها ما يقتضي وجود فرد خاص فلنا ليس ذلك
بنفس المهية المطلقة لانه مقيد بشرط الاطلاق فيها في الاطلاق وايضا لو كان كذلك لم تتحقق المهية الا بشرط التجريد
من المهية بشرط شيء بل المهية المطلقة المهية من حيث هي لا بشرط التقييد ولا الاطلاق بل لا بشرط كونه لا بشرط فان المهية
من حيث هي ليست الا هي قيل كما تعلق به الحكم الشرعي على سبيل التعيين في الواقع فلا بد ان يكون سره الغالب
للتعيين مقصود الشارع فلو كان مراده هو المقيد فلا بد من ارادة عدم ذكر المطلق ايضا وارادة المقيد من المطلق
مجاز وما يوجب جزمه لفظ عن صفة بيانا في حقيقة ثم بما يصير ذلك في القصص والحكايات عن باب رجل من اهل
المدينة اقول ان اراد انه لا بد من ارادة عدم ذكر المطلق ايضا وارادة المقيد من المطلق مجاز وما يوجب جزمه لفظ
عن صفة بيانا في حقيقة ثم بما يصير ذلك في القصص والحكايات عن المطلق لفظه فهو مم وان اراد انه لا بد من ترك ذكره
مراداته الواقع ونظر لو كان بيانه بلفظ اخر فهو كذلك ولا يلزم تجوزه في المطلق فان القيد من مقدمات جريان
المهية ولا يلزم من ارادة مقدمة خاصة تجوزه في ذي المقدمة ولكن لا يخفى ان ما ذكرنا انما اذا كان الحكم بما
يمكن عقله للمهية والقيد معا ولم يلزم من ثبوته لاحدهما انتفاؤه عن الاخر كالوجوب في الحرمة
واما لها والا فلا بد من التجوز بالنسبة لغير مثل الطهارة فاذا قال اغسل مطهرا لبول ثم قال
اغسل مرتين مطهرا لا يمكن انفهامها على حقيقتها اذ المطهر ان كان الغسل مع قيد المرتين لا يكون
مهيته بلا قيد مطهرا وان كانت المهية مطهرة لا يكون للقيد مدخلية فيه بل الظاهر ان يعمل
بالمطلق والمقيد معا حاكما في المعنيين فلا يجوز في احدهما ويكون القيد من باب ذكر بعض
الافراد ولا ينافي المطلق الا على حجية مفهوم اللقب او الوصف بل ولكن الحكم في الحرمة
والكراهة والمانعية واشالها فعل بالمطلق والمقيد معا والحاصل ان كل حكم اثباتي تعلقه

بالمطلق

بالمطلق يوجب تعلقه بجميع افراده ويكون في حكم العموم فهو ايضا في حكم المقيد ولا يحمل اصلا وما اوجب تعلقه
به يجري فيه الحمل ومنه الاباحة ويظهر الفائدة فيما لو جوز عند الاباحة الاصلية حتى يباح لك قتل انسان يباح
لك قتل زيد هذا كله اذا لم نقل بكون المطلق من حيث الكلية فرد فرد والا فلا يجوز مع ارادة المقيد من المطلق
فلا ثانيا اصلا ويدل ايضا بان الحمل يقتضي تعين البراءة اللازم تحصيله بخلاف العكس واورد عليه
بانه انما يلزم بعد تعين الشغل بالمقيد وهو غير مسلم لانه فرع انتفاء احتمال التجوز في المقيد ورد باصالة
عدم المعارضة باصالة عدم ارادة المطلق ايضا مدفوع بما مر ويمكن ان يرد ايضا بان الشغل اليقيني وان
لم يكن حاصلا بالمقيد ولكن الشغل باحد الامرين من المطلق والمقيد يقيني فلا بد من تحصيل البراءة
اليقينية وهي لا يحصل الا بالاتيان بالمقيد لا يقال ان ما علم الشغل به يقينا هو القدر المشترك بينهما وهو
المطلق والزائد بالاصل لان المطلق الذي علم الشغل به ان كان هو الذي يتحقق مع القيود الاخر ايضا
فلا نم تعين الشغل به وان كان هو المتحقق في ضمن هذا المقيد فهو لا يجامع نفي القيد بالاصل ولا يخفى ان اكثر
هذه الادلة انما يختص بالقسم الاول واحد قسمي الثاني واما الاخير منه وهو ما كان المطلق منفيا فهو وان
لم يجر فيه الجميع الا انه لكونه من باب العام والخاص المتنافيين الظاهرين يظهر دليل الحمل فيه مما مر فيه ايضا و
قد يتوهم ان حمل المطلق على المقيد يتوقف على حجية مفهوم الصفة حتى يقال ان تقييدها بان تقييد
المطلق موجب للتناقض وفيه اولا ان مفهوم اعتق رقبة من ضمنه انه لا يجب عتق غير المؤمنة وهذا لا يوجب تقييد
في المطلق اذ لا يكون عدم وجوب عتق غير المؤمنة معلوما فلا يوجب حجية المفهوم حمل المطلق على المقيد حتى
يلغو بانتفائه ثانيا ان الحمل المذكور لا يتوقف على المفهوم لان الحمل مستفاد من منطوق المقيد فان وجوب تقييد
يحقق المهية في ضمنه وحصول امتثال الامر الاطلاقي به ايضا وعدم تعقل امتثال بعده يكفي في الحمل المذكور
ولا مفهوم ومن هذا ظهر انه لا حاجة في دفع التوهم الى ما ذكره شيخنا البهائي من التفرقة بين مفهوم الصفة
الذي في مقابل مطلق والذي في مقابل كل واداعا حجية المفهوم في الاول مع ان الظاهر تسليم التناقض في الظاهر
وقد عرفت انه ليس كذلك ثم انهم اختلفوا في ان بناء المطلق على المقيد في هذه الصور هل هو من باب البيان
حتى لا يكون المراد حين ذكر المطلق هو الاطلاق ولا يجوز حينئذ اي فرد كان او من باب المجاز في ما
اريد الاول الاطلاق والحق المشهور انه بيان بمعنى انه يدل على ان مراد المتكلم حين ذكر المطلق هو المقيد وكذا
لم يريده من المطلق الا اذا تاخر المقيد عن وقت العمل فيكون التقييد ح ناسخا وجه الجمع ظاهر مما سبق
وفي بحث العام والخاص وقيل ان تاخر المقيد عن وقت العمل بمطلقه التوقف والبيان على كلام المطلق
عليه بجواز ان يتصرف وان كانا مختلفي السبب متفقين او مختلفين فلا يحمل اجماعا ما واما عند العامة
فيراعى قال ويظهر حكم سائر الاقسام من الحمل وعدمه بالتامل فائدة تاسعة الاولى قال في القوانين
اذا كان كل من الدليلين المتعارضين مطلقا من وجه وقيد من اخر وجب تقييد كل منهما بالاخر ح بالتعارض
الترجيح من غير مرجح واما لا يوجب الجمع بين المطلق والمقيد ولا يخفى ان المستفاد من التقييل انما هو
ان مراده ما اذا كانا متنافيين اي متنافيين نفيا واثباتا ولا شك ان تقييد كل منهما بالاخر

في التنزيل وتقييد الثبت خاصة لم يجب تقييد
كل منهما بالآخر اذا كانا مثبتين

ح لا وجه لما ارتقا احد بذلك منها وقيل بتقييد الاضعف بالاقوى والتساقط على الاقوال والظاهر العمل بالجميع
وجميع الصور المتقدمة تحققه في المطلق والمقيد من وجه ايضا وحكم الجميع يظهر بالتامل الثامنة
صرحوا بان حمل المطلق على المقيد انما يكون فيما كان مطلقا بالنسبة الى وصف واما المطلق
بالنسبة الى الاصل بمعنى ان يذكر شيئين منفردا تارة ومع شيء اخر لم يكن صفة للاول اخرى
لا يقتضي تقييد العام المذكور به كما اذا قال ان ظاهرت فاعتق عبدا ثم قال ان ظاهرت
فاعتق عبدا مؤمنا اقول يعني لا يحكم بان المراد بالقيد في الاول هو القيد مع الامة او هما
المراد عند ذكر العبد والا فلا شك انه يحكم بوجوب عتقهما معا كما في المطلق والمقيد بحسب
الوصف منها ح اذا ورد حكم تارة مطلقا واخرى مقيدا بقيد وثالثة واخرى مثلا للثاني كورود
المرة الترابية في الولوغ مطلقا مرة ومقيدا بالاولى اخرى وبالسبع ثالثة فقال في التمهيد والذي في الانيس
والتبريزي ان القيدين يتساقطان ومعنى المطلق على اطلاقه المستلزم للتخيير بين جميع افراد المطلق قال لان الجمع بين القيدين
ممتنع وترجيح احدهما حكم اول هذا احتمال ثالث هو التخيير بين القيدين بل هو متفق قاعدة الجمع بين الادلة نعم
لو لم يكن التخيير بينهما لدليل خارجي لكان الوجه ما ذكره هذا اذا اتحد المطلق والمقيدان في النوع اي كان
سبب الجميع واحدا ونوع الحكم متحدا واما اذا اختلف السبب والحكم نوعا وان اتحدا فيعمل بهما كتقييد
صوم الظهار بالتتابع وصوم التمتع بالتفريق الفصل الحادي عشر في المجمل والمبين والمجمل المراد لا غير
واضحة والمراد بالدلالة الدلالة على المعنى من حيث انه مراد بمقتضى قانون الاستعمال او بمقتضى القانون ان
يكون مرادا فلا ينقض بالمجاز المطلق ولا المشترك فما كان معناه متضحا على قانون الاستعمال لا يكون مجملا
اما قولهم الخاص والمقيد بيان وانه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فالظاهر فلا يدل على كون العام
والمطلق او الخطاب بالفظ غير مراد مجملا لان المراد بالبيان هنا بيان مراد المتكلم لا المجمل والتوضيح انه قد يتوهم من
ذلك ان المجمل قد يطلق على ما ظهر ان المراد منه ليس ما يفهم منه ظاهرا وان لم يكن قبل الظهور فيه اجمال فيقال انه
كذب مجملا والتتبع يعطي خلافه واطلاق البيان على ما ذكر ليس من البيان المقابل للاجمال فان عدم البيان اعم من الاجمال
واما قولهم في بيان اقسام المجمل ان منه ما يكون لسبب الاشتراك المعنوي اذا اريد منه فرد معين عند المتكلم وغير معين عند
المخاطب فالمراد ان يعين بالمطلق عند المتكلم بما يدل على ارادة فرد معين عند المتكلم من غير بيان تعيينه وقد يعرف المجمل
بتعريفات اخر كما فات في ذكرها وهو اما يكون فعلا او قولا والثاني اما يكون مفردا او مركبا والمفرد اما يكون سببه اجماله
معنويا او لفظيا والمراد بالمعنوي ما كان الاجمال في المعنى مع اتحاد اللفظ واللفظي ما كان الاجمال في المفرد لا في
اللفظ والمعنوي اما يكون من غير المتكلم او من المتكلم والاول اما يكون من الوضع كالمشترك او من غيره كالمنقول والثاني
كالمجازات الكثيرة ومنها التردد بين افراد طبيعة واحدة اذا قامت قرينة على ارادة فرد والمركب ما يكون سببه اجماله
المجمل بالفظ المجمل المركب او بغير لفظ وجب له والبين نقيض المجمل هذا المعنى اما بنفسه صريحا او بكل شيء علم بالقاعدة
لشمول علمه بنفس اللفظ وكونه ظاهرا له انما بناء على ان المجمل غير بين منه مطلقا غير ضائر لعدم اتحاد المعنى والبين
ومن قال المجمل ما لم يعلم على ما عرفه النص انه بين لا يصح غير بين لفظه والمثال ايضا كلما ويفسر من طريق القرينة
ومنه العام المخصوص وهو قد يكون فعلا وقولا مفردا او مركبا منها ح اختلفوا في ما يضاف الى من لا يجوز

من الاحكام مثل احلت لكم بهيمة الانعام وما وراء ذلكم والطيبات وحرمت عليكم الميتة ومن عليكم
امهاتكم فالاكثر على انه لا يوجب الاجمال وقال الصيرفي بالاجمال واحتج الاولون بظهور عموم الفائدة المقصودة
من العين المضاف اليها كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطء في المنكوح الى
غير ذلك وبالاستقراء فان تتبع كلام العرب وتتبع الايات والاخبار يعطي ذلك اقول هذا انما يصح اذا
كانت المنفعة المقصودة من العين امرا واحدا واما اذا كانت امورا كثيرة فلا والتوضيح ان الاعيان مختلفة بتباين
الاختلاف فمنها ما يقصد منه نفع واحد وهو فاقد بعيدا بل لا يكاد يوجد فان كل ما يكون ماكولا او مشروبا او ملبوسا
او منكوحا ينفع مبيعا وشريعا وقد يقصد بعيدا ثانيا كما قد يقصد اكله او شربه او لبسه او وطيه ومنها ما يكون
المنفعة المقصودة منه متعددا هل قد يكون تعلق الحكم بعين المنفعة كما في قوله سبحانه حرمت عليكم امهاتكم فانه يمكن
تعلق التحريم بعينهن او قلنا ان يمين او غير ذلك وايضا قد يكون العين الواحدة مشتملة على اشياء كثيرة
كالبيتة المشتملة على اللحم والشحم والجلد والعظم والصوف والمحرم من الاول الاكل ومن الثاني الاكل و
الاسراج ومن الثالث الطبخ والافتراش ومن الرابع الاستعمال الى غير ذلك وقد يكون ذا افراد كثيرة لكل
فرد منفعة خاصة كالطيبات وقد ساوره ذكره وعلى هذا فالحكم بان المقصود من الميتة الاكل ومن الامهات
الوطء ونحو ذلك بل قصر الحكم على عموم المنفعة لا وجه له نعم قد يكون المقام او قرينة اخرى عدا الاعلى ذلك وح فلا
نزاع فيه وانما الكلام في الحدود والظاهر لا يمكن انكار تعلق الاجمال وشبهة ح دعوى الظهور المزيد مطلقا
والاستقراء غير تام لوضوح النزاع ببعض ما ورد في الشرع بحيث يصير كاجمال بعيدا لكان القول بعدم الاجمال
منها ولكن بعينه قرينة المقام والشواهد الخارجية وقد يقع في دفع الاجمال بانه وان لم يقتض الحمل على
المنفعة المقصودة ولكن لا اجمال لوجوب الحمل على الجميع لتلازم القيدين في كلام الحكيم او خلو عن الفائدة
فانه لو لم يحمل على الجميع فاما يحمل على البعض المبهم او المعين عند الله او عند المخاطب ايضا والاخير منتف
والثاني يوجب الاول لاستلزامه الاغراء بالجهل والاول الثاني وفيه ان نسبة اللفظ الى كل بعض الى الجميع
متساوية فالحمل في الذي يلزم من حمله على بعض معين من ارادة شيء مع عدم دليل عليه لزم من الحمل على
الجميع ايضا فان قيل لو لا الحمل على الجميع لزم الاجمال الثبوتي قلنا الثبوتي هو التكليف بالمجمل دون الخطاب مع
ان اللازم هو اجماله بالنسبة الينا لا في الواقع لاحتمال ان يكون قرينة بين الخطاب والاصل غير مبين فاذن
كان الخطاب بالمجمل قبيحا لكان هو مع ما مر من عدم دليل على تعيين الجميع دليلا على عدمها منها
الاجمال في انه السرقة لا باعتبار القطع ولا المكان المتبادر من الاول الا بانه ومن الثاني حمله البعض على
المنكب ويدل على الثاني انه اذا قيل فلان يده وجه يقال في اي موضع منه كالذي اي موضع منه كالذي اي يد
نعم يصح بالنسبة الى الجزء الشرعي ولو كانت اليد من مرتبة لكل من الاجزاء لصح الاستفهام بانه في اي الاجزاء
وايضا تقطع بصحة اطلاق بعض اليد على ما دون المنكب واحتمال كونها موضوعة للقدر
المشترك ايضا كالقرآن يدفعه الاصل وايضا انعقد الاجماع على الوضع للجملة والاصل عدم
غيره وخالف فيه السيد وجماعة من العامة فقالوا باجمالها بسبب اشتراك اليد بين جملتها وكل واحد من

ايماضها الاطلاقه عليهما فقال غوصت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى
المنكب واعطيته بيدي وانما اعطي باصابعه وكتبت بيدي وانما كتب بانامله وقيل باصابعه
القطع ايضا لاطلاقه على الابانة وعلى الشق والجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده و
هو بنى على اصله من كون الاصل في الاستعمال الحقيقة مطلقا وقد عرفت ضعفه ثم التراع في
ذلك هل هو مختص بعموم بعنوان المثال فيجري النزاع في كل ما كان ذا اجزاء ولكل جزء منه اسم
ويطلق اسم المجموع على كل منها كزيد والوجه والرجل والراس ونحوها فانه يقال ضربت زيدا و
قلت زيدا وجرحت وجهه ورجله وراسه مع انه لم يضرب ولم يقل ولم يجرح الا جزئها وكذلك
اليوم والليل فيقال نمت الليلة عند زيد مع انه كان بعد القشي والجلوس المتعارف وفي حملت
اليوم لزيد مع انه لم يحمل بجميع اجزائه قد يقال ان الظاهر من النزاع وكانه لا يحمل الاطلاق على الاجزاء
هنا ايضا ولا يخفى ان قولنا السيد يكون الاصل في الاستعمال الحقيقة انما هو فيما لم يعلم المجوز فيه
يعلم تجوز زيد والوجه والراس واليوم والليلة ونحوها في الاجزاء فليس له نزاع فيه على المشهور
بل الظاهر من اكثر ما ذكر ثبوت التجوز عنده وكانه يتوهم انه يلزم التجوز في مثل ضربت زيدا او رايته او
كسرت راسه اذا تعلق الحكم ببعضه ويلزم ضرب جميعه اذا قيل اضرب زيدا لان التركيب حقيقة
عرفية فيما يصدق على البعض ايضا ومن اجل ذلك قد توهم بعض العامة الاجمال في اية السرقة باعتبار
التركيب فان المتبادر من مجموع قطع اليد ليس الا القدر المشترك بين قطع المجموع والبعض فالوضع الاتي
فيه غير الافرادي كما في ضرب زيد وتقبيل انسان وكسر الراس وتقبيل اليد ومن هذا القبيل اليوم
فانه وان كان حقيقة فيما بين الطلوع الى الغروب الا ان عمل اليوم واقامة اليوم حقيقة فيما يتعارف
من العمل بعد طلوع الشمس بقليل الى قريب من الغروب وفيه انه لو سلم ذلك فلا يلزم الاجمال
لثبوت التجوز كما في ضرب زيد مع ان وضع التركيب الاضافي او الاسنادي لغة معلوم وهو
لا يقتضي سوى الربط الخاص بين المفردات هذا وضع عرفي والاصل تاخره عن زمان الشارع ٥

منهاج المشهور انه لا اجمال في مثل كاصلاة الا بطهور مما نفي فيه الوجود ظاهرا وكا
يمكن الحمل على الحقيقة وقيل انه مجمل مطلقا للمشهور انه ان ثبت للنفي حقيقة شرعية في الصحيح كما هو ظاهر
جماعة فيصح نفي الذات وان لم يثبت فان ثبت له حقيقة عرفية في نفي الجدوى كان الحمل عليه اتيانا متعينا
ولو فرض انتفائها ايضا فيجب الحمل على نفي الصحة وقيل الفائدة لتمثل المعاملات والعبادات وغيرها
لان نفيها اقرب الى نفي الذات الذي هو الحقيقة من سائر المجازات نحو نفي الكمال او غيره من الصفات
لان ما لا صحة له لا يجري فيه نفي سائر الصفات بخلاف الفعل كالعدم بخلاف عدم مع ان الدلالة
عليه بالالتزام ثابتة ولم يعلم لها مزيل وعلى التقادير لا اجمال وفيه انه على عرفت في المباحث السالفة
عدم دليل تام على وجوب الحمل على اقرب المجازات مع انه قد يعلم عدم امكان الحمل على نفي الفائدة و
بعد المجازات الاخر والدلالة الالتزامية تنتفي مع انتفاء المطابقة فالصواب ان يقال فيما ثبت له

حقيقة

حقيقة شرعية الصحيح حمل على نفي الذات وما لم يثبت له ذلك وتبادر منه عرفا نفي صفة خاصة او الفائدة حمل
عليه والا يكون مجملا **منهاج** قال جماعة ان ما له مجمل شرعي ولغوي اذا ورد في الشرع مثل الصلوة
صلوة والاثنان فانوقها جماعة ليس مجمل اذ تعيين الشرعي لان شان الشارع تعريف الاحكام لا اللغات وفيه
الكلام في الحقيقة الشرعية امر مشهود وهي كما يحصل بكثرة الاستعمال يحصل بتخصيص الوضع ايضا من الشارع
ولا شك انه اذا وضع لفظ لمعنى يكون بيانا من شانه من اراد ان يراد بالمجمل اللغوي بيان الحق اللغوي فالحق كما
ذكروا وان اراد بيان مطلق المعنى والوضع فتحمل ارادة الوضع الشرعي لا وجه له فان بيانه ايضا من
وظيفة الشارع الا ان يحتمل ذلك ويتعين ارادة بيان الحكم بالاصل ولكنه لا يخرج عن المعارض كما بينا في شرح الـ
مفصلا في كتاب العوائد فهذا هو الكلام في تعيين احد المجازين ثم بعد تعيين الشرعي هل يحمل على الافراد
في جميع الاحكام او يحكم بالاجمال او يتعين الحمل على البعض واستدل للاول بصحة الاستثناء ولزوم اللغو لو لا
وكلاهما مدخولان اما الاول فلما مر في بحث العموم واما الثاني فلان الاغراء والغو انما يكون لو اريد من
الكلام الافراد تفصيلا وهو ممنوع كما في جميع العمومات والمطلقات المخصصة بالقرائن المنفصلة والمجازات كما
فان قلت هذا انما يتم فيما اذا كانت هناك قرينة منفصلة دون ما لم يكن كذلك قلت ظاهر جدا في كلام الشارع
ما لم يعلم انعقادها في حكم فيكون هو قرينة مع ان وجود المجمل في كلامهم ليس بغريب وارادة المجمل الغرض ممكنة من
الامام بجميع مفاسدها كما هو متعارف والحق انه لو دلت قرينة على تعيين حكم ولو كانت الشيوع تعين الحمل
عليه والا يختص الاجمال **منهاج** التكليف بالمجمل بعض الخطاب بالتكليف خطابا مجملا وان بين حال
العمل جائز لعدم المانع وفي الكتاب والسنة واقع والمنكر مكابر ومثل قوله سبحانه وانوا حقه يوم حصاده
وان الله يامركم ان تذبحوا بقرة والا ما يتلى عليكم محرم عليه ولا اختلال مع القرينة والظاهر انه يكون حكمه
حينئذ مع ان كون المجمل مع القرينة الحمل من التخصيص مطلقا ممنوع والاجمال قد يقصد والتعيين للامتثال
فائدة ولا يخفى ان هذه المسئلة اخص مما يأتي من مسئلة تاخير البيان عن وقت الخطاب هذا ثم التكليف
بالمجمل بعضا يكون التكليف به مجملا حال العمل ايضا ولم يقترن بالبيان اصلا فهو غير جائز قطعا لعدم امكان
الامتثال وامكانه لجهالة بالاتيان بجميع ما يحتمل ان يكون المامور به مخرجه عن الاجمال لان الواجب هو
الجميع ولو تيا **منهاج** يجب البيان بالقول لجهالتها اما من الله او من الرسول والفعل على الاجمال
لو فرض وادلته ولذلك يقول في الفعل ليس الخبر كالمعاينة والحوالة مطلقا غير سلمة ولو سلمت فيجوز تاخير
وايجابها التاخير الممتنع ممنوع لوجوب العمل بالبيان بالضرورة من قصده او النظر او النص ثم قيد
بمتعلقات بلزوم بعد العمل قول وفعل يعطي كل منهما البيان وجه فان قوله بان يكون المقام من بيان
كل منهما امرا واحدا ومعرفا السابق هو البيان وان جعل فلعلهما من غير تعيين والاخر تاكيد وان اختلفا
فالقول هو المبين والفعل عمل على الندب او على الوجوب عليه خاصة وفاقا للمنهاج لدلالة القول على
البيانية بنفسه بخلاف الفعل ولاولوية الجمع وذهب الاكثر الى ان المبين هو القول مع تقدمه وفي تاخره
مبين في حقنا خاصة والفعل مبين في حقه وابو الحسين البصري الى ان المتقدم هو المبين مطلقا واعلم

ان بيان الظاهر بالمساوي دلالة والاقوى جائز وبالاعم بالمثل ومنهم من منع البيان بالاول ايضا من يمكن
ارجاع الضمير الى اللفظ واما ان المجاز فالاول لا يجوز بانه بكل من الثلثة ولا يفهم معنى محصل لبيانه بالمجمل
والاعم فانه لم يخرج عن الحجية والوجه في الكل ظ

تاخير البيان في التكليفات عن
وقت الحاجة ممتنع وفاقا للغير بعض الاشاعرة لايجابه التكليف المحال ولا يتوهم ان هذا انما هو في المجمل
من جميع الوجوه او يقتدر الانسان بجميع ما يمكن ان يكون هو المكلف به واما في غيره فلا لامكان الامتثال
بالمكلف به بالامتثال بجميع ما يحتمل ان يكون هو المامور به واما عن وقت الخطاب فقد اختلف فيه على اقوال
الاول وهو الاشهر جوازه مطلقا والثاني عدمه كذلك وهو مذهب ابي علي وابي هاشم والصيرفي والحنابلة
والثالث انه جائز في المجاز دون المشترك غير مراد وهو المنقول عن الكرخي والرابع جوازه تاخير بيان المجمل
مطلقا والتفصيل بما لم يظهر واما الاجمالي فبان يقول ان هذا اللفظ غير باق على ظاهره فلا وهو المنقول
عن بعض متاخري المعتزلة والقفال والدقاق والرويني وطائفة اخرى والخامس كالرابع في عدم الفرق
هو مذهب السيد المرتضى في عبارة الذريعة وكذا البيان مذهبه وان لم يكن تفرقة بين الاجمالي والتفصيلي الا انها
التي يظهر من مطاوي استدلاله الا تقدم وكذا الفخر والمحقق الذي اختاره هذا الشيخ في العدة ونقله عن جمع
ابي عبد الله والسادس ان التاخير ممتنع في غير النسخ نقله الصيرفي عن عبد الجبار وتابعه ونقل الذريعة مذهبا
اخر هو جواز التاخير في الاوامر دون القصص والاخبار وصرح فيه بان جواز التاخير في الفرد الخاص والعموم لك
وان لم يصرح جوابا استفادة حيث انه لا يعني مجملا ولكن الصندي جعل القول السادس مثالا لغير والحق هو المشهور
لنا الاصل وعدم المانع وامكان العلم وقوله تعالى ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه
حيث ان ثم للتراخي والحمل على البيان التفصيلي ممكن وجعل الاية الاخيرة بيانا اجماليا فيصير التاخير التفصيلي انما
يجوز اذا كان هذا بيانا للقرآن علينا جمعه وقرآنه كما في بعض شروح النهاية وليس كذلك الضمير للقرآن والمراد
اما بيان جمعه وهذا البيان الاجمالي ليس مقتضيا جمع القرآن او بيان ما يحتاج الى البيان ولكونه غير معين لا يكون
مقتضيا للخطاب ايضا ولنا ايضا قوله تعالى مثل الصلوة والزكوة والحج والصوم وهذا الامر والمراد الى غير ذلك ووجه
ايضا قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فان البقرة وان كانت ظاهرة في المطلق الا ان الاطناب هنا لا
وجه الا في بيان صفاتها الموجب لتعيينها الى اقرب قبل التعيين بعد السؤال المامور والمامور ونفيهم بقوله سبحانه
ما كادوا يفعلون والمروي عن ابن عباس لو ذبحوا اي بقرة لاجزاتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله
عليهم ورووه في العيون وتفسير العياشي عن الرضا قلنا الظهور في غير المعين مع ملاحظة ما بعده ثم ان الامر
لتاخيرهم الامتثال بعد البيان ايضا من جهة كثرة ثمن البقرة فقد روي انه بلغ الى ملاء كما ذهبا فاراد والا لا يطلا
وقول ابن عباس لو شئت ولو بقيت لاجتهدت فيه مع معارضته بما في تفسير الامام وتفسير علي بن ابراهيم وصاحب تلك
عن ابي الحسن والعياشي مع ان الظاهر من الضمائر الراجعة الى البقرة انها البقرة الاولى بل الاتحاد هو المتيقن
الاصل ايضا ولكن انه لو كانت البقرة غير معينة اولا لما سال موسى عن التعيين واجابه التاخير عن وقت الحاجة لان
الامر لا يفيد الفور ولا يخفى ان هذا الدليل مختص بما لم يظ واراد غيره وقد يستدل ايضا بقصة ابن الزبعرى وفيه نظر

وقد يستدل

وقد يستدل ايضا بوقوعه في العرف وعلل بانه يصح عرفا ان يقول الملك لاحد وليتك البلد الفلاني فاذهب
اليه في وقت كذا وما كتب لك كذا وفيه بيان ما تحمله هنالك وفيه مضافا الى ان الصحة غير الوقوع ان هذا
ليس خطابا بمجمل اصلا اذ لا اجمال في الكلام بشيء من اقسامه ثم يصح هذا نقضا على منع الجواز استنادا الى انه
يتم المخاطبة بما لا يعلم منه المكلف به بعينه كاضل والذبح الصلاة ترك في الامر الجامع مطلقا اما على عدم الجواز
فبالرد فالاغراء بالجهل والمنافاة للوضع اما الاول فلان العاقل لا يخاطب الا بقصد الافهام فالذي
يخاطب بلفظ ويريد به خلاف ظاهره ولا بينه اما يريد افهام المراد او الظاهر والاول منتف لانه لا يمكن الا
مع البيان والثاني وهو الذي يقتضيه الاصل اغراء بالجهل واما الثاني فلان الالفاظ موضوعة لمعانيها
عنها عند الاطلاق ومقتضى الوضع ارادتها عند وحمل المخاطب عليها وعدم العدول عنها الا مع القرينة فارادة
غيرها من غير قرينة لا تنافي الوضع لوضعها والاستعمال الثاني للوضع قبيح عند ارباب المحاورات واما على عدم
الجواز فلان الكلام بما لا يفهم وهو قبيح ولو جاز ذلك لجاز خطاب الزنجي بالعربية من غير بيان المراد
في الحال لعدم الفرق بينهما واجيب عن دليل الشيخ في الاول بالنقض بالنسخ وفيه ان المانع المطلق يمنع
في النسخ ايضا واخرى بان لزوم الاغراء انما هو لو لم يجوز المخاطب التخصيص والتجوز ولزوم المنافاة للوضع لو
لم يقع عرفا من المتكلم وقت الحاجة واما مع التجويز المذكور فلا يلزم الاغراء كما ان مع الاصلاح لا يلزم المنافاة
لنوع الوضع اما الاول فلانا نختار انه يريد افهام واحد من الظاهر وغير الظاهر اي المراد به بينها
وبعبارة اخرى الظاهر مع تجويز خلافه ولا اغراء لانه يلزم لو اريد افهام الظاهر من غير احتمال
الخلاف واحتمال ارادة خلاف الظاهر قائم لان انتفائه فيما قبل وقت الحاجة موقوف
على ثبوت منع التاخير مطلقا واما قولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات
وقت القرينة يتجرد عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا الا ترى انه لا يحمل على حقيقته حتى
يتم الكلام وايضا يجوز تاخير القرينة عن وقت التلفظ كما في المجمل المتعاطفين المتعقبة لمخصص
واحد وايضا قد حكي جواز استماع العام المخصص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان
العقل يدل على تخصيصه وكذلك جوزوا استماع العام المخصص بالسمع من غير استماع المخصص
فكما ان احتمال وجود المخصص يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل التفحص فكذلك
احتمال ذكر القرينة في زمان الحاجة يوجب ذلك واما الثاني فلان منافاة تاخير البيان
عن وقت الخطاب لمقتضى الوضع انما هو لو لم يبين وقت الحاجة واما معه فلا لان مقتضى
الوضع نصب القرينة واما كون حال الخطاب كحال وانفصال القرائن مشهور وقوله مقتضى
الوضع ان يريد المتكلم هذه المعاني عند الاطلاق قلنا بعد انقضاء زمان جواز نصب
القرينة وهو هنا وقت الحاجة قوله وحمل المخاطب عليها قلنا لو لم ينصب قرينة على ارادة
الخلاف بعد انقضاء الوقت الحاجة ومن هذا يظهر الجواب عما ذكره السيد من ان
حضور زمان الحاجة ليس بموثر في دلالة اللفظ فانا لا نقول ان نفس زمان الحاجة

مرتب في الدلالة بل نقول ان محض ويقطع احتمال عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته
ان لم يكن قد وجدت القرينة ومثل هذا التأخير لا يعد فيه كما هو يقول يرى زمن الخطاب
فانه يجوز التجوز ما دام المتكلم مشتغلا بكلامه الواحد ولا مدخلية لطول الزمان وقصره
في التفرقة ورد سلطان العلماء هذا الجواب بما توضيحه ان ارادة خلاف الظاهر وان كانت
محتملة الا انها احتمال مرجوح لا يدفع الاغراء وهو لك لان بناء عدم التجوز واصالة
الحقيقة ان كان على ظاهر الكلام والظن فلا شك ان الظن عدم الانصراف عن الظاهر
ومنعه مكابرة واحتمال التجوز ضعيف في جنب ارادة الحقيقة بل لا ريب في حصول الظن
بعد القراءة بعدم القرينة وان المراد هو الحقيقة وان لم يكن البناء على مطلق الظن بل
على القواعد المخصوصة فلا شك ان التجوز وان كان محتملا ولكنه بعد احتمال نصب القرينة
بعد ذلك وهو امر حادث ينفيه الاصل واما ما ذكره من معنى اصالة الحقيقة وانه
مخصوص بوقت الحاجة فهو مما لم يقل به احد كما صرح به الفاضل المتقدم وما استشهد به
من جواز تأخير القرينة الى اخر الكلام قياس مع الفارق فان حال التشاغل بالكلام محتمل
لما لا يحتمله حال السكوت كما يقتضيه العرف وذلك ليس لتفاوت الزمان في الطول والقصر
بل لمدخلية التشاغل واما الاستشهاد بالمخصوص بالعقل من دون علم السامع ففيه ان اعطاء
العقل فيما يستقل فيه يكفي لرفع الاغراء ولو فرض عدم تعقل المخاطب ولو في زمان الحاجة
ايضا وعلى المتكلم بدفع الاغراء ويمنع جوازه واما الاستشهاد بجواز تأخير استماع المخصوص
الموجود فسيظهر ما فيه فالصواب في الجواب منع قبح الاغراء المذكور فان باعث الفرار
عن الاغراء هو لزوم القبح وكليته ممنوعة فان التكليفات الابتلائية سيما في العرف والعادة
اكثر من ان تحصى فيمكن ان يكون مصلحة في توطين المكلف نفسه على ظاهر العموم او مثله
واما الجواب عن دليل المنع في الثاني فبانا لا نم ان مع تأخير البيان في الجمل يلزم الخطاب بما
لا يفهم لحصول فهم احد المدلولات مع التردد فيها وبه يظهر الفرق بينه وبين خطاب
العربي بالزنجي فانه لا يفهم منه شيئا بخلاف المخاطب بالجمل فانه يعلم ان المراد احد
مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم فان قيل العربي المخاطب بالزنجي وان لم يفهم شيئا
ولكنه يعلم ان خطاب الحكيم لا يكون عبثا فيوطن نفسه قلنا المخاطب في الجمل يفرق بين
انواع الخطاب وانما يلتبس عليه تفصيل ما تعلق به الامر بخلاف الخطاب بالزنجي فانه
لا يفصل المخاطب بين كونه امرا او نهيا او خبرا او استفهاما او غير ذلك فلا يتأتى
فيه مظنة الاستعداد ولو فرض فيه حصول فهم في الجملة للسامع بقرائن المقام وكان
لدرجاء تصرفه فلا تلزم الجواز فيه ايضا للفصل الاول على الجواز في الجمل دليل المجوز
مطلقا وعلى المنع فيما الدرك دليل المانع مطلقا فيه وقد مر جوابه واستدل ايضا بانه لو جاز
التأخير فيه فاما يجوز الى مدة معينة او الى الابد والاول تحكم والثاني خطاب بما لا يفهم

ابدا وفيه مضافا الى انه يجري في الجمل ايضا انه يجوز الى مدة معينة عند الله وهو وقت التكليف و
الحاجة ولا تحكم لوجود المرجح والثاني لزوم الاغراء في الثاني دون الاول مع ارتفاع البيان في
فلم وجد الاجمالي علم ارادة غير الظاهر وجوابه والثالث ما للثاني الا ان المنع عنده مخرج بالاجماع
والرابع استلزام التأخير للجهل بصفة العبادة بخلاف النسخ فان الجهل بآخر زمان التكليف ويرد
بلزومه فيه وقتا فالمحذور مشترك والحق تعميم عام **منهاج** اتفق القائلون بعدم جواز التأخير
عن وقت الخطاب على جواز اسماع العام لمن لا يعرف المخصص اذا كان عقليا من غير اعلام وفي تعميم بعض
كلامهم بعدم الفرق بين وقتي الخطاب والحاجة لان اعطاء العقل يكفي في رفع الاغراء وفيه
ان مدرك العقل متفاوت فان اعطى المدرك للمخصص فلا يكون من الاغراء والا فيلزم الاغراء فان قلت
قد يكون ادراكه موقوفا على القرائن او بدون وهو لا يلتفت او لو يتدبر فحدوث الاعلام لا يوجب الاغراء قلنا
ان جوزه ولم يتدبر فليس ممن لم يعرف لان المراد به من لم يعرضه اعمال الات المعرفة المقدورة والا فعدم
الاعلام اغراء فالصحيح عندهم عدم جواز التأخير مطلقا وعندنا عن وقت الحاجة وان كان المخصص
عندنا ظ ولما عندهم فحكمه خلاف فجنح بعضهم لوقوعه واشار في بعض اخر الى للاغراء المذكور واحتج
المنكر بوجوه اخر ايضا احدها انه لو جاز لانسد باب العمل بالعمومات اذ لا يحصل العلم بعدم المخصص
لشيء مما يحصل الناس العمومات واجيب بان عدم جواز التأخير عن وقت الحاجة فيعد حصوله وعدم
بلوغ المخصص يعلم العدم وفيه ان اللازم على الشارع بيان الاحكام بقدر ما يمكن منه فان كان في زمان
الحاجة موجودا ومطلعا على الحاجة ومتمكنا من تبليغ المخصص يجب عليه ذلك والا فعليه بيانه لبعض من عنده
او بايداعه في اصل وامر الناس بالاخذ عنه وليس عليه ان يبينه ويخ فقد يكون الوسائط او يحصل الاشتباه في
الاصل بسبب العوارض والحوادث وعلى الثاني فح لا يمكن نفيه بجواز تحقق الممكن وعدم وصول السامع انه على
القول باختصاص خطابات الشارع بالمشافهين يكون اللازم عدم تأخير الاسماع عن وقت حاجتهم لا
حاجتنا فالصحيح في الجواب ان احتمال وجود المخصص منفي بالاصل وفائدته انه يوهم العمل بالكل ومن تحصيل
وفيه منع ضعيف واعلم انه كما جاز تأخير البيان والاسماع عن وقت الخطاب يجوز التحقيق في التأخير ايضا بيانا
واسماعا لعدم المانع ودفعه فيما مر وقيل لا يجوز لايجابه الاغراء لايهامه العمل في البيان والجواب على سبق
وكذا يجوز تأخير الرسول تبليغ الحكم المنزل اليه الى وقت الحاجة لا كان المصلحة في عدم المانع وقد يمنع لقوله تعالى
يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك والامر للفور والا لم يفد فائدة جديدة لقضاء العقل بالضرورة بوجوب التبليغ
عليه وظهور ان الوجوب الشرعي فائدة جديدة مع انه معقب بقوله والله يعصمك من الناس فبان العصمة
مع التبليغ ايضا فائدة على ان نزول الاية عندنا معشر الامامية في قصة خاصة **الفصل الثاني عشر**
في النص والظاهر والمأول والمحكم والمتشابه **منهاج** قال والذي العلامة رح في بدائع اللفظ ان احتمل
ما يفهم منه مرجحا فظاهر وسار فمجمل والا فنص والمشترك بين الاول والثالث محكم والمتشابه والمأول القابلان
الرابع والاول اقول القدر المشترك بين الظاهر والنص ما كان احتمال ارادة ما يفهم منه راجحا سواء كان مع المنع

الوجوه في تأخير البيان عن وقت الخطاب

عن ارادة الغير او بعدمه وباعتبار الغير ما كان احتمال ارادة غيرها فيهم منه مرجوحا سواء بلغت المرجوحية حدا
الشك ام لا ومقابل الحكم الذي هو المتشابه ما كان احتمال ارادة ما فيهم منه غير راجح او احتمال ارادة غير
ما فيهم منه غير مرجوح اعم من ان يكون مساويا او لا ومقابل اللفظ الذي هو المأول هو احتمال ارادة غير ما فيهم منه
احتمالا راجحا سواء بلغ حد المنع عن ارادة غيره ام لا وظهر من ذلك ان التشابه اعم من المجمل والمشترك بين المساوي
الثاني اي ما كان احتمال ارادة غير ما فيهم منه غير مرجوح سواء كان راجحا او مساويا وبه صرح جد والد شيخنا
وشيخنا البهائي قدس سره والمراد بما فيهم منه ما فهم منه لغة اي معنى اللفظ وان اعتبر ترتيب يقوله معناه وهو معنى
احتمال اللفظ لغير معناه وعدمه هنا احتمال كون ذلك الغير مرادا للمتكلم لا احتمال كونه موضوعا له اللفظ وعدمه
والتوضيح ان احتمال اللفظ لغير ما فيهم منه وعدمه يحتمل ثلثة معان احدها انه يحتمل ان يكون له بحسب الوضع
معنى اخر غير ما فيهم منه ويوضع تخصيص او نقل بحيث مع قطع النظر عن ارادة المتكلم وثانيها انه يحتمل ان يعمل الخاطب
حمله على غير ما فيهم منه سواء كان موافقا لارادة المتكلم في الواقع ام لا وثالثها انه يحتمل ان يكون مراد المتكلم
استعمال الخاص منه غير ما فيهم منه لغير المراد الاول اذ مناط هذا القسم انما هو مراد المتكلم وايضا لو كان كذلك
لزم انتفاء النص والثاني لاستلزامه انحصار الاقسام في النص والمجمل اذ كل لفظ تكلم به اما يكون بدليل
على وجوب حمله على معنى خاص او لا والاول نص والثاني مجمل فيتعين الثالث ولا يخفى ان تعريف المأول على
ما عرفت مخالف لظاهر ما ذكره الاكثر قال الشهيد بعد قوله وان احتمل وكان راجحا هو الظاهر ان مرجوح
الظ المأول وقال شيخه اللفظ ان لم يحتمل غير ما فيهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر والمرجوح مأول فان
ظاهر هذين التعريفين ان اللفظ المحتمل لخلاف معناه مرجوحا ظاهر ومأول معا اي ظاهر بالنسبة الى المعنى
الراجح ومأول بالنسبة الى المرجوح وعلى ما عرفه والدي قدس سره لا يكون اللفظ مأولا الا مع احتمال خلاف معناه
راجحا وما ذكره طاب ثراه لا يرد على ما ذكره انه اذا كانت اية ظاهرة في معنى قوية جدا ان المراد منها
غير ظاهرها ان يكون خارجة عن تلك الاقسام لانها ليست ظاهرة لاحتمال ارادة غير ما فيهم منها راجحا كما لا
يعد كون احتمال خلاف ما فيهم منه مرجوحا والحاصل انه يخرج عن القسمة ما احتمل غير ما فيهم منه راجحا
ايضا بل يمكن ان لا يكون مثل تلك الاية ظاهرا ولا مع انه مأول قطعا وايضا يلزم صحة اطلاق المأول على جميع الظواهر
وان لم يصرفه احد عن ظاهره ولم يلتفت جدي على ارادة غير ظاهره مع انه لا يصح قطعا فان قيل كل ما له معنى مرجوح
يصح ان يؤتى هذا تأويله فيكون مأولا بالنسبة اليه قلنا المرجح انه لو حمل عليه بدليل يصير مأولا الا ان يقال يحمل اللفظ
فان قيل جميع الحقائق يكون مأولا على ما ذكره قدس سره مع انها ايضا منقسمة الى الاقسام المتقدمة كما يأتي قلنا مسلم
ان انقسام الالفاظ اليها انما هو باعتبار افادتها المعنى المراد عند التركيب سواء كان حقيقيا معنويا باعتبار الوضع
او مجازيا معنويا باعتبار قرينة كلامية مقامية فلا يلزم ما ذكر نعم على ذلك يلزم ان يكون المجازات الخالية عن القرائن
الكلامية بل المنفصلة عن مستند خارج عالمة مطلقة في التركيب مأولة وهي باطلة ومحتمل المقام انه لا شك ان الكلمة
لفظ حال تركيبه معنى حقيقيا او مجازيا فيما فيهم منه بحسب اللغة عند هذا التركيب فاذا تكلم بذلك التركيب فاما يجعل اللفظ
اما بوجه مجازي ودليل منفصل عن التركيب مما لا ربط له بالتركيب بين لمعنى الكلام ام لا فعلى الثاني يحمل اللفظ

على المفهوم منه بحسب قواعد اللغة ولا شك انه لا يفيد غير الظن غالبا ويلزم احتمال ارادة غيره
مرجوحا وليس مثل ذلك ظاهرا وعلى الاول لا يخ اما يكون هذا الامر المنفصل مؤكدا للمعنى المفهوم
منه بحيث يوجب انتفاء احتمال ارادة غيره فيجعل اللفظ نصا او يوجب احتمال الغير المرجوح اما يكون
الظن الحاصل منه مكافيا للحاصل من القواعد فيصير اللفظ مجملا او ترجح عليه فيجعله مأولا وما
ذكرنا ظهر ضعف ما قيل من ان تقسيم اللفظ الى النص والظ غير صحيح لانه ان اعتبر بالنسبة الى
الحاضرين في مجلس الخطاب ففيه ان اللفظ ان تجرد عن القرينة فهو نص في الحقيقة
والا فهو نص في المجاز وان اعتبر بالنسبة الى الغائبين ففيه انه ما من لفظ الا ويحتمل
ان يكون رديف قرينة ووجه الضعف ظ ثم ان الظ من تضاعيف كلماتهم وقوع
الاختلاف في المراد من الاحتمال الماخوذ في حدود هذه الاقسام هل هو اللغوي
او العقلي فالظ من البعيدي هو الاول وهو صريح شيخنا البهائي طاب ثراه في زبدته
حيث قال اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص وانما قلنا ان كلام الشيخ صريح
مع ان قوله لغة يحتمل ان يكون قيدا للفعل الاخير لتعريجه في الحاشية بكونه قيدا للاحتمال
وعدم ارادة الاحتمال العقلي وبه صرح بعض اجلة من كلام بعض اجلة ايضا ولا يخفى ان الاحتمال وعدمه لغة مجمل
الغير او مجمل وثانيها ان يكون اللفظ بحيث اذا سمعه الخاطب كان محتملا لغير ما يفهم منه او غير محتمل من جهة
التفاهم من غير التفات الى القواعد وما عداها فان كان في الواقع مرتبا عليها او مرجحة الى التساوي وكالرجح
شيئا منها اما الاول فلان معنى الاحتمال وعدمه هو الملاحظة لقواعد اللغة وعدمها ولا يرد ذلك
انحصار الاقسام في النص والمجمل وايضا مقتضاه ان تعيين معنى اللفظ باستعمال القواعد اللغوية
يجعله نصا مع انهم اجمعوا على كونه من الظواهر واما الثاني فلانه قد يتبادر من كلام بعض الاعلام
بعد الالتفات الى القواعد يحصل الشك او يصرح المتكلم بان المراد غير ما يفهم واللفظ ليس بصريح
قطعا مع ان مقتضى التعريف كونه نصا وقد دقق ان المراد الاحتمال العقلي وعدمه وفيه ان الاحتمال
العقلي قائم في اكثر النصوص والقول بان المراد الاحتمال العقلي وعدمه بحسب قواعد اهل اللغة راجع الى
الاحتمال اللغوي بالمعنى الاول والصواب ان يؤتى المراد باحتمال غير ما يفهم تفهيم العلم فلا فرق سواء كان
علما عقليا او عاديا او شرعيا وفيه ان الاحتمال العادي ايضا والمراد به ما يمكن حمل اللفظ عليه
وارادته بحسب عادة الناس وطريقة عاداتهم وان لم يعرف عادتهم هو او لم يعلم عادتهم على خلافه فتحقق
التعريف ان الظ هو المعلوم بالعلم العقلي او العادي او الشرعي عدم ارادة غير ما يفهم منه مع جواز
ارادة ما يفهم منه والنص ما علم بعد الوضع عدم ارادة الغير هكذا سائر الاقسام وههنا قواعد في
التنبيه عليها **الاول** اعلم ان تقسيم اللفظ الى هذه الاقسام ليس حقيقيا بالنسبة الى المعنى الحقيقي
بل المجاز ايضا ينقسم اليها فان المجازات مع القرائن قد يفيد القطع بواسطة ان خلو عن ذلك يفيد الا
الظن وقد يكون مجملا او مأولا وقد يرجع المأول الى المجاز الذي لم يكن قرينة معه والى هذا يشير ما قيل

مفهومين احدهما وهو الاظهر ان ارادة غير المفهوم منه مجاز في اللغة اذ هو مجاز بخلاف بعد ملاحظة قواعد اللغة يكون اللفظ محتملا لغير ما لا يحتمل ؟ ؟ ؟ ؟ ؟

من انه ان اريدت جعلت المجازات كلها من المأول بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر
عن القرينة سواء قارنتها القرينة او فارقتها فمع ملاحظة الهيئة التركيبية يكون
ظاهرا او نصا ومع قطع النظر عن القرينة ما ولا وقال بعض معاصرينا في بحث الظاهر
والمأول بعد تقريره في بحث المحكم والمتشابه بان المجاز ايضا ينقسم الى هذه الاقسام
ان التحقيق ان المجاز ما اقترن بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع له والمأول ما لم يقترن
به وعلى هذا فاليد في الايد ليست بمجاز بل هي ظاهرة في معناها المتحقق عند عامة
العرب محمولة على خلاف ظاهرها عند اهل المعرفة والقرينة على حد لولا العقل الى ان قال
وعلى هذا فكل الجملات التي هي ظاهرة وتاخر بيانها عن وقت الخطاب ما لات وكذا العمومات
المخصصة بما هو منفصل عنها واطلق عليه المجاز توسعا اقول فيه مضافا الى ما فانه لما صرح به في
بحث المحكم والمتشابه انه يلزم ان يريد الاستعمال الصحيح على الحقيقة والمجاز وهو خلاف ما اجمعوا عليه
وايضا استعمال في المأول اما ظاهر الوضع له فيكون حقيقة ظاهرا لا مأولا او غيره فيكون مجازا ولا يخفى
ايضا ان الاقتران بالقرينة جزء حقيقة المجاز ولا شك في ان شرطه وجود القرينة عند الحاجة **الثانية**
اعلم انه قد يتحد النصوصية والظهور في عرف الفقهاء امور المنافية فمنهم فيتحقق الخاص نصا في
العام ظاهرا بل قد يظهر من الفقهاء الظنية على الخاص والظنية على العام مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة الى ما
تحته مع احتمال ارادة المجاز من الخاص ايضا فالمراد النصوصية بالنسبة الى العام **الثالثة** اعلم
ان تعاريف هذه الاقسام انما هي على اصطلاح القوم واما ان المراد بالمحكم والمتشابه المذكورين في الكتاب هل هو ما ذكره اهل عرفه وانما عرف الشارع مع المتشرعة فيصير معلوما مع انهم ذكروا المحكم المذكور في القرآن معنا
كثيرة واختلافها قال السيد الصدر ان العام عندنا مساواة الحكم للنص واما شموله للظاهر فلا وكما يظهر
ايضا من الاحاديث الواردة في تفسير هذا القول ونقل عن الشيخ الفاضل حسين بن شهاب الدين العاملي
انه قال ان المنصوص من الاحاديث هو ان المحكم ما لا يحتمل غير ما يفهم منه من غير معاند حكم على حاله والمتشابه ما عداه
انتهى ثم نقل تعاريف لم منها انه ما اتضح معناه وظهر لكل عالم بالعربية ومنها انه ما كان معلوما من المعنى
ومنها انه ما كان منصفا لمرتبة الافادة اما مع تاويل او بدونه وقد يفسر بالمنصوص والمتقن وهو المعنى اللغوي
صرح به مجمع البحرين وقال شيخنا المحدث في شرح المحكم والمتشابه اقول الحق ان المحكم ما علم المراد
منه بظاهره من غير قرينة يعين المراد ونقل صاحب الفوائد الطوسية عن بعض الفضلاء منهم ان المتشابهات
لمن المشابهات والمحكمات من الاضداد والجملة تعيين المراد بالمحكم والمتشابه المذكورين في الكتاب مشكل
بل القدر المعلوم ان النص الغير المنسوخ محكم وان الجملات متشابهات ولكن لا ينفع ذلك في القول بحجية ظواهر
الكتاب اذ لم يثبت وجوب الاقتصار في العمل بما علمنا انه من المحكمات او المنع عن العمل بغيره كما يأتي **الرابعة**
التاويل على ثلثة اقسام القريب والبعيد والمتعذر ويخلصه قرائن بعدا باختلاف المشارب والحقيقة في بعض الاقسام
تاويلات بعيدة من دون دلالة مرجحة **الخامسة** بعضهم ذكر الكل من هذه الاقسام اشارة الايجاد بعضهم

على التعاريف

على التعاريف كما يظهر للناظر فيها وكانت فائدة بعد ذكرها كثيرة **المقال الثالث عشر** في المنطوق
والمفهوم **منهاج** المنطوق في الاصطلاح يطلق تارة على ما دل عليه اللفظ مطابقة او تضمنا وكان
المدلولات الالتزامية اجمعها من المفهوم وهذا الاصطلاح جرى البيضاوي في المنهاج وكذا من خصه
بالصريح وعرفه بانه ما دل عليه اللفظ بصريحه لا الدلالة واخرى على معنى يثبت به حكم او حال المذكور
وبه جرى من عرفه بانه مدلول يكون حكما من احكام شيء مذكور او حالا من حاله او ليس المراد
ان هذا الحكم او الحال هو المنطوق كما توهم بل هو المدلول الذي يكون حاصله هذا الحكم
والتعريف الذي ذكره الاكثر وهو انه ما دل عليه اللفظ في محل النطق وان كان ظاهر
الانطباق على الاصطلاح الاول بان يراد من كون المدلول في محل النطق كونه داخلا
في الموضوع له ولكن بتأمل فهم لمحل النطق يدل على ان المراد هو الثاني قال العضدي
المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكما للمذكور او حالا من احواله سواء
ذكر ذلك الحكم ونطق به او لا وقريب منه كلام والذي العلامة طاب ثراه في الكتابين
ولكن ارادة هذا المعنى من الحد يحتاج الى ارتكاب تكلف وكان هذا التعريف ناظر
على الاصطلاح الاول وذكره من جرى على الثاني غفلة ثم فسره بما يجعله منطبقا عليه
والاولى على الثاني ما ذكره من انه ما دل لفظ يثبت به حكم او حال المذكور فان قيل المفهوم فان
جاء زيد فاكرمه اما عدم الوجوب وهو الاكرام او عدم وجوب الاكرام وهو الزيد و
كلاهما مذكوران قلنا الحكم عدم وجوب الاكرام لا الزيد الغير الجائي وهو غير مذكور وعرف المفهوم بانه
ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم اعلم قالوا ان كلا من المنطوق والمفهوم على قسمين اما المنطوق فصريح
وغير صريح وصريح مطابقة او تضمن وغير الصريح اقتضاء او ايماء او اشارة واما المفهوم فمفهوم موافقة
ان كان حكم غير المذكور موافقا لحكم المذكور اثباتا ونفيا ومفهوم مخالفة ان لم يكن كذلك وبذكر
اقسام الغير الصريح ومفهوم الموافقة في بحث القياس ومفهوم المخالفة ههنا قيل تقسيم غير المنطوق الصريح
الى المنطوق الغير الصريح والمفهوم وجعل بعض اقسامه من الاول وبعضه من الثاني لا بد وان يكون مستندا
الى فرق كلي يصلح لمدار ما يصلح اما اللزوم وعدمه وهو فاسد لثبوت اللزوم منهما اذ لا شيء يدل
لم يفهم المدلول لانتفاء الوضع بالفرض واما غير اللزوم فانه ربما يتوهم ان اللزوم بين الموضوع له و
المنطوق الغير الصريح بين بالمعنى الاخص او الاعم وبينه وبين المفهوم غير بين وهو اسم لتحقق
الخلف غالبا اما ان المنطوق فكما في قوله رفع عن امتي الخطأ حيث يعلم من المنطوق الغير الصريح و
لا يلزم من تصور رفع الخطأ رفع المؤاخذة عنه ولا من تصور رفع الجزم باللزوم واما ان المفهوم فكما في
قوله تعالى الى الليل فان العقل بعد تصور المنطوق يجزم بعدم وجوب الصوم في الليل وعلى هذا فالصريح اما
المنطوق بالصريح او تضمن الدلالة بالمفهوم ودونه والذي العلامة طاب بابداء الفرق بما زائد وهو كون الدلالة
على المذكور وغيره كما هو المستفاد من تعريف المنطوق والمفهوم فالاقتضاء والايماء والاشارة اما تضمن احكاما

قيل كلي لتعريفه بما يشمل الدلالة الغير الصريحة فالاولى جعل المنطوق الغير الصريح وغيره قسمين للمنطوق لا الاصطلاح فانه قد يعبر عن الاصطلاح بما كان وجه الاتي الموضوع له ولو يعبر عن الاول بمنطوق صريحا منه وبالمفهوم

المذكور فيكون من الاول او الخبر فمن الثاني ولا يخرج بذلك من اسمائها وان خرجت عن المنطوق وامكان
ما في الاعتبارين في بعض امثلتها غير قادح لان لكل منهما ما يصير فان جعل الحكم حرمة الخمر كان منطوقا او جعل
نفس الحرمة وايد اثباتها للخمر كان مفهوما اقول هذا الفرق ذكره جماعة اخرى ايضا وهو ايضا لا يتم اما
اولا فلاستلزامه ان يكون ثبوت الحكم الثابت للعام الافرادي لكل فرد منه بالمفهوم وهو باطل لاستلزامه
ثبوت جميع الاحكام الخصوصيات الموضوعات بالمفهوم واما ثانيا فلانا نرى جريان مفهوم الموافقة اذا
وجد في مفهوم الشرط والصفة الغاية واخواتها مع انه لو كان المفهوم بدلالة الاشارة حكما لغير مذكور لم يجر فيها
بل لم يكن مفهوما لان كل شيء يثبت له حكم او حال يثبت للازمه غالبا والمذكور عنه يذكر فلا يجري
والتكلم بهذه الاقسام خاصة واما ثالثا فلان جميع امثلة الاقسام الثلثة للمنطوق الغير الصريح يكون فيها
الحكم لغير المذكور كما يمكن فيه اعتبار المذكور وكل قسم من اقسام مفهوم المخالفة يتحقق فيه الاعتبار ايضا
فلا وجه للفرق واما رابعا فلان دلالة انحصار زيد فاكرمه على اثبات عدم وجوب الاكرام مفهوم مع انه حكم
للمذكور وبالجملة هذه الفرق اقوى مما يظهر منها ويتبع موارد استعمالاتهم والظاهر انها نشأت من بعض الشراح
وتبعه غيره من غير تأمل ويمكن الفرق بكون اللزوم مدلولا خاصة اي يكون اللزوم في مجرد المفهوم
من اللفظ وغيره والحاصل الفرق بالعموم وضعي وغيره ويجعل المفاهيم من الاول او مما يتحقق
فيه الاول وان تحقق غيره ايضا وغيره من الثاني ويشعر به تعريف النحاة المفهوم وهو ايضا
وان لا يخ عن مناقشة الا انه اقرب بالصواب واذ لا فائدة مهمة في تحقيق الفرق والاقتصار
على ما ذكر اولى **تنبيه** باقي البحث عن مفهوم الموافقة في باب القياس واما الزائدة
فله اقسام باقي ذكرها وقالوا ان شرطه جميع اقسامه اي شرط تحقق المفهوم وفهمه وان يوجد
المنطوق في الدلالة ان لا يظهر القيد فائدة غير التخصيص كما غلبة او ترتب خروجه او صدوره
لسؤال او حادثة او تقدم وخوف او جهالة او تحقق اولوية او مساواة في السكوت او بعده
حكمه او اقتضاء حكمة الطلب وتحقق المقام يتوقف على بيان وجه اشتراط ذلك وان الشرط
هل هو العلم بانتفاء فائدة اخرى او يكفي عدم العلم بها واذا تحققت فائدة اخرى واحتمل
ان يكون الفائدة التخصيص فهل يعتبر المفهوم ثم ام لا مرجح بعضهم بان احتمال فائدة اخرى يسقط
المفهوم ولازمه عدم حجية مفهوم اصلا سيما في كلام الشارع اذ الاحاطة بجميع الفوائد ثم
العلم بانتفاء غير واحد متعذر غالبا ومرجح بعض اخر انه يكفي عدم العلم والظن والدين العلامة
في تلك ومن شرح العضدي وغيرهما انه اذا كانت هناك فائدة اخرى واحتملت كونها موجبة
للتخصيص يسقط المفهوم ولبيان ذلك نقدم مقدمة هي ان كل شيء يفهم من لفظ يكون هذا
اللفظ دالا عليه ويكون دلالته عليه لفظية ثم الدلالة اللفظية اما عقلية او وضعية والعقلية
ما حصلت بعد سماع اللفظ بمعونة دليل عقلي وهي على قسمين احدهما ما يدل عليه اللفظ باعتبار
معناه بل من حيث هو كدلالة اللفظ على اللافظ وثانيهما ما يدل عليه باعتبار معناه كدلالة مرفع

النار

النار على الفظ على انه احرقه ودلالة الزوجية في الفردية على وجود القدمة والوضعية على اقسام لانها اما
بكون وضع اللفظ للشيء او الشيئين معا فيه احدهما واسطة وضع اللفظ لها او لشيء مقيدا بكونه مع شيء اخر
بان لا يكون القيد في الوضع له وفرضنا من هذا القسم ما لا يكون القيد لازما ضمن امر في القيد ولا لا يخلو
القسم الثاني من الاول بل يكون الوضع في مجرد الدلالة بان يقيد الواضع شيئا اخر غير لازم لوضع اللفظ
للمقيد بشرط القيد لكثرة الاستعمال في المقيد بشرط القيد الى ان يحصل التبادر اذا عرفت ذلك فنقول المفاهيم
الموضوعة منها مفهومة من الالفاظ عند من يقول بحجيتها ودلالتها عليها دلالة لفظية وظاهر انها ليست
من القسم الاول من الاول ولا من الاول من الثاني فهي اما من الثاني من الاول كما ذهب اليه بعض
بان يكون اللفظ موضوعا للمنطوق ويحكم بواسطة الدليل العقلي بلزوم المفهوم لمدلول المنطوق او
من اخذ القسمين الاخرين من الدلالة الوضعية كما هو رأي بعض اخر بان يكون الجملة التركيبية
موضوعة للمنطوق والمفهوم او للمنطوق بشرط المفهوم فعلى الاول يجيء في اعتبار المفهوم العلم
بعدم فائدة اخرى للتخصيص ويصير احتمال وجودها والذي ترى جماعة يرون المفاهيم الاستدلالات
الفرعية فجوزوا فائدة اخرى وهو يدل على ان الدليل العقلي الذي تستدلون به على اعتبار المفهوم
ان تخصيص المذكور بالذكر لا بد وان يكون لمخصص لبطلان التخصيص لا مخصص والترجيح لا مرجح
المفروض انتفاء مخصص اخر سوى تخصيص الحكم بالمذكور فيكون مختصا به ولا شك ان هذا انما يتم
على فرض العلم بعدم سبب اخر للتخصيص لا مجال الاحتمال للاستدلال فان قلت يمكن نفي احتمال فائدة
اخرى عند احتمالها ونفي كونها مخصصة عند وجودها بالاصل قلنا الاصل عدم اعتبار المفهوم
ونفي المتكلم الحكم عن المسكوت ايضا وعلى الثاني يكون عدم العلم بفائدة اخرى وايجابها التخصيص على
تقدير تحققها ووجهه انه على هذا يكون اللفظ موضوعا للمنطوق والمفهوم او بشرطه فيكون حقيقة في
ذلك واللفظ يحمل على الحقيقة الا مع القرينة الصارفة والتخصيص لاجل فائدة اخرى وان كان قرينة لكن
تعين هذه القرينة يتوقف على العلم بفائدة اخرى وايجابها التخصيص على تقدير تحققها ووجهه انه على
هذا يكون اللفظ موضوعا للمنطوق والمفهوم او بشرطه فيكون حقيقة في ذلك واللفظ يحمل على الحقيقة
الا مع القرينة الصارفة والتخصيص لاجل فائدة اخرى وان كان قرينة ولكن تعين هذه القرينة يتوقف
على العلم بفائدة اخرى ويكون التخصيص لاجلها ثم الدلالة هل هي عقلية حتى يسير الاحتمال او وضعية حتى
لا يسير الحتى ظهر كونها وضعية اذ لو كانت عقلية لما دل اللفظ على مفهومه اصلا اذ لبين موضع الاحتمال ان يكون
التخصيص لامر لا تعلق له بالدلالة الكلام مع ان الذهن يتبادر الى المفاهيم وفهمها كثيرا وجيادة اخرى
لا يقال انه اذا سئل سائل عن رجل هل هو ظاهر ام لا فاجاب بانه ان لم يكن عنه الحمام فهو ظاهر
منه اذ ان لا فاها خبر يتبادر منه ذلك الى الذهن قطعا ولا شك ان الدليل العقلي غير جار فيه لاحتمال ان
يكون المخصص امرا لا تعلق له بالدلالة بل يكون وضعية وشيء زيادة بيان لذلك وانه من باب التسمية
الاخرى من الوضعية هذا ثم اعلم ان مرادهم من حجية المفهوم وعدمها حيث يقولون بحجية اي انفهامه و

وعدمه والاصل عدم الثبوت فلا كلام في حجيته وذلك لانه لا شك في انه اذا كان حكم الجزاء اي ما يلزم منه
من كلام الشارع بحيث اتباعه بابي دلالة حصل هذه ثم قد يحصل النزاع في الانتفاء فلو لم يكن انتفاء
الحكم عن المسكوت منه بسببه لا يكون نزاع في حجيته بل النزاع في كونه مفهوما فقط وقولهم مفهوم الشرط مثلا حجة
انه هل يفهم من الجملة الشرطية ذلك ام لا **مسألة** اختلفوا في حجية مفهوم الشرط اي مفهوم الجملة
الشرطية سواء كانت عينية او ان الشرط بعنوان واخواتها او كان بلفظ الشرط هنا اكرم زيدا شرط حجيته
بل كلما دل على التعليق بهما او نحوهما فالاسماء المتضمنة لمعنى الشرط كالموصولات مثل قوله تعالى فمن ملك
منكم طولا ان ينكح المحصنات فما ملكت ايمانكم والحاصل مفهوم الجملة التعليقية ولمقدمة الاولى مقدمة هي الشرط
في اللغة بمعنى العهد والالزام وفي النحو بمعنى التعليق اي توقيف امر على امر اخر والمعلق عليه وهو حروف الشرط اي
الحروف الدالة على التعليق والجملة الشرطية اي المتضمنة للتعليق وهو المفهوم منه عرفا وحاصله انه يلزم عدم الحكم
سواء استلزم وجود الموجود الاول في الاصولية بمعنى ما يستلزم عدمه عدم المشروط ولا يستلزم وجود موجود
ولا عدما والثاني الاكثر بالشرط في الجملة الشرطية هو المعنى الثاني اي التعليق فالجملة الشرطية هي التي علق فيها
وجود شيء على اخر سواء علق عدمه على عدمه ايضا عن كان الماء قدر كر فيجب شيء او لا ان كان هذا انسانا
كان حيوانا على قاعدة اهل الميزان كان الاولى على متعارف لسان العرب ويكون الشرط فيكون الثاني عاما وفي
مفاده الاول سببية الاول للثاني واطلاق الشرط عليه لانه سببية لان الشرط والسبب المتنافيين هما
الاصوليان واما الشرط النحوي وهو ما يتوقف عليه وجود شيء اخر فلا يتنافيان والسبب بل يجتمعان والجزاء الشرط
في الجملة الشرطية هو ذلك المعنى اي ما يسمى شرطا في النحو والعرف ايضا سواء كان شرطا اصوليا ايضا ام لا وكذلك
الواقع بعد ان واخواتها شرطا اصوليا في فرعها فيه خروج عن هذا المعنى ويجيء سبب الاجل وضع قالت الطبيعة لما
دل على السببية ثم ان الجملة الشرطية قد يستفاد شرطيته من ادوات الشرط وقد يستفاد من لفظ هنا اكرم زيدا شرط
مجيئه وهما سيان في المفهوم ويطلق الجملة الشرطية عليهما في العرف وان اصل اختصاص اصطلاح النحاة الاول الخاص
عرفت ذلك فنقول ان المراد بالشرط في المقام هو المعنى الثاني والمراد بالجملة الشرطية الجملة التعليقية سواء كان الشرط
الواقع فيها سببا اصوليا ام لا والظاهر انه لا فرق هنا بين الجملة الشرطية بادوات الشرط او بصريح لفظه فان الكلام
جار فيها على نهج واحد في الاكثر اذا عرفت ذلك فاعلم انه قد ذهب الاكثرون من اصحابنا ومنهم الفاضلان
والشهيدان ومن العامة الى انه حجة بالمعنى والبيان العلامة وقد نفى الشيخ في العدة بل توقف في جميع المفاهيم
والحق ما ذهب اليه الاكثر لكن من الامور البديهية ان السامع اذا سمع قول القائل انه لا يلاق ويلك عند اكرام الحمار
فهو ظاهر في قيام زيد والى هذه اذا لا فاها فهو بعض وكلمات المتأخرين من قولك اذا جاء زيد فاكرمه او
اكرمه لشرط حجيته انه اذا لم يجب اكرامه يجب حمل اللفظ على المتبادر وبضميمة اصالة عدم النقل في
الصيغة التي كبيرة يتم المطلوب يستفاد من الاخبار والمستفيضة وجود التبادر في زمان الشارع ايضا بل هي
بنفسها ايضا دالة على المطلوب ايضا وجوه اخر ضعيفة منها ان الحكم المعلق على شيء مذكور اما ان يكون
بصريح الشرط او بواسطة اداته وكما يستند كون الاولى شرطا لغويا فلا بد من انتفاء المشروط بانتفائه

لانه معناه

لانه معناه وكذا الثاني لما ان صيغة الشرط للفظ عرفا فان قولنا ان دخل زيد الدار فاكرمه ساوى
في المعنى مع قولنا اكرمه شرط دخوله بمعنى ان اهل العرف يفهمون منهما معنى واحدا ويكون باتحادهما
معنى ولا ريب ان المفهوم من الثاني انتفاء المشروط بانتفاء الشرط فيرجع الى الدليل الاول وان
كان بناء على ان الجملة الشرطية مطلقا لكن اشرطية والشرط معناه ما يتوقف المشروط بانتفائه فيستلزم ذلك
هو خلط بين اصطلاح الاصولي والنحوي في الشرط ولثبات محض الشرط على الاول في الجملة الشرطية على الثاني وهو
غير صحيح فان الشرط والجملة الشرطية في اصطلاح النحاة بما لا يعرف الشرط او ما علق عليه حكم بحرف لفظ الشرط او بحيث
او بغيرها وفي اصطلاح الاصوليين الشرط هو ما يتوقف المشروط بانتفائه ولا يستلزم وجوده وجود المشروط والكلام
في اصطلاح النحاة ويكون معنى الدليل على اصطلاح الاصولي صحيحا كون الشرط بمعنى المتضمن لاداة الشرط
وان كان الثاني فيما يتضمن اداة الشرط على الاول وفيما يتضمنه على الثاني فالاول يرجع الى الدليل الاول
والثاني وان لم يكن فيه خلط الا ان في كون محض الشرط في ذلك مطلقا حتى في عرف الشرع كلاما وقد يورد
على هذا الدليل ايضا بان الغالب في اداة الشرط في الاستعمال ورودها للسببية فلا يكون الجملة الشرطية باداتها
مساوية لما يتضمن لفظ الشرط في المعنى وفيه مضافا الى ان السببية غير منافية للدليل فلا نسلم انه ناش من الغالب المذكور
ومنها انه لو دل الشرط على عدم المسكوت عنه المذكور في الحكم لم يكن لتخصيص الشرط بالذكر فائدة وكان عبثا
قولنا الانسان اذا كان ابيض لا يعلم الغيب ولذا كان اسود لا يصلح فانا نعلم ان الغرض من انتفاء غيره فائدة تخصيص
الحكم بالمذكور فيجب الحكم بالدلالة عليه صونا لكلام البلغاء عن اللغو وهذا جيد في كل الفاضل عن القلب وقيل الا
القلب لانه لو اسقط اختل الكلام وقيام غيره مقامه لا عالة يرد فان قيل فائدة رفع توهم التخصيص قلنا لو كان
اللفظ ما ابعد التقييد ولم يكن بل يؤكد التوهم في الطرف الاخر وهو ان هذا الدليل لا يثبت الحكم الا في موضع
لم يحتمل فائدة اخرى اصلا بل يحتمل ان يقال ان قرينة حالية او مقالية ملاحظة مرتفعة كلية في وجود مفهوم الشرط
بل الثاني الحصر لا يمكن الجهة في مثل هذه الصورة بل هذا لا يحتمل هذه الواسطة المعدودة بل كل مقام لا يحتمل الا فائدة
خاصة حكم بها وان كان لمتاع وهذا الحقيقة ليس ولا المفهوم مع انه لا يكاد يتحقق موضع لم يحتمل فائدة اخرى فان
الفوائد ليست محصورة حتى يمكن نفي الجميع بل سيما ما لا يضبط بالى السامع ومن اين حصرت الفوائد حتى يحكم بانتفاء
الجميع فان قلت انما يتوجه الاول قلنا الاصل عدم ملاحظة هذه الفائدة ايضا بل الاصل عدمها مع ان الفوائد الاخر
ليست كلها عائدة للاصل بل يحتمل ان يكون منها امور عديدة كعدم الاحتياج الى الحكم المسكوت وعدم الالتفات
اليه واشباه ذلك ومنها من قرب الدليل هكذا كل متكلم عاقل يمكنه تادية مراده بلفظ مطلق اذا عبر عنه بقيد علم انه
اراد ان يفيد فائدة لا يحصل المطلق الافادة تامة وح نقول لا يخ اما ان يكون الجملة الشرطية بحيث لا فائدة لها سوى
الفائدة التي كلامنا فيه مثل فلا شك في حصول القطع بارادتها او يكون هناك فوائد ولم يعلم من مخصص
تخصيص احدها بالارادة فنقول اما الاول فانا نجد في كلام العرب الجمل الشرطية عقلية لان ما يدل اداة الشرط في
بعضها ملزوم لاخر من لازمه الذي هو الجزاء ولا ريب ان انتفائه غير مستلزم لانتفائه وفي بعضها مساو له
يلزم من وجود احدهما وجود الاخر وهو المعنى المطلق ومن عدمه عدمه وهو المعنى المفهومي اعني ارادة عدم

مكذا الاول واما العدم انتفاء المساوي
لانه ويتم المطلوب وفيه انه اذا كان صحيح الدليل
على ان المتبادر من الجملة الشرطية مطلقا سواء
كان متضمنة لمحض الشرط او الاداة انتفاء
المشروط بانتفاء الشرط ؟؟؟

الاول على تقدير عدم الملزوم ولكن التتبع دلنا على ان استعمال هذا التركيب في الثاني اكثر منه في الاول
لا بحيث جعلنا الكثرة سببا للتبادر السابق اولا ومن ثم لا يعلمنا عن القرينة في اغلب افراد التركيب الشرطي فاذا
صحنا بعد ذلك جملة شرطية ولا قرينة على تعيين ارادة فائدة من الفوائد منها يصل الظن بتوسط عدم
جواز خلوها عن الفائدة اصلا او ندرة انه من القسم الغالب وفيه ان هذا الدليل على فرض تمامية
لا يفيد كلام الشارع لان حصول هذا الشيوع في عصره غير معلوم والاصل تاخره مع ان تحقيق مثل
هذا الظن وكونه مناط الاعتبار غير ثابت بل على فرض ثابت ومنها السائل عن علة التقديم الاولى في الجواب
بكونه صدقه من اهل جلشانه فلولا اعتبار مفهوم الشرط لما فهم السائل ولما اقره النبي صلى الله عليه وآله على ذلك
بعد فهم السائل كان الاستصحاب الاعتبار قلنا ذلك خلاف الظاهر من ان اصالة الفهم عندنا ثابتة وفيه
ان الرواية ضعيفة غير ثابتة عندنا فلا يتم الاستدلال بها احتج المخالف بوجوه الاول قوله سبحانه و
لا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لو كان المفهوم حجة لدل على عدم تحريم الاكراه عند عدم
ارادة التحصن مع ان حرمته مطلقا ظاهرة واجيب عنه تارة بان الشرط هنا ورد مورد الغالب اذ الغالب
ان الاكراه يكون عند ارادة التحصن وفيه ان الاية نزلت فيمن يريدنه ويكرهن الولي على الزنا فيحتمل
بانه يجوز ان يكون الفائدة البالغة في النهي عن الاكراه عند ارادة التحصن فانهن اذا اردن من حصنهن
فالولي احق به والثاني بان انتفاء التحريم مع عدم ارادة التحصن لانتفاء الاكراه ح فان قيل مع عدم الاكراه
لا يجوز ارادة البغاء لجواز انتفاء الارادتين قلنا اذا امر الولي بحصول الالتفات فيحتمل ارادتها
والاولى في الجواب ان الخروج عن مقتضى الحقيقة مع القرينة ليس بامر بعيد ويطلق الاستعمال لا يدل على
الحقيقة والثاني ان انتفاء المشروط عند عدم الشرط انما يدل لو لم يقم مقامه بدل وقد يكون الشرط بدلا
اذا لو ثبت شرط اخر فالاصل عدمه وليس هذا من باب اثبات المفهوم بانتفاء اصالة عدم الشرط حتى يحتج
من باب دلالة اللفظ بل من باب حمل اللفظ على حقيقته بانتفاء اصالة عدم المجاز وان ثبت وجود شرط اخر فلا
الشرط احدهما كان الامر حقيقة في الوجوب بالصيغة فاذا ورد امران متعاقبان يدل على واحد بحمل ما على المتيقن
الثالث ان قول القائل ان جاء زيد فاكرمه لا يدل على نفي الاكرام على تقدير عدم المجيء وجوبا اما المطابقة فظاهر
واما الالتزام فلانه لا ملازمة بين وجوب الاكرام وحرمته عند عدم على تقدير عدمه وجوابه انه
يدل بالالتزام قوله لا ملازمة بين وجوب الاكرام الخ ان اريد عدم الملازمة بينهما في الخارج فمسلم
وان اريد عدمها حين كون وجوب الاكرام في صورة المجيء مدلول الجملة الشرطية فهو ممنوع وسنده ما
ذكرنا من التبادر منها احتج المخالفون في مفهوم الصفة وتعليق الحكم على الذات بوصف مناسب
الاوصاف نحو كان الوصف مناسبا مثل في الغنم السائمة زكوة او مقابلا كقوله ع لان يمتلئ بطن الرجل
قيحا خير من ان يمتلئ شعرا فذهب السيد المرتضى والعلامة وصاحب المعالم وبل اكثر اصحابنا الى عدم الحجية
وهو مختار المعتزلة والحنفي وابن شريح والقاضي ابو بكر وامام الحرمين والقاضي وقال الاشاعرة والشافعي
والاشعري والبيضاوي والصيرفي انه حجة ونسب الى الشهيد ثاني وكثير واختاره والذي العلامة

ونسبه

ونسبه الى الشيخ ره وغيره فظاهر فان صريح عدم التوقف كشيخنا البهائي وقال البصري ان كان
الكلام للتعليم والبيان فمفهوم الوصف غير معتبر والا فلا وفصل الصيرفي عنه الاعتبار فيما كان
ما عدا الصفة داخلا تحتها ايضا وقيل انه من باب مفهوم العدد دون الصفة والحق عدم حجيته
الا اذا كان التوصيف بلفظ الغير وكان الوصف مخصصا وبعبارة اخرى وكان يصح ذكره
الا مقام الغير لنا اما على الاول فانه لو دل التوصيف على انتفاء الحكم عن غير محل الوصف لكان
باحدى الثلث وهي باسرها منتفية اما انتفاء غير الالتزام فظ واما الالتزام فلانه لا
في الخارج ولا في الذهن لا عقلا ولا شرعا ولا عرفا ولا لغة بين ثبوت الحكم عند صفة وانتفائه
عند اخرى اما انتفاء غير الاخير فظ واما هو فلانه موقوف كما عرفت سابقا على ثبوت الوضع للمنطوق
والمفهوم او بشرطه وهو غير ثابت والتبادر الذي كان بمنزلة الشرط هنا غير متحقق الا ترى انه اذا
قال عالج المريض المستوفي بالتقوى لا يفهم عدم معالجة غير المستوفي به والا ترى انه اذا قال ان
جاءك زيد فاكرمه ثم قال بعد ساعة ان لم يجئك زيد فاكرمه بعد الكلامان متنافيين ويظن
كون الاخير ناسخا للاول بخلاف ما اذا قال اكرم الرجل البصري ثم قال بعد زمان اكرم الكوفي
فانه يعمل بالامرين من غير تناقض بين الكلامين واما عدم التناقض بين قولي القائل ان جاءك
زيد فاكرمه وان لم يجئك فاكرمه فانما هو لاجل كون العطف قرينة المجاز ولم يتحقق فصل حتى يستقر
الحقيقة في الذهن فينافيه المجاز واما اذا حصل الفصل واستقرت الحقيقة في الذهن فينافيه
المجاز فالتصريح بعدم التناقض بعيد ناسخا فان قيل على هذا يلزم عدم دلالة العتق وصحة
نذره على عدم كفاية الكافرة قلنا نعم لا يدل عليه من حجة المفهوم وكما توهم ولا من حجة مجرد الامر
عليه كما هو المنزل عن الله في بدنه بل يدل عليه من حجة ان اتحاد موجب المطلق والمقيد مع كون التكليف
شيئا واحدا يوجب الحمل على المقيد لان العمل بالمطلق ترك للقيد بخلاف العكس واما على الثاني فالتبادر فانه
اذا قال القائل الثوب الغير الملاقي للبول طاهر يتبادر منه نجاسة الملاقي له وكذا قوله عالج غير المستوفي للتقوى
وكذا اذا قال اكرم الجاهلين الفهم المجرين واستدل على عدم الحجية مطلقا بوجوه منها ما ذكره الاثبات
الجزء الاول وفيه ان الملازمة في الوصف بالغير ثابتة بما ذكرنا من انها انه لو ثبت لصح المفهوم لثبت في
الخبر مع انه لو قال في بلدنا رجال علماء لا يدل على عدم المجهال فيه واجيب بالتزامه والتخلف
في بعض الموارد لقرينة من خارج ومنها انه لو صح لما جاز التصريح بخلافه كما في مفهوم الموافقة
حيث لا يصح ان يقال لا تقل له اف وامر به فانه يعد مستهجنا وقبيحا وانما قلنا انه لما جاز لاستلزام
التناقض فان مفهوم كل منا قضية منطوق الاخر ولا يكون التقييد بالوصفين ح خاليا
عن الفائدة واجيب بانه يصرف الظواهر عن معانيها بالدليل والتصريح بالخلاف دليل
فلا يلزم تناقض ثم مفهوم الموافقة لما كان من القواطع لان اللزوم فيه عقلي لا يجوز
التخلف لم يجز التصريح بخلافه اقول لو قرنه الدليل هكذا لو ثبت المفهوم لتبادر التناقض

من التصريح بالخلاف بعد فاصلة اذ لا شك انه اذا كانت القرينة منفصلة لا بد من حضور الناقض فيها
وهو ما سبق من الكلام حتى يصير في عن ظاهره وحقيقته ويصار الى المجاز ولكن لا يحضر بناقض بالبال
لم يكن اشيرا اليه ولكن المسلم من ذلك انما هو في غير الموصوف بالغنى ومنها انه لو ثبت المفهوم لزم التناقض
عند ثبوت خلاف المفهوم من دليل خارجي بين المفهوم وذلك الدليل كما في قوله تعالى لا تاكلوا الربا اضعافا
مضاعفة والتناقض خلاف الاصل وهذا انه غير ضار مع قيام الدليل عليه احتج القائل بحجيته مطلقا ايضا
بوجوه الاول التبادر والمتبادر يقبل مثل السلم ما يكل والتبادر معهود عن الاسر لا يعم الغنى ولو لا تبادر
الاختصاص لما ترتب الفهم واجيب بمنع التبادر واما منع السلم ما يكل فانما الذم عليه وتنبيه لا يدل انه من باب
توضيح الواضحات اقول الاولى ان يجاب عن الاستدلال بانه ان اريد التقرير على نفي الحكم عن غير محل الوصف فهو ممنوع فانه
لا يمكن لم نفيت الاكل عن غير السلم وعدم الاصابع عن غير اليهودي ولو قيل ذلك لجاز له ان يعترض ما نفيت الحكم عنه
وان اريد ان التقييد على ذكر الوصف ظهر ولكنه اعم من ان يكون لاجله نفي الحكم عن غير المذكور او لكونه لغرض
فائدة ومن هذا يندفع الاستشهاد بذم القائل لا عليه الذي وزنه عشرون مثقالا من جيشا انه ليس من الواضحات
والثاني اشعار الترتب على الوصف بالعلية كما يأتي في مبحث القياس وفيه ان محض الاشعار غير مفيد وحصول العلم
ثم والثالث قول ابي عبيدة في مطل الغني ظلم ولية الواجد يحل عرضه وعقوبته حجة في المقام وجاء ايات
ابتناء على اجتهاده ممكن وجعله خلاف الظاهر لا وجه له اذ لا وجه للظهور كونه اخبارا مع انه معارض بما يأتي من
قول الاخفش والقول بانه مشترك ثابت مشترك فان القرائن منفكان عنهما بجزء واحد من العامة قبل الاثبات مقدم
على النفي فانا قول الاخفش ايضا اثبات ولكن يلزم النفي والرابع ما مر من لزوم اللغو لولاه وقد مر جوابه فان
احتمال فائدة اخرى قائم فلا لغو نعم لو ثبت في موضع شهادة قرينة حالية او مقالية او دليل اخر انتفاء جميع
الفوائد الاخر فحينئذ يقول باعتبار المفهوم فيه ولكن ليس ذلك مسئلة حجية مفهوم الوصف والحاصل ان الذي
ان كانت حجية مفهوم الوصف في كل مكان لم يثبت فيه فائدة اخرى فلا نسلمها وان كانت حجيته في كل
موضع يثبت فيه عدم فائدة اخرى فالحجية مسلمة والمنكر لا يناقش عنه ولكنه ليس اعتبار الوصف بالغاء
فائدة اخرى مع انه لا يكاد يوجد موضع ثبت فيه ذلك الا بقرينة تخرج عن محل النزاع قولا واحدا مثل كل
مع ان التوضيح اولى فائدة لذكر الوصف ولا يمكن فرض انتفائه في شيء من الصور بل قال الاخفش وجماعة
من ائمة العربية ان وضع الصفة للتوضيح فقط لنا انها موضوعة للاحتراز ولكنها موضوعة للتوضيح ايضا فالاصل
عدم اعتبارها بدون الدليل والخامس انه لو لم يكن للحصر لزم الاشتراك ولم يعد الاختصاص وجها لذلك لان
ثابتة ثم ان جميع ما ذكر من الخلاف والاختيار ودليل ايراد وسؤال وجواب جارية في التقييد بالقيد والحال
ايضا لكونهما وصفين ايضا مفهوم العدد ليس بحجة وفاقا للاكثر وقيل حجة مطلقا وقال
والدين العلامة ح العدد ان كان علة للحكم افاد المخالفة في الاقل والموافقة في الاكثر والا لم يفد نفيا
عاعدا ولا اثباتا وقيل الحكم ان كان خطرا او كراهة افاد الاثبات في الزائد دون الناقص وان كان غيرهما
فبالعكس لنا عدم القائل من وضع او دليل على ما مر في الصفة احتج الاولون بما تقدم من لزوم اللغو لولاه

وبقوله ع لان يدن على السبعين فيغفر الله ان استغفرت لهم سبعين فلن يغفر الله لهم وبانه لو لم يدل لعلق حكم على
على مخالفة غيره لدخول ان لا يصل الحكم به لاستلزامه تحصيل الحاصل فيمن قوله طهور اناء احدكم اذا ولغ
الكلب فيه ان يغسله سبعا يلزم ان لا يكون السبع مطهرة لان الطهارة ان حصلت بدون السبع لا يحصل بها
لانه تحصيل الحاصل ولا يحصل بالزائد ايضا لذلك من قال بان هذا الدليل يختص بالناقص فقد نص
والجواب اما عن الاول فتقدم واما عن الثاني فانه يمكن ان يكون مراده لان يدن على السبعين لعل الله
يغفر لهم حيث ان الكثرة عن الزائد لا تنفي الامكان والرجاء كما كان مع السبعين قبل نزول الاية لا الاستغفار
لهم والمفيد للتبادر من الثاني على انه لو لم يعد الناقص واما عن الثالث فبانا لا نسلم انه يمكن ان يدل
دليل خارجي في بعض المواضع على مخالفة شيء لا من حيث الحكم وانه يعد تحصيل الحاصل دليل انما يجب وليس هذا
من باب ضم العدد احتج والذي وعلى الاول بزوال العلول بزوال العلة وعلى الثاني بامثال الاكثر على
العلة والزائد لا ينافيه وعلى الثالث تقدم المقتضي وفيه ان كل شيء اتصف بحكم ودل دليل على علة ثبت
مخالفة ما لا يشتمل على العلة للمذكورة الحكم وموافقة ما يشتمل عليه له فيه وان كان من الاثبات فلا يختص
بالعدد بيان مطلق الاثبات لا يدل على العلية ولذا تصف بالاقل من النصف والاكثر فلا يصح كون العلة
مفهوم من الخارج ولا شك ان الدال على المخالفة والموافقة المذكورتين هو العلية مفهوم من الخارج
ولا شك ان الدال على المخالفة والموافقة المذكورتين هو العلية لا انه مفهوم العدد على ان ما حكم به
من دلالته على موافقة الاكثر فيه انه ان اريد ان الحكم تعلق بالاكثر ايضا فهو تحصيل الحاصل وان اريد
ان الحكم يحصل بالعدد المذكور والزيادة لا ينافيه فهذا ليس موافقة للاكثر مع الاقل احتج الاخر على ثبوت
الحكم في الزائد ان كان خطرا او كراهة دون الناقص بوجود المحرم في الزائد وعدم المقتضي في الناقص
وعلى الثبوت في الناقص ان كان غيرهما دون الزائد بوجود الناقص في ضمن العدد وعدم المقتضي
في الزائد وفيه مضافا الى انه استنباط من القرائن دون العدد ان ما ذكره ليس كليا فانه قد يتعلق
الايجاب او الاستحباب بعدد ولا يتعلق بالناقص بل يكون حراما كوجوب اربع ركعات في الظهر وحرمة
ركعة فان قلت ان الركعة المحققة في ضمن الاربع واجبة قلنا كذلك فما يتعلق به الحرمة فان الدرهم الواحد
المحقق في ضمن عشرة دراهم المنهي عن اعطائها ساهي عنه ايضا وقد يتعلق الحرمة بشيء ويتعلق الوجوب بالزائد
كشاة الزكاة مفهوم الغاية حجة وفاقا للاكثر يعني ان تعليق الحكم على غاية سواء
كان بالتصريح بها او بالاتيان بما يدل عليها يدل على مخالفة حكم ما بعد النهاية لما قبلها والمراد ان يكون الغاية
غاية للحكم دون ما اذا كانت غاية لبعض متعلقاته فانه راجع الى مفهوم الصفة وفي السيد وبعض
متاخري المتاخرين من اصحابنا الى عدم حجيته وهو مذهب بعض العامة لنا اولا التبادر فانه مما لا شك
فيه ان المتبادر من قولنا لا تكلم مع زيد في هذا الشهر الى المنزل الفلاني الفارة عنه بعد ولو قال
احد كما في سفرنا الى الحاجة الى موضع كذا يصدق ان يقال ما حدث بعده او جب تكلمكم وثانيا ان المتبادر من قول القائل
صم الى الليل وقم الى النهار ان اخر وجوب الصيام والقيام الليل والنهار ولولا مخالفة بعد الغاية

لما قبلها لما كان اخرا اذ معنى كون شيء اخرا الشيء وانتهاء له انه يتم عند الوصول اليه والا لم يكن اخرا وانما
لم يفد فرض ثبوت الحكم بعد الوصول الى الغاية لم يكن الغاية غاية وهو ينافي المنطوق والفرق بين ذلك
الدليل وسابقه ان بناء السابق على تبادر المفهوم من اللفظ من دون توسط امر اخر وبناء ذلك
على دعوى تبادر كون الغاية اخرا وانتهاء للحكم من اللفظ واستلزام كونها اخرا وغاية للمفهوم
قيل لم كان المتبادر هو كون الغاية اخرا وكان معناه الاخر ما ينتهي اليه الشيء وينقطع عنده وكان
معنى اخر وجوب الصوم الليل انه ما ينقطع الصوم عنده فقد يقال المفهوم من جملة المنطوق لو كان
الاخر ما ينقطع اليه الشيء سواء انقطع ام لم ينقطع فلا يلزم المفهوم قلنا المتبادر ان الغاية هي الاخر والمنتهى
شيء مطلقا لا خصوص ملاحظة ان ما بعد المنتهى مخالف لما قبل وينقطع الحكم عنده ولا نعني ذلك
ندعي كون حكم ما بعده مخالفا لما قبله لانه لذلك الطالب قيل لو كان عدم المخالفة خلاف مقتضى المنطوق لجاز
كون الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا قلنا نعم كل واحد ذو فيه سر ما قيل من انه لم يقل به
احد فان اراد انه صرحوا بكونه حقيقة فهو ممنوع وان اراد انهم لم يصرحوا بالمجاز فهو غير ضار مع كونه لازما لهم
بحجة المفهوم فان قيل اذا قال القائل سر من هنا الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد كان مجازا
قلنا نعم ولكن لان المفهوم معتبر فيه لان هذا الكلام وما شابهه لتعديد المنازل والمعرفة فكانه قال ولكن
المنزل الاول الى البصرة والثاني الى الكوفة وهكذا قيل لا نسلم كون اخر الصوم الليل ان الصوم لو اريد
هذا الخطاب انتهاء اول الليل فلا يستلزم عدم وجوبه بعده بل يمكن السكوت لمصلحة قلنا المتبادر ان
اخر وجوب الصوم من غير تقييد اول الليل الا ترى ان قول القائل كتابي واجبة الى المنزل الكذائي يتبادر منه
انتهاء الواجبة مطلقا لا الواجبة التي يخبر عنها هذا الكلام قيل لا نم ان معنى تعليق الحكم على الظاهر
انها اخره بل معنى قوله صم الى الليل ان اريد منكم الامتثال الخاص في زمان اوله طلوع الفجر واخره الليل
وظاهر ان مطلوبية الامتثال في النقطة الخاصة من الزمان لا يستلزم عدم مطلوبيته فيما بعد قلنا هذا
ليس تعليقا للحكم على الغاية بل الغاية بعض متعلقات الحكم الذي مرجعه الى التوصيف وبين فرض وجوب
الصوم في زمان عين اوله واخره وكلامنا في تعليق حكم على غاية دليل السيد وما تابعه وجوابه ظاهر مما مر
في الصفة وقد يستدل ايضا بقوله سبحانه سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع
ثبوت الاسراء الى السماء وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة ولعل النكتة ان المعاين المحسوس في نظر الكفار
انما كان الذهاب وكيف الايتاء كان يمكن اشارته عليهم بما يحصل لهم المشاهدة كاخباره سبحانه عن عاد
وقع لهم في الطريق وكان يحصل العبرة بمجرد ذلك ايضا فالمذكور ما يعد الى انما هو المنتهى وما هو مقصود البيان لهم
اما التفصيل مثل قولهم ان وصل فلان الى موضع كذا فاخذ من الشهر مع انه ليس المراد منه ان تجاوز عنه ووصل الى
بعده ليس بما نحن فيه لان يحصل بعده فيدفع بانه ليس من تعليق الامر على الغاية بل جعل بعض متعلقات الكلام متعلق
هذا حكم ما بعد الغاية وقد وقع الخلاف فيها ايضا والخلاف فيها في انها هل هي داخلة في المغيا ام لا وعلى الاول
ما بعدها فقيل بالدخول مطلقا وقيل بعدمه كذلك وبالتفصيل والتحديد الى الاكثر وما ذهب الاكثر انه المذهب

وجعله ابن هشام الصحيح وفصل ثالث فقال يدخل ان كان من جنسه والا فلا ورابع فالدخول ان تم
حسا وعدمه ان تميز اختاره الرازي في المحصول وقيل بالاجمال للاشتراك وقيل بعدم تعيين المعنى
وقيل بالدخول مطلقا الا ان يقترن بمن وهذا القول مما يعد الى خاصا حجج الاول بقوله تعالى وايديكم الى
المرافق وارجلكم الى الكعبين والغاية وان غاية الشيء منتهاه ومنتهى الشيء داخل فيه والا لم يكن منتهى و
ايضا طرفه وطرف الشيء داخل فيه والا لم يكن طرفه ويرد على الاول ان الاستعمال هنا اعم من الحقيقة فمحل
الاستعمال الاخر اعم كما في قوله سبحانه فنظرة الى ميسرة وانما الصيام الى الليل وعلى الثاني ان فرقا
بين منتهى الشيء وما ينتهي اليه الشيء والاول داخل قطعا لتركب كل شيء من مبدء ومنتهى ووسط والمتراع
في الثاني استدل الثاني بالتبادر وبتصريح اللغويين واصالة عدم ورود اللفظ على الدخول وعدم ارادة
المتكلم اياه وبانه الاكثر عند القرينة والمكون غلبة الاغلب ويرد على الاول منع التبادر فانه لا يفهم من
قول القائل كنت في البصرة الى الثلثا انه خرج قبل دخول الثلثا بل لا يبعد دعوى تبادر الدخول وعلى
الثاني المنع ان اريد تصريح الجميع وعدم الجميع ان اريد تصريح البعض لخالفه بعض اخر وعلى الثالث والرابع
دال على بعض قطعا واراد المتكلم بعضا ايضا وهو اما الدخول او عدمه فنفسه الاصل اليها على السواء وليس ذلك
من قبيل المفهوم الذي ليس له لفظ خاص وعلى الرابع منع الاكثرية وعلى التسليم منع الاتفاق والحجة الثالثة
في احفظت القرآن الى الخمس والخروج في اعتبر الصيام الى الليل وفيه اعتبر الاستعمال والرابع بانه لو لم يقدر حينا
كاليد والمرفق وليس بعض المقادير اولى فليقدر بما يجوز اخراجه بقدر معين اولى من تقدير بما هو اقل او ازيد
وفيه اولا ان هذا ليس من باب تعيين معنى اللفظ وانما هو الحكم بالدخول من خارج وثانيا انه يمكن ادخال شيء من
النهاية بحيث يحصل العلم بفعل اليد مثلا من غير غسل جميع المرفق من باب المقدمة احتج القائل بالاجمال الاشتراك
باستعماله فيهما قيل ركون حقيقة فيهما وجوابه قد سبق ولم انه الفارق بين المقدر بين وعين على دليل
ومن هذا يظهر ضعف ادلة جميع الاقوال وان الحق هو التوقف لعدم تعيين المعنى **مسألة** لا ريب
في ان كلمة انما تفيد الحصر بمعنى الحكم بما عدا المذكور فيه لانه جزء معنى الحصر وانما الخلاف في بعض الالفاظ ان افادته
للنفي هل هو بالمنطوق او المفهوم فهنا الحصر بالاتفاق في كونه مفيدا للحصر وكما يفيد الترتيب انه منطوق لان نفي
الحكم عن غير المحصور فيه هو معنى ما قيل الا وضعه على المنطوق وان المراد الحصر بالاثبات هنا لتوهم النفي
عن الغير عن ما زيد الا قائم فالمراد الحصر بما والا بل بكلما يفيد معناه والا لا بالاقط ومنها الحصر بانما والخلاف
فيه بين الاصوليين فذهب الاكثر الى افادته الحصر وهو مذهب الشيخ والفاضلين والطبرسي ومحكي الاكثر والسيد
والكاكي وذهب الشريف وابو حيان الى انه لا يفيد بل يفيد تاكيد الاثبات والمعتمد الاول فقيل بان الحصر مفهوم
وقيل منطوق والحق عدم افادته له لعدم دليل عليه احتج المخالف بالتبادر وتصريح اللغويين فان اباحيل الفارسي
حكى ذلك في كتاب الشيرازيات عن النحاة وسيبويه والاستعمال كقول الاعشى يخاطب علقمة مفضلا عامر بن
الطفيل عليه ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر فانه لو لم يدل على الحصر لما حصل التفرد وبانه مركب
من اثبات ونفي فبعد التركيب لا بد ان يكون كذلك لاصالة الحقيقة فاما ان يكون ان لاثبات المذكور وما النفي عن الباقي

او العكس والثاني بط انفا فتعين الاول وهو معنى الحصر والجواب عن الاول منع التبادر فانه لا يسبق
الى الذهن من قولك انما زيد قائم الا تاكيد اثبات صفة القيام لزيد ولذا لو قال احد انما يجب عليك
ذلك ثم ظهر وجوبه على غيره ايضا او وجوب غيره عليه لا يشعر بتناقض او تعارض نعم قد يستفاد الحصر
من شيء اخر ويكون الكلام مشتملا على لفظة انما فيظن استناده اليه كقوله تعالى انما الاعمال بالنيات وانما وليكم الله
ولنا في ذلك فان الحصر فيها لاجل تعريف المبتدا والاخبار بما هو اخص منه مفهوما كما يأتي ولذا يستفاد الحصر من
قوله صلى الله عليه وآله الائمة من قريش ثم لما كانت لفظة انما تركة يتاكد الحصر بها ولذا يترجم تارة بمن انما الاعمال بالنيات
والائمة من قريش وعلى الثاني منع تصريح جميعهم ومنع حجية تصريح البعض مع مخالفة بعض اخر وعلى الثالث الاستعمال
في غير الحصر ايضا كما في قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة وانما القسي زيادة في الكفر وعلى الرابع منع كون ان
للاثبات بل هو لتاكيد الكلام نفيا كان او اثباتا ومنع كون ما نافية بل يجوز ان يكون كافة كما صرح
به ابن هشام مع ان النافية لنفي مدخولها وهو المذكور فصرفها الى نفي غير المذكور ليس حقيقتها فاذا
فاذا صرف عن الحقيقة فيحتمل ان يكون هو النفي ورفع الحكم المذكور وعدمه بل هو التبادر ومنها
الحصر بتقديم الوصف على الموصوف الظاهر جزء المدخل تعريف المبتدا سواء كان صفة او اسما جنسيا
وجعل الخبر ما هو اخص منه مفهوما على ان او غير علم اخر مصداقي زيد والعالم بكر حيث لا عهد ولا شبهة
في افادة الحصر لان التبادر من قولنا العالم زيد ان العالمية لا يتجاوز عنه الى غيره ولذا لو قال العلم علم الفقه
يصح ان يقال ليس كذلك بل علم النحو ايضا علم ولا في كونه بالمفهوم وهو ظ وقد يستدل على افادة الحصر
بانتفاء الجنسية والعهد فتعين العموم والحصر والا لجاز الاخبار بالاخص عن الاعم ويرد بجواز في العكس ايضا ويختار
الذهني اي الكامل ورفع الاول بابدال الفرق بتشخصات والثاني بكلمات مضافا الى انه لا يجري في الخبر
بالاضافة على القول بعدم كونه مفيدا للجنسية ومع ان اللازم اذا صرف عن حقيقتها التي هي الجنسية
وارتكب التجوز فهو لا يختص بالعموم ومنها عكس ما يفيد نحو زيد صديقي مرج بافادة الحصر صاحب
المفتاح والدين العلامة في الانيس واستدل عليه بما ذكر دليلا للاصل ثانيا وقد عرفت
ضعفه والتبادر غير ثابت فالحق عدم افادة الحصر منها لا حجية في مفهوم الزمان والمكان
وفاقا للاكثر وقيل بحجيته واختاره والدين العلامة لبعض ما مر من التبادر وخلو التقييد عن الفائدة
لولاه والتبادر ثم والفائدة غير منحصرة وذلك كما مر واما عدم صحة البيع وغيره من العقود اذا قال الموكل بعه
في يوم كذا او مكان كذا وخالف الوكيل فلان التوكيل تابع للفظ فيتحقق بما قيده حيث يحصر الاذن
في ذلك ولا حجية ايضا في مفهوم اللقب وفاقا لغير ابي بكر الدقاق وبعض الحنابلة لعدم المقتضي و
لا يجاب تكليف القائل زيد موجود ومحمد رسول الله وتخصيص القائل اي ليست زائدة لاستفادة التعريض
من الخارج ولتحقق ذلك الفضل بفوائد خمس الاولى ذكر بعض المتاخرين ان ثمرة الخلاف في المفهوم
مطلقا يظهر اذا كان مخالفا للاصل نحو ليس في الغنم زكوة ان كانت معلوفة واما اذا كان موافقا له
نحو في الغنم زكوة ان كانت سائمة فلا لان نفي الزكوة عن المعلوفة مقتضى الاصل وقال ان دعوى

حجية المفهوم انما نشاء من ذلك لكونه مركوزا في العقول من جهة الاصل واستشهد على ذلك
بكون الاشد المذكور في استلاء الاتم كلها من هذا القبيل ولا يخفى ما فيه فان الثمرة في الموافق ايضا
ظاهرة جدا فان القائل بحجية المفهوم يقول ان من الشارع هنا حكمين فلا يحتاج الى اجتهاد وفحص
في طلب حكم المعلوفة وكونه موافقا للاصل لا يكفي الا بعد استفراغ الحكم الوسع وايضا من لا يقول بحجية الاصل
فيما لا نص فيه يحكم بمقتضى المفهوم ان قال بحجيته بخلاف من لم يقل به وايضا الاصل لا يصلح معارضا
لدليل بخلاف المفهوم فان الدليلين حينئذ يتعارضان ويحصل الحاجة الى الترجيح ويرجع بعد ذلك الى التوقف
والتخيير الثانية قد يتوهم ان مفهوم قولنا ان جاء زيد فاكرمه انه ان لم يجيء فلا تكرمه وهذا
خطأ لان المفهوم رفع الحكم الثابت للمذكور عن غير المذكور ورفع الايجاب هو عدم الوجوب
لا الحرمة نعم اذا كان حكم المنطوق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة الثالثة قد ذكر
جماعة ان مفهوم كل غنم سائمة فيه زكوة ان كل معلوفة ليس فيه الزكوة فيصدق على تقدير وجوبها
في بعض المعلوفة وعدم وجوبها في شيء منها وان مفهوم بعض السائمة فيه الزكوة ان بعض المعلوفة
ليس كذلك ويلزمه ان لا شيء من المعلوفة فيه الزكوة وان مفهوم لا شيء من المعلوفة فيه الزكوة ان
شيئا من السائمة فيه الزكوة وقال صاحب المعالم ان مفهوم كل حيوان ماكول اللحم يتوقف من سورة
انه لا شيء مما يؤكل لحمه كذلك ونقل مثله عن الشيخ ايضا وقد يفسر لهما بان القول الاول كانه نشأ من جعل
المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق مع انه غير صحيح لاختلاف الموضوع وتصادقهما واما من اطلق النقيض
على المفهوم فمراده انه رافع لحكم المنطوق والمراد رفعه عن غير المذكور ثم استدل لتصحيح قول الشيخ
بان الباعث على اختلاف حكم المذكور وغير المذكور هو القيد اذ لا تعرى القيد عن الفائدة فكلما
لم يتعلق به القيد يتعلق به الحكم المخالف اذ لو لم يتعلق ببعض ما لم يتعلق به القيد ايضا لم يكن للتقييد
فائدة فان قلت الفائدة يحصل بالمخالفة في الجملة قلت فيبقى التصريح بتعلقه بالجميع بلا فائدة اقول
الحكم في كل غنم سائمة فيه الزكوة ليس هو وجوب زكوة الغنم بل وجوبها في كل وذلك الحكم يختص
بالقيد وينتفي في جميع ما عداه مع ان ما بني ما ذكره على انحصار دليل المفهوم بفائدة القيد و
قد عرفت ضعفه بل ههنا كلام اخر وهو انه لا يتغير في المفهوم سوى الحكم مع الوصف في مفهوم الوصف
والشرط في مفهوم الشرط وهكذا كما هو مقتضى دليل حجيته وكذا من يكون مفهوم كل غنم سائمة
فيه الزكوة كل غنم غير سائمة ليس فيه الزكوة واما تغيير الموضوع والتعبير بلا شيء من غير السائمة فيه زكوة
فهو خروج قطعا عن المفهوم ومما ذكرنا ظهر ان ما ذكره لم يتشاء من جعل المفهوم نقيضا منطقيا
واما ما ذكره في جواب فان قلت فلا محصل له اصلا كما لا يخفى ثم ان هذا التقرير يرد على قولهم مفهوم
بعض السائمة فيه الزكوة ثم انه ان اراد به كون السائمة صفة لبعض الغنم لا للغنم فقط فمفهومه ان
ليس في البعض الاخر الذي هو المعلوفة زكوة لا ما ذكره وان اراد كون السائمة صفة للغنم فح يتوجه
الحكم نفيا واثباتا الى البعض فمفهومه ح ان البعض الاخر من السائمة ليس يجب فيه الزكوة اقول لا يخفى

مما فيه اما اذا كلا فلان الذكورة في قولهم هو بعض السائمة لا بعض الغنم السائمة وهذا غير صالح لارادة
به المعنى الاول واما ثانيا فلانه على جعل السائمة وصفا للغنم وقلنا ان مفهوم ان البعض الاخر من الغنم
ليس بعض فيه الزكوة فهذا المفهوم بلفظ البعض الذي هو نوع من مفهوم العدد او اللقب وليس من مفهوم الوصف
ونظر القائل الى مفهوم الوصف وكذلك الشرط والحاصل ان ههنا مفهومين احدهما مفهوم لفظ البعض وقلنا
والاخر مفهوم الوصف او الشرط وتخصيص المفهوم بالاول نفي لمفهوم الشرط والوصف وغيرهما فيخرج عن محل النزاع
الرابعة قد يتوهم التلازم بين حصول المفهوم من باب دلالة الالتزام وبين تمسكهم في اثباته
بالتبادر الدال على الحقيقة التي هي المطابقة وهو فاسد لان التبادر يختص في كل من المدلولات الكثيرة فانه
قد يتبادر معنى من لفظ من غير تبادر معنى اخر وقد يتبادر معنى من لفظ من غير تبادر الغير كالتلازم والحاصل ان الذهن يحصل الكلي
قد يتبادر بسبب كونه لان ما تبادر والحاصل ان تبادر معنى من لفظ قد يكون بحصوله في الذهن بواسطة حصول معنى
الذي هو جزء له اي يتبادر مع غيره الذي يتضمنه وقد يكون بحصوله في الذهن بواسطة حصول لازمه
او المعقول او الوضع فلا لازم بين مطلق التبادر والمطابقة فان قيل الدلالة على المفاهيم اعم من الدلالة
قلنا قيل هي تضمنية لاجل الوضع للامر وانها ليست مطابقية وهي ولا التزامية ولا لزوم المفهوم
وهاهنا لا زمة البتة ولانها مفيدة كما مر للسببية وهو التزام على الامر وبضعف الاول بمنع الوضع للامر
بل المنطوق المقيد بقيد المفهوم وان كون التقييد اخلا دون القيد والثالث بان التصور في اللوازم والمفهوم
لازم ولا لزم لعلم استعمال اللفظ فيما وضع له والثالث بان المراد من افادتها السببية ان من جهة انفهام
المفهوم والانضمام مع المنطوق يكون مفاده السببية لا انها تمام مفاده الموضوع له وقيل هي التزامية عقلية اي يتلازم
التخصيص المفهوم والدليل العقلي ويضعف بضعف الدليل والظاهر انها التزامية وضعية وهي بدلالة وفهوم
خطابية اذ بعد انتفاء اللزوم العقلي والخارجي والذهني بين الشيئين فلا بد من الفهم من اللفظ تبادر من موجب
ليس الا الوضع وليس بالمطابقة وضعا ولا التضمن لان الفرق بين المعنى التضمني والالتزامي انما هو الانتقال الى الكل
مما من جزء فيه الانتقال الى احدهما للانتقال الى الاخر وتوسطه الا في التضمن والثاني التزامي والامر هنا من قبيل
الثالث فان الذهن ينتقل اولا الى المنطوق وتوسطه الى المفهوم **الخامسة** قد اشرنا في عبارات الى
الموضوع والمحمول في المفهوم وتحديد مفهوم المنطوق وتوضيح ان المخالف في المفهوم مع المنطوق هو مفهوم القيد الحكم
نفيا واثباتا لا غيرها ففي مفهوم الشرط لا يختلف وجود الشرط وعدمه وثبوت الحكم ونفيه ولا يتبدل بتغيره ففي قولنا
ان جاءك زيد فاكرمه يجب انتفاء المجيء وزيد والاكرام ويختلف شرط وجود المجيء بشرط عدم المجيء ووجوب الاكرام
فحكم بعدمه فليس المفهوم ان لم يضرب زيدا وان لم يجئ عمرو وان لم يجئ زيد فلا تضربه ولا يجب اكرام عمرو وعلى
هذا فقوله سبحانه ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا اي في نبا الفاسق يكون مفهوم الشرط ان لم يجئكم فاسق فلا يجب التبين
في نبا الفاسق وان جاء عادل ايضا لا انه لا يجب التبين في خبر العادل فان قيل الموضوع في ان جاءك عالم ولا
وفي مفهومه الذي هو ان جاءك غير العالم فلا تكرمه متغايران كما في الاولى العالم وفي الاخر غير العالم
قلنا العالم صفة ذات تتصف بالعلم والموضوع هو الذات والاتصاف بالعلم وصفها وهي باقية وان بدل الوصف

المفهوم الاول

المقصد الثالث في بيان ما يتعلق بالحكم ولهذا مقدمة هي الحكم فقسم الحكم الى شرعي ووضعي
وعرف الاول تارة بخطاب الله المتعلق باعمال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واخرى بطلب الشارع الفعل او
الترك او التخيير ثم المعرف له بالخطاب يعرف الخطابات تارة بالكلام الموجه واخرى بتوجيه الكلام ثم يقسمون
الحكم الشرعي تارة الى الوجوب والحرمة واخرى الى الوجوب والتحريم او الايجاب والحرمة والتعريف الاول
يذكره الاصوليون في الاكثر على شيء من الاقسام كما لا يخفى مع ان الاقسام على بعض التقديرات يكون فيه زيادة على
الاخر اما التقييد على ثالث انفعالية والظاهر ان ذلك ساهو منهم وحقيقة ان الحكم في اصطلاحهم يطلق على ثلاثة
الخطاب المذكور وما يفيده وهو الطلب او التخيير وما يترتب عليه وهو الوجوب او الحرمة وغيرهما وذلك
كما في حكم القاضي فانه اذا حكم بشيء يقول قد حكم بطلق الحكم على قوله فهو هذا حكمه واخرى بقي حكم الحاكم
بيان اثر امره وطلبه وقد اشتهر حكم بالمعنى الاول لا ينقسم بنفسه الى شيء من الاقسام المذكورة
بل الاقسام تترتب عليه تلك الاقسام او يفيدها والمعنى الثاني ينقسم الى الاقسام العقلية والثالث الى الانفعالية
فمن عرفه بالخطاب وفسره بالكلام نظر الى المعنى الاول ومن فسره بتوجيه الكلام نظر الى الثاني والمراد على
عرفه نظرا الى الثالث ثم ان منهم من جعل الاقتضاء والتخيير اعم من الصريح فادخل الوضعي في الشرعي ومنهم من
خصهما به فاخرجه عنه ولكل مصدر والمشهور الاخراج فجعلوا كلا منهما قسما للاخر فيقسمون الاولى الى الاقتضاء
الخمسة المشهورة والثاني الى ثمانية السببية والشرطية والمانعية والصحة والبطلان والرخصة والعزيمة والتقدير
ومنهم من يزيد عليهم ينقص وقد سلكنا مهم ما يتعلق بالاحكام الخمسة الشرعية في مباحث الامر والنهي وذلك
هذا ما يتعلق باحكام الوضع والحاكم **منهاج** عرف السبب بانه ما يلزم من وجوده الوجود وعدمه العدم
لذاته والقيد الاخير لدخول سبب سبب اخر تقدما او تقارن عدم الشرط او وجود المانع والمراد باستلزام وجوده
الوجود ان يكون هو المؤثر فيه وان توقف تاثيره على شيء اخر وذلك التوقف لا ينافي المؤثرية كما ان
الاحراق من لوازم النار مع ان تاثيره عليه يتوقف على قابلية المحل فلا يرد ان المراد بالسبب ان كان التاثير فلا يحتاج
الى القيد الاخير لاستحالة مقارنته مع عدم الشرط او وجود المانع وان كانا الاثر فلا يلزم من وجوده الوجود
بل هو عين الشرط وقد يجيء المقام ان لكل حادث سببا تاما وهو مركب من امور بعضها موجود في وجود الحادث
وبعضها من شرائط تاثير المؤثر وليس الوجود من اثاره كما ان للاحراق سببا تاما هو النار وقابلية المحل ولا شك
ان الاحراق اثر النار ولكن توقفه عليها يتوقف على قابلية المحل وهذا صرح القوشجي في شرح التجريد في جواب
من قال ان عدم المانع من اجزاء العلة التامة فيلزم تاثير العدم في الوجود قال المؤثر في الوجود هو الفاعل
فقط وعدم المانع من اجزاء العلة يتوقف تاثيره عليه وليس مؤثرا فيه انتهى والحاصل ان بعض الاجزاء ما سببه
الوجود وبعضها ما يتوقف عليه الوجود وان لم يكن منه ويجيء تفسير استلزام وجوده الوجود الى الاولى في
الثاني فمراد الاصوليين بالسبب هو الناقص الذي هو بعض اجزاء التام ولكن لا كل بعض بل ما يصدر منه
الوجود وان توقف ذلك الصدور على امر اخر ومرادهم من الشرط الاجزاء التي لا اثر لها في الوجود وان
توقف اثر المؤثر عليها وقد يفرق هذا بين الشرط وجزء من اجزاء العلة في غير اصل الفقه ايضا قال الفاضل

المقدم والثاني تقول في تقسيم اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج عنه والثاني
اما ان يتوقف الوجود او الاخير الوجود اولا هذا او لا ذلك وحينئذ اما ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو
الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد لنتهي والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا
عدم لذاته وقد يحصل الجنس غير ما سبق لخروج اجزاء العلة وخرج بالاول ما يلزم المانع والسبب ودخل الاول
ما فارقها والثاني ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته وبالاخير دخل ما فارق علة
الاولين وجوده وعدمه ثم كل من الثلاثة اما عقلي او عادي او شرعي كما ان العقلي ما يحكم العقل بكونه من اجزاء
في وجود المسبب والشرط العقلي ما يحكم الشرع به دون ان يحيط العقل فرقا بين كون وجوده اثرا لما جعله الشارع
شرطا او سببا وهذا يندفع ما يتوهم في بعض الاسباب والشروط الشرعيين من عدم الفرق بينها وبين الاثار في
الوجود وقد اشتبه الامر في ذلك القام على جميع من الاعلام من علمائنا مصنفا ناظرا عليك في المحتدة السابقة
هي ترتب المطلوب عليها وفاقا في العبادات موافقة الامر عند المتكلمين وكونه العمل بحيث يسقط القضاء عند
الفقهاء قالوا وتظهر الفائدة في الصلوة مع ظن الطهارة اذا ظهر خلافه فان صلوته صحيحة عند المتكلمين لكونها
موافقة للمامور به لانها المامور بها غير صحيحة عند الفقهاء فيجب القضاء عليه اذا ظهر الخلاف وقيل تعدم
كونها صحيحة على تفسير المتكلمين ايضا لان المامور به هو الصلوة بظن الطهارة التي لم يظهر فسادها ظنه وقد
ظهر وقيل يكون صحيحة عند الفقهاء ايضا لانها اسقطت القضاء بالنسبة الى هذا الامر وان الذي لا يسقط
قضاؤه هو الصلوة مع تعين الطهارة وقيل كان المراد من كونه مسقطا للقضاء كونه كذلك بظن المكلف و
هذا كذلك قبل انكشاف الفساد فيكون صحيحا في وقت وان كان باطلا في اخره والكل مظنون كما بين في شرح
التجريد والذي اراه هو عدم انفكاك صحة الفعل على تفسير المتكلمين عن صحته على تفسير الفقهاء لان كون الفعل
مسقطا للقضاء على تفسيرهم لا يوجب كون الفعل تمام الواجب ويحكم به الضرورة ايضا وكونه قاصرا اما عن
موافقة المامور به او يلزمها وايضا القضاء ما فعل بعد الوقت الاول لتدارك ما سبق وجوبه وفات عنه
كان الباقي به موافقا المامور به فاين الفائت وايضا ما يكون المامور به هو الصلوة بظن الطهارة التي
لم يظهر فسادها ظنه او مطلقا وعلى الاول مع وضوح بطلانه لا يكون ما فعل موافقا للمامور به كما لا يكون
مسقطا للقضاء وعلى الثاني يكون المامور به ثابتا به فلا يعقل قضاؤه ولما حكم الشارع بوجوب قضاء
صلوة ظان الطهارة بعد ظهور خلاف ظنه علم ان القضاء بالمعنى المصطلح بل اطلق عليه القضاء مجازا لمشابهته
مع القضاء الحقيقي في ارتباطه مع ما فعل في الوقت الاول ولذا لا يحكمون بالقضاء في غير المنصوص عليه
فيرجع تعريفها بها ولا ينتقض الاول بالجبان لانه اتصافه بالصحة والثاني بصلوة العيدان المراد
من كون الفعل مسقطا للقضاء كونه بحيث لو كان له قضاء اسقطه ثم ان الفرق بين الصحة في العبادة
والمعاملة في التفسير لاجل ان المطلوب في العبادات امتثال الامر وفي المعاملات ترتب الاثر ولا اثر
معلوما ظاهرا في الاول كما لا امر في الثاني ولا يحصل الامتثال الا بكون الفعل تاما على ما قرر الشارع
كما ان ترتب الاثر ايضا كذلك والتمامية هي الصحة لغة وعرفا ولا فلا كان كل عبادة صحيحة غير مفيدة

ما لبيب
ما يحكم العقل بتوقف اثر ما عدا الوجود على الوجود عليه
وكذا الموانع والعادي من كل منهما ما يحكم الشرع
عاذكر والشرعي ؟

عن اثر واقعي فيفهم ان قوة الصحة في المتضمنين هي كون الفعل بحيث يترتب عليه الاثر ولما كان كل ما
يترتب عليها الاثر بوضع الشارع وحكمه ويلزم ترتبه على كل ما وافق وضعه يصح ان يقال الصحة في
المتضمنين هي كون الفعل موافقا لما قرره الشارع والبطلان نقيض الصحة والفساد مرادفه وتفرقة
الحنفية بينهما عكس هذا ولا يخفى ان عدا الصحة والبطلان من احكام الوضع اقامهم على وفق ما
ذكره جماعة والحق كونهما في المتضمنين من احكام العقل وقد يجعل في العاملات من احكام الوضع
وفي العبادات من العقل والتفصيل يطلب من الشرع وعرف الرخصة بانه ما شرع مع قيام المانع لجواز
المشقة والحرج والعزيمة بالحكم الثابت بدون قيام المانع واورد على الاول تيمم الاستحباب مع وجود
الماء فانه صحيح ولا يكون رخصة مع انه ليس بعذر ولذا ورد بعضهم بدل العذر للتخفيف والاجود ورد
عليه مثل تقديم غسل الجمعة عند خوف عوز الماء فانه رخصة مع انه ليس فيه تخفيف وايضا ان اريد بتشريع
الشارع بكونه للتخفيف فلا يمكن ان لا يكون اكثر العبادات رخصة من الرخصة وان كان المراد انه كان مطلبا
له فيفيد انه يلزم صحة الاطلاق على كثير من التخصيصات والتقييدات وعلى الثاني يجمع الاحكام الشرعية لتمام
المقتضي للمنع فيه وهو الاصل ولذا عثر على تعريفها بل موارد استعمال كل من الرخصة والعزيمة في عبارات
الفقهاء والاطلاقات غير منحصرة جدا والظاهر ان الرخصة اخص من الاحكام على وجه الجواز مع جواز العمل بالحكم الاصلي
ايضا كالقصر والافطار فعلا لها عزيمة والعزيمة اخص مع عدم جواز الاتيان بالاول كالقصر والافطار عند الاقامة
والتقدير ان تعرض الوجود مع وجود ان بالعكس لتصريح حكم يترتب عليه كالمال الغنمي فائدة ما لا ريب فيه
وصرح به جماعة منهم والذي العلامة في نهج كتبه ان الاصل الاول هو تداخل الاسباب الشرعية وقد بينا وجهه في
بعض كتبنا وانما الكلام في انه هل ثبت من الادلة ان الحكم فيما عدا التداخل حتى ثبت خلافه ام لا فقال جماعة الاكثر
عدم تداخل الاسباب واستدلوا عليه بوجوه الاول ان الشارع اذا قال الافطار في نهار شهر رمضان سبب وجوب
الكفارة وخالفه الثاني ايضا بوجها فاذا افطر المكلف يلزم وجوب الكفارة عليه بمقتضى الاول ولما خالفه الثاني ايضا
يلزم وجوب كفارة عليه بمقتضى الثاني فلو تداخل السببان ولم يلزم عليه كفارة ثانية فاما الوجه السبب الثاني
وجوب ثلاث الكفارات ايضا بخصوصها فيلزم اجتماع الوجوه وان لم يوجب شيئا فيلزم خلاف مقتضى كلام الشارع بخلاف
ولو اوجبا معا كفارة واحدة يلزم عدم كون شيء منهما سببا فيلزم خلاف مقتضى كلامه فيما وضع وظهر هذا
فكلما ثبت التداخل بدليل يلزم الحكم بخروج احد السببين وفيه منع السببية فان الاسباب الشرعية لما كانت جعلها
بجعل الشارع ويكون شرعيا في جميع افراد ذلك السبب بعموم الاطلاق فيمكن الحكم في البعض بدليل خارجي
ويرد عليه ان اعتبار الثاني لا يوجب شيئا لان معنى قوله الافطار يوجب الكفارة ومخالفة الثاني يوجبها اما ان الامر
مطلقا يوجبان معها فيلزم اجتماع الوجوه عند التعارض بخروج كون الهيئة امرا وطلبا وهو غير جائز او اجتماعهما يوجبان الهيئة
عند الانفراد والوجوب المغاير لوجوب الاخر عند التعدد فيلزم استعمال اللفظ في معنيه وهو ايضا باطل او اجتماعهما يوجبان
الهيئة عند الوحدة بان يجتمع كل منهما بالمرتبة الاخرى فلا يكون الثاني موجبا لشيء والاصل عدم تعيين فتعين ولا اقل
من احتمال ضرورة اقتضاء التعدد ان تكاثر خلاف الاصل مع ان الدليل لا يجري في مثل من افطر ثلاثا كذلك ومن تكلف

التقدم فلكن لان ورود الاوامر المتعددة على شيء واحد يأبى مضافا الى ان المسببات ليست الا الاسكار وهي
مرضية اتفاقا ولا يلزم من تعدد الاسكار تعدد الموضوعات مما صرح بسبب السبب من جهات متعددة تكرر بحسب الماهية
الاجنبية في نهار رمضان الثاني ان التبادر اختصاص كل سبب بالسبب كما في قوله ان جاءك زيد فاعطه درهما
وفيه مضافا الى منع التبادر انه انما يتم اذا كان هناك لفظ صح ان الحكم تعدد باجماع وهو ممنوع بل الالفاظ
الدالة على الاسباب غير صريحة ودعوى التبادر من الكل ممنوعة الثالث ان مقتضى كل سبب الاتيان بمسببه لا بل انه
مسببه بل هو مقتضى وجوب الامتثال ولانه يعد التداخل وفيه منع كل من الاقتضائين والثاني الرابع اتفاق
الفقهاء عليه بحيث ربما تركوا بسبب الظاهر وفيه انه ان اريد الاتفاق في بعض الموارد فهو كذلك ولا يثبت سند
الاصل الجواز استناده فيه الى دليل وان اريد مطلقا فهو ممنوع بكلام الاكثر خال عن ذكره وان على تقدير ثبوته
الدليل الخامس استقراء الشرعيات فان الدائر فيها من الطهارات الى الدماء على تعدد المسببات اذا تعدد اسبابها
الاترى ان اسباب الصلاة والزكوة والصوم والحج والغايات والحدود وغيرها على كثرتها كثيرا ما يجتمع مع توافق
مسبباتها وهي مع هذا متعددة كالصلوة الفائتة والحاضرة والفوائت المتعددة وصلوة الفجر مع الطواف والمائة
والزائر مع الكسوف والعيدين مع الاستسقاء وكذا انواع الصوم واقسام الزكوة والدين المتعددة لمسبباتها
وغير ذلك وفيه بعد الغاء ثبوت التداخل وما هم عليه في كثير من الابواب بحيث يمكن دعوى سيرة المتشرعة
فيه على العدم كباب الوضوء والغسل والتطهير من الانجاس والاثمان والتعدد وكثير من الحدود وظاهر انه لا ينبغي الاشكال
في مثل ذلك شيئا انه على فرض التسليم لا يكون الامر باب الالحاق بالاغلب وهو ليس محله الا ترى ان بعد ثبوت
اصل الطهارة الاولى للاشياء لو حكم الشارع بنجاسة اكثرها لا يحكم بنجاسة على الشك السادس انه لا شك في
التعدد في بعض الموارد والمتفق له وهو اختلاف النسبة الى السبب في الجميع متحقق وفيه انه يتم لو علم انه المقتضي وهو
وليس ذلك الا من باب اثبات العلة بالمناسبة الذي هو من ضعيف القياس وقد يستشهد للاصالة في المطلب
بما اضعفها في غير هذا الكتاب ثم لا يخفى ان ايراد الواحد انما هو مع عدم سببية السبب الثاني بالسبب الاول
اما معها فلا شك في اصالة عدم التداخل وكذا لا شك في التعدد مع اختلاف المسببات وما يأتي من بيان كلية وعلى
كفاية الواحد فالمراد النسبة على قصد التعدد او على عدم قصد عدم التداخل او تداخل وقصد عدم الظاهر هو الثاني اذا
قصد الفعل امتثالا للشارع الا فيما يجب فيه اشتراط قصد السبب لو وصف لا يتحقق الا بالقصد وظهر مما ان التداخل في
الاغلب قد يكون

سهاء اختلف الحاكم هل هو الشرع فقط او العقل ايضا وهذه المسئلة من الاصول
الاسلامية وبين كثير من الشارحات بين الفرق وذكر الشارح فيها وقبل الخوض فيها ينبغي تقديم مقدمة ان الاول
ليس النزاع في ان العقل لا حكم له اصلا لبداهة حكمه في كثير من الامور وانما النزاع في انه هل يحكم بالحسن والقبح ام لا
كما صرح به العضدي وغيره وانما خصصنا عنوان المسئلة بالحسن والقبح الثانية الصحيح بين الاصحاب كما صرح
ان الحسن والقبح يطلقان على معان ثمانية صفة الكمال والنقص وملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنها بالمصلحة
والمفسدة وملائمة الطبع ومنافرته وكون الفعل بحيث للعالم عالمه القادر عليه ان يفعله وكونه بحيث ليس له
ان يفعله فكرم لا يجب وكون الفعل مما لا حرج في فعله وما فيه حرج واستحقاق فاعله ان يتصف بالمدح او

الذم واستحقاق فاعله الثواب او العقاب وكونه بحيث امر الشارع بمدح فاعله او الذم ثم ان الاكثر
اكتفوا بذكر بعض تلك المعاني وهذا ايضا متفاوتون وقد تصدى بعضهم لتوجيه الاكتفاء بذكر بعض
كما انه وجه ترك الاول بان تاركه في مقام بيان ما يتصف به الافعال لا الصفات وترك الثالث بانه معنى
غير مشهور او بانه راجع الى الثاني وترك الخامس بوجوعه الى السادس اقول الظ ان الاول راجع الى
الثاني والسادس اذ لا معنى لكون العلم حسنا الا انه يترتب عليه مصالح ومنافع لا يترتب على الجهل او ان
المتصف به يستحق المدح ومعنى كونه كمالا ليس الا ذلك ايضا والثالث اما ليس من المعاني المصطلحة او راجع
الى الثاني كما سبق والرابع كالاول بل يمكن ارجاعه الى السابع ايضا اذ لا معنى لكون الفعل بحيث يجب للقادر
عليه العالم حاله ان يفعله الا انه يلائم غرضه او يستحق بفعله المدح او الثواب والخامس كالرابع اذ المراد
بالحرج اما الضرر فيرجع الى الثاني او الذم فالى السادس او العقاب فالى السابع او الاعم من الثلثة فيرجع
الى الثاني ايضا وقد يعبر بالذم الشرعي فيرجع الى الثامن وهو ليس بحسن لغو وراء السادس لا صراحة منه
ذكر الاشاعرة الذين لا يقولون الا بالمدح والذم الشرعيين فيلحق من ذلك الثاني بعض الحسن والقبح يحتمل الثالث
والسادس والسابع وظهر وجه اختلافهم بذكر معانيها الثالثة اذ قد عرفت ان المعاني التي ذكروها كلها
يرجع الى معان ثلثة ملائمة الغرض ومخالفته وكونه موجبا لاستحقاق المدح والذم ولاستحقاق الثواب والعقاب
فاعلم ان المعنى الاول مع ما يرجع اليه لا يكونان الا اضافيين لاختلاف الطبايع والاغراض وتفاوت المدارك الاول
واما بالمعنيين الاخرين فهذا من محل التجارب العقاب والحسن والقبح العقليين لا يكونان ايضا الا اضافيين لا
بامر الشارع وفيه واما عندي بثبوتها حتى ان يكونا ذاتيين وان يكونا اضافيين وقد وقع الخلاف فيه كما يأتي
الرابعة اعلم ان للاشاعرة مع المعتزلة في هذا المقام نزاعين احدهما في ان الحسن والقبح هل يكونان ذاتيين
للافعال اي يقتضيان ذاتها او يقتضيه صفة اللازمة له او يكون احدهما كذلك او لا يكونان الا اضافيين وثانيهما في
انهما هل يكونان عقليين ام لا ولكن هذا النزاع انما هو في الوجه الخامس والسابع فان الاشاعرة صرحوا جميعا بان
الحسن والقبح بهذين المعنيين لا يتوقفان على الشرع ووجهه ايضا ظاهر فان كون شيء ملائما للغرض او مخالفا
او مناقضا له مما لا تعلق له بالشرع اصلا ولهذا ما يدركه العقل من غير توسط الشرع وقد خصص جماعة منهم
الوالد العلامة النزاع بالسادس وان كان جاريا في السابع ايضا كما ذكره صاحب المواقف وبعض آخر من
متأخري اصحابنا ونحن نذكر الكلام اولا في السادس ثم نبدله بالكلام في السابع ثم نعقبهما بالكلام في الرابع
الاول فهنا ثلث مقامات المقام الاول في الكلام في ان الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم عقليان
ام شرعيان فقالت المعتزلة انه كما ان في الحسي اشياء ملائمة للحس واشياء منافرة له كذلك في المعقولات
افعال ملائمة للعقل بمعنى ان لوازمها كما يجدها انفسنا مع قطع النظر عن امر الشارع ملائمة لنفسه ويحكم بان
فاعلها من حيث هو فاعلها يستحق المدح وافعال منافرة له يحكم بان فاعلها يستحق الذم وقالت الاشاعرة
انه ليس كذلك بل لا يفرق العقل بين قتل المظلوم والملائم ونصر واكرام بل كل منهما عنده سواء والشارع جعل
احدهما مدحا وامر به والآخر مذموما ونهى عنه وليس الا بمحض اعتباره واختياره ولو عكس لكان بالعكس
وانقلب الامر ثم بعد اعتباره وامره وبعده لا يصير الفعل ايضا حسنا عند العقل ولا قبيحا عند نهي الشارع

العقل بان ما امر به الشارع موجب لاستحقاق المدح وما نهى عنه موجب لاستحقاق الذم بسبب امره ونهيه بل
بان على ما كان عليه من تساوي الطرفين عند العقل ولا يحكم بان امتثال اوامر الشارع والاجتناب عن نواهيه
حسن ثم يحكم بان ما امر به الشارع حسن وما نهى عنه قبيح بمعنى ان الشارع مدحه وذمه ثم لا يخفى ان ذلك
النزاع بين هذين الفريقين انما هو على طريقة الاصحاب والسلب الكليين ولكن المعتزلة في هذا الباب
يدعون ابطال مذهب الاشاعرة من غير ملاحظة اثبات الكلية ثم بعد ذلك يثبتون ان امر الشارع ونهيه
لا يكون الا حسنا او قبيحا عقليا وهذه الكلية في افعال العباد واما في افعال الله سبحانه فلا لم يمكن القول
بالحسن والقبح الشرعيين فيها فالاشاعرة ينفون هذا عنها مطلقا والمعتزلة يثبتون هذا باثباتها فيها في الجملة
ثم يتكلمون في كل فعل فعل من افعاله سبحانه في موضعه ولا يخفى ايضا ان المراد بالعقلي هنا مقابل الشرعي اي
ما كان محققا ثابتا في نفسه مع قطع النظر عن امر الشارع ونهيه وليس المراد ما يدركه العقل لا من قبل
الشرع كما توهم والا لم يصح تقسيمهم الحسن والقبح العقليين الى ما يدركه العقل بمرة وما يدركه بالنظر
وما لا يدركه الا من جهة امر الشارع ونهيه واطلاق العقلي على مثل ذلك شايع كما يطلق الوجوب العقلي
على الذاتي الذي يتحقق في نفس الامر ولا مراد تعلقه بدليل العقل ويمكن ان يقال ان المراد بحكم العقل
ليس ادراكه لذلك الفعل بل معناه الشرطية اي لو عرف العقل بالفعل على ما هو عليه في الواقع وجهاته
واعتباراته الداخلة والخارجة حكم بذلك ويجوز ان يعلم العقل بالفعل على ما هو عليه وجميع جهاته
حتى الجهة التي هي في الواقع جهة الذم او المدح ولكن لا يحكم به ولا يذمه عمدا او اتفاقا او باعتبار ان لا يعلم
ان هذه الجهة توجب المدح او الذم مدعيا بان العلم بان كون هذه الجهة موجبا لمدح او الذم انما هو من
اعتبار ان الفعل وجهاته وايضا المراد العقل الذي لم يتبدل بسوء الاستعداد بل كان في الدرجة العالية
ولا يخفى ايضا ان المراد بمدح العقل وذمه بعد ادراكه الفعل على ما هو عليه انه كان الفعل بحيث لو خلت
القوى العاقلة وطباعها براء مستحقا لان يمدحه ويكون راضيا به او يذمه ويبرده ويسخط عليه فلا اعتبار
بالمدح والذم الحاصلين من جهة القوى الغضبية والشهوية والوهمية والقوى العادة فلو صدر احد
نصوصا مشتملا على انواع الدقايق او صنع الزطو فيها نغمات عجيبة واصوات غريبة بحيث يستعجبها كل من
يراها فانه يمدح الصوت والصانع عند الفريقين ولكن هذا المدح ليس على النزاع لانه ليس من مقتضيات
القوى العاقلة فان الشارع ذهبا وهو كاشف عن قبح نفس امر يحكم العقل بقبحها فيستقبحها
وكيف يكون فالحق مع المعتزلة ويدل عليه وجوه الاول ان الاشك هذا انا كما نجد ان للحواس الظاهرة مثلا لا يلايم
ومنافرات مثل ان السمع يلايم الصوت الحسن ويتنافر الاصوات وكذا غيره من الحواس وكذلك للقوى العاقلة
ملايمات ومنافرات وجود بداهة عدمية لا يشك في حسنها او قبحها من لم يعلم بالشرايع اصلا فانه لا شك
ان الاحسان بالمظلوم ودفع الظلم عنه امر مستحق للمدح ومعاونة الظالم وتقريره على ظلمه امر مستحق للذم وان
لم يكن شرع اصلا وان الافعال ما يحكم بحسنها او قبحها جميع اهل الملل الخارجين عن التقيد بالشرايع عن قبحهم
ولولا الحسن والقبح العقليان للزم ان لا يكون عند غير المقيدين بالشريعة قبح ولا حسن ويكون جميع الافعال

عندهم

عندهم على السواء مع انه لو فرض احد نشأ في بادية ولم يسمع بمجي رسول ولا امر ولا نهي ولا ثواب
ولا عقاب فدخل ذلك الشخص في بلد ورأى عنده ان عمرا كان مدبرا لامور اولاده الخمسة مع
اولاده وعياله واراد خصمائه قتل اولاده وسبي نسوانه وزجر نفسه فقهر زيد دينه واعطاه من
ماله واتعب نفسه في استخلاصه بمحض الاحسان اليه حتى قتله وقتل اولاده ونسوانه وهيأ لهم مظالم
وضيق على نفسه ثم بعد خلاص عمرو اخذ زيدا وحبسه ويضرب اولاده كل يوم ويضيق عليهم
في الاكل والشرب فكيف عمل عمرو مع زيد فهل يرضى نفسك بان تقول ان ذلك الناشي في البادية
الغافل عن الشريعة ينكر قبح ذلك ويقول انه لا يرد على عمرو ذم والظاهر ان الخصم ايضا لا ينكر ذلك ولو انكر
فهو في مقام الخاصمة والجدال الا ترى الاشاعرة انهم في مقام الوعظ والنصيحة يصرحون بذلك
ولو راجعت كتبهم المؤلفة في الاخلاق والمواعظ وشرح شغل القوة العاقلة لترى انهم تفرعوا عليه
بل يظهر انه من مسلماتهم وكفى في اقرارهم بذلك قبح بجهة الامتحان والمصالح فان مرادهم منها
ان ما يستحسنه العقل او يحكم فيه بمصلحة فهو حجة وان لم يرد به شرع وقيل ان قولهم بحجية القياس
لا يتمشى ايضا الا على القول بالحسن والقبح العقليين لان العلة والجامع الذي هو علة ومشرط في
الحكم ليس الا امرا عقليا وفيه ان هذا انما يتم لو قالوا بانه لا حكم للعقل اصلا وهم لا يقولون بذلك بل
حكم العقل بالحسن والقبح في بعض الافعال مسلم ولكن ليس بالمعنى المتنازع فيه اي استحقاق المدح والذم
بل بمجرد العلل التي تقوم على كونها عقلية كملائمة الغرض ومنافرته وما في فعله حرج او ليس فيه حرج و
صفة الكمال والنقص قلنا انا نرى عدوهم ويذمون على الافعال المذكورة ولو لم يشرعوا شريعة اصلا
وهو مطلوبنا ولا ينافيه تحقق الحسن والقبح بالمعنى الاخر ايضا ولو انكر احد المدح والذم فهو مكابر و
ليرجع الى الناس ويسألهم عن ذلك الثاني انه لو فرض استواء الضدين كالصدق والكذب من جميع
الوجوه العارضة والعوارض الخارجة الصالحة للترجيح فلا ريب ان العقل يختار اشرفهما ولا انه يحكم
باستحقاق الاشرف المدح لما اختاره وذلك الفرض ليس بمحال ومنع الاختيار مكابرة فانه لو سئل
شخص ذو عقل سليم ولم يكن عارفا بشرع ولا عادة ويكون مطلعا على الصدق والكذب بالنسبة اليه والى جميع
على السواء عن اولوية اختيار احد الطرفين يجب جزما بلزوم اختيار الصدق ويلزم من اختيار الكذب ومن كان
اختيار الصدق مع المعنى المتنازع فيه بل باحد المعاني الاخر التي يقول الخصم يكون عقليا مرضيا وبانه اذا فرض
التساوي في جميع الوجوه الخارجية من الشرع والعادة والمصلحة والفرض كما هو المفروض فلا محال لان في ثلاث
نعم هذا الدليل لا يفيد من قبل من قال من المعتزلة بان الحسن والقبح لا يكونان ذاتيين لانه اذا فرض على هذا
القول استواء الضدين من جميع الوجوه والاعتبارات يرتفع الحسن والقبح هذا وانما جعلنا المفروض استواء
في الامور الخارجية دون جميع الوجوه من الراجعة الى الذات والصفات الحقيقية والعوارض المفارقة كما
جعله بعضهم للتلازم قول الاشاعرة ان هذا فرض محال واما الجواب بمنع ان فرض المحال ليس بمحال فغير
هذا الفرض محال لان لكل واحد من الضدين لوازم منافية للوازم الاخر اقتضاء المثال المطابقة

اللامطابقة فتقديرها وهما امر مستحيل ولو قدره العقل فلا يتم اشارة الصدق بل لا يمنع الاشتراك في غيره
لان الاشتراك لا يكون الا مع وجود جهة مشتركة في احدهما وهو ينافي فرض التساوي من جميع الوجوه بل
يمنع ايثار احدهما حتى على اصول المعتزلة لاستلزام الترجيح بلا مرجح بل لو اختار احدهما حتى لا يثبت الخلط
اذ لا يكون حسنا اذ ليس الحسن الا لجهة واقعية وامتناع عدم الايثار انما هو على ما هو في الواقع واما
الفرض المذكور فيستلزم قطعا الا جواز استلزام الخلط لمحض مشهور واستبعاد منع الايثار الذي يتبادر
الى الذهن انما هو باعتبار الواقع واما مع الفرض فلا ولو استبعد احد ايضا فالخلط بين حكم العقل مع
وجود المقدر وحكمه مع وجود المقدر والذي يجزم به العقل هو ايثار الاشتراك في الاول دون الثاني
والمستبعد يظن انه يجزم في الثاني ايضا وهو خلط متنازع استحالته وقوع الثاني فاقيل من انه يلزم من
ذلك عدم الاعتماد على الجزم اذ في كل مقام يجزم العقل يجوز ان يكون غلطا ولم يجزم بعدم الغلط فكلام
واه ناشئ عن عدم تصور المراد فانه ليس المراد ان العقل يجزم بايثار الصدق ولكنه غالطا في ذلك الجزم بل انه
يجزم بايثار الصدق في صورة التقدير لا في صورة وجود المقدر والمستبعد غالط وظن انه يجزم في الثانية وقد
اجابوا عن الدليل بوجهين احدهما ان اللازم منه اختيار العقل صدقا مثلا لا اختيار سبحانه صدقه فلا
يلزم مقايسة افعاله سبحانه على افعالنا وفيه انه قد عرفت ان المطلوب هنا ليس اثبات الكلية مع انا نقطع انتفاء
سبحانه صدقه الفرض ومع امكان لم العقل شيئا ما يتلوه سبحانه يوجب بطلان اثبات الصانع والتوحيد
اما الثاني فانه ان اللازم حكم عقولنا بحسن الصدق مثلا وهو كاثبت الواقع والكلام فيه كما مر وفيه ان
عقولنا وان لم يصل الى الواقع في جميع الامور الا ان ما انجزم بكونه مطابقا للواقع وهذا منه وانكار ذلك
للمذكور المذكور من انه لو بان العلم بالمرة وقد مر الجواب بوجوه اخر بعينه لا نافع في ذكرها ذكرناها في الشرح
الثالث ان الحسن والقبح لو لم يكونا عقليين لزم انحصار الرسل في تكليفهم باتباعهم لانه اذا قال الصدق
فلخالف ان يقول لا يجب علي ذلك لانا بعد ان اعلم صدقك فاذا قال انظر في معجزتي كي تعلم فقول لا انظر يوجب
والعقل مفقود ولا يجب شيء حتى انظر او يقول لا انظر يجب حتى يثبت الشرع ولا يثبت حتى انظر ولا انظر فيفحم الرسول
بل يلزم عدم العقاب على من لم يرتقب الشرع في هذا اليوم متمسكا بانه لا يجب علي تحصيل الادلة بل يؤدي الى جواز خروج
التكاليف والقول بانه يكفي عدم تعلق الامر بالنظر عدم الالتفات اليه او وقوع النظر من غير سبق دعوة او حصول
العلم بالمعجزة باخبار متواترة وغير ذلك مدفوع بان ذلك وان يجوز وقوع الاشعار ولكنه لا ينفي امكانه وهو كاف
لامكان انتفاء فائدة البعث وعدم وجوب اتباع الرسل وهو ايضا باطل وفيه هذا الدليل بوجوه احدها ان الاقدام
نشأ لان الوجوب العقلي للنظر في معرفة الله الذي من افراده النظر الى المعجزة وان كان واجبا عقلا عند المعتزلة الا ان
وجوبه ليس ضروريا اتفاقيا على امر نظري كافادة النظر للعلم حتى يجب ومع معرفة الله وانها لا يتم الا بالنظر
وان ما لا يتم الواجب الا به واجب فالنظر في كل ما نفعه وعلى هذا فالخلط بان يقول لا انظر الى المعجزة لان وجوب
النظر موقوف على النظر وانا لا انظر حتى يجب لا يجب حتى يثبت وجوب النظر وجوابه مع النظر فانه يحكم كل من تأمل
بانه اذا قال احد المكلفين ان الله سبحانه الذي خلقك ورزقك يعني اليك بانه خلقك لهم ومن طلبت منك امورا

وضمنك عن امور واعطاني معجزة اذا نظرت اليها يحصل لك العلم بصدقي فانظر اليها يجوز لك على الكلف
واما ما ذكره من الاحتياج الى المقدمات المذكورة وهي نظرية فيه منع نظرية الاولى باطلاقها فان النظرية
يكون بالاستدلال والمعرفة بالنظر الى المعجزة والمادة الثاني للعلم لا يحتاج الى نظر ولذا ترى البديهي يقطع
بصدق النبي بعد رؤية المعجزة من غير تامل وكذا الثانية فانه لو سلم نظرية وجوب المعرفة فانما هي في بعض
الامور واما اخبار الصدق فقال هشام بن الحكم بان ادراك المعرضة واعطاء المعجزة الموجبة للعلم فلا واما
الثالثة فيه ان الماضين من ان المعرفة لا يتم الا بالنظر يقولون بوجوب احد الامرين اما النظر الى المعجزة
او امر اخر كالمشاهدة فلا يلزم الانحصار واما الرابعة فيه ان الوجوب العقلي لما لا يتم الواجب الا به ليس على ثلاثة
بل هو على ثلاثة ثم لو سلم نظرية وجوب النظر فانما هو يحصل بعد الا ينتهي قطعا وثانيها ان قول المخاطب لا انظر حتى
يجب غير صحيح لان النظر لا يتوقف على وجوبه وجوابه ان المستدل لا يقول بان النظر يتوقف على وجوبه بل ان الواجب
النبي المخاطب يتوقف عليه وثالثها ان عقل الوجوب الشرعي غير موقوف على علم المكلف بذلك الوجوب
الا لزم الدور بل هو ثابت وان لم يثبت عند المكلف وجوابه ان الوجوب الشرعي الذي لا يتوقف ثبوته على العلم
هو الواقعي والا لزم الدور والذي يدفع انحصار الرسل هو العلم بالوجوب لان المعجزة لا انظر حتى اعلم يوجب
النظر لا حتى يجب الوجوب وانما يرد الناظر ضعف ما قيل بعد الجواب عن الرد بان الوجوب الواقعي لا يمنع
تكونه مقام الاثبات والوجوب الواقعي بعد تحصيل فهم يعجز عن اثباته من ان النبي ليس في مقام الاثبات بل
المفحم مستدل وح فللرسول ان يجيب قوله لا يجب حتى انظر الذي هو يتوقف قولنا وجوب النظر موقوف على النظر
ووجه ضعفه ان امكان المنع انما هو اذا قال المفحم لا يجب حتى انظر بل يقول لا اعلم الوجوب حتى انظر وظاهر
لا يمكن المنع ثم انه قد يتوقف في دفع الانحصار انه ان اريد بلزوم الانحصار توجه الخصم الى مقدمات النبي
وعدم تمكنه من الاقدام عليه فهو غير لازم لامكان اعراض الخصم عن مقدماته وهو غير ضائر في فائدة البعث
كما ايضا لو لم يدع المكلف قول الرسول انظر في معجزتي اختيارا او بدونه وفيه انه ان اريد ان الانحصار الحاصل عن
الاعراض غير ضائر في شرعية الطاعة عند النبي لخصمه وان اريد انه غير ضائر في اثباته عند الخصم فهو الطاهر الاثبات
على الخصم وفيه ايضا ما مر ان للشاعرة ان يقولوا عادة الصرعى شاهدة بان المعجزة للمكلفين فلا يلزم
الانحصار ويؤيده ذلك انه اذا لم يدع المكلف قول الرسول انظر في معجزتي لا يمكن النبي اثبات الرسالة عليه ولم يجب عليه
النظر اليه لانه من قبل تكلفه الغافل حيث لم يقصد ذلك اليه فلا سبيل الى اثبات الرسالة عليه الا بالقسر بجريان العادة
بما مر وفيه انه ان اريد بان عادته سبحانه بان المعجزة لكل المكلفين الى الموجودين فبطلانه واضح اذ لم يصل
وان اريد جريان عادته باثباتها للبعض فينقل الكلام الى البعض الاخر واما الذي يدعي ان كان من لم يسمع بادعاء
نبي كما يدل عليه قوله حيث لم يتصور فلا تكليف عليه يقول ان الرسالة اثبات الى العمات العادة ولا يجب على الرسول
ان امكن وان كان من سمع ودخل نفسه اختيارا فقول يجب عليه طلب الدليل من النبي لا عادة فيه حصر الرابع
انه لو لم يكن العقل حكم بالحسن والقبح لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب وصحح تمكينه منها ولزم منه رفع الامان
لا عند عقلنا والاتباع الشرعي غير مفيد وكذا الكذب بانواع التمويه الى الله سبحانه فيمتنع اثبات النبوة ونفي الوثوق

بالوعد والوعيد وقول النبي في ذلك غير مفيد لانه لا يتحقق هذه وكذا ما ينطق عن الهوى لامكان كذب النبي او كذبه
واغراءه بالجهل بل يمكن ان يخلف في وعده ووعيده وان كان صادقا في اول الامر بل لم يعلم بقاء تكليف اصلا وان
عنه يرجى منها ان تلك الامور يثبت بصدق النبي وهو يظهر المعجزة بيده واظهارها على يد الكاذب وان
كان ممكنا عقلا ولم يكن فيه رجحان ولكن يمكن ان يعلم امتناعه بالعادة اي بان اجرى الله تعالى عادته بعدم اظهار المعجزة
على يد الكاذب وهذا ان الحكم بكون شيء خلاف العادة يتوقف على ان يعلم خلافه ومن اين ذلك لولا الدليل العقلي فانه
يمكن ان يكون جميع الانبياء كاذبين وايضا العلم بتحقق العادة يتوقف على تكرر امر حتى يعلم انعقاد العادة على نفي ذلك
اول الانبياء يجوز كذبه لم تتحقق عادة ثم نقول في الثاني لم يعلم تحقق عادة فيجوز كذبه ايضا وهكذا ومنها ان انتفاء
جميع تلك الامور عقلا لا يستلزم انتفاء امتناعها لجواز ان يمتنع بعد ذلك لجواز ولا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء
العلم بالمدلول وفيه انه لا يمكن ان يكون شيء اخر سببا للعلم بالامتناع اذ ليس هنا شيء يذكر الا قطع حتى
يكون سببا لجزمه بالامتناع الا القبح والوادة ومخالفة العقلة والنقص وقد مر ما في الثاني وسياتي ما في
الاخيرين فلم يبق الا الاول ومنها ان اظهار المعجزة على يد الكاذب والكذب عليه مع قبح لا بالمعنى
المتنازع فيه بل بمعنى مخالفة العقلة والغرض او النقص فلذا لا تصدر منه سبحانه وفيه ان العلم بان خلاف
العقلة لا تصدر منه تعالى انما يثبت بانه قبيح عقلا ليستحق فاعله الذم فاذا انتفى القبح بهذا المعنى فقول لا يصدر
مخالف العقلة والقول بان العلم بانه لا يصدر عنه يحصل بالاجماع واذا جيء به الاجماع موقوفة على ثبوت
الشرع الموقوف على امتناع الكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب واما النقص فقول لو انتفى القبح العقلي لا يجوز
اتصافه سبحانه بالنقص تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا اي ان النقص في الافعال كما صرح به المواقف وغيره
بل مطلقا كما مر يرجع الى القبح العقلي ومنها انه يمكن ان يكون جزم العقل بامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب
او الكذب باشياء من خلق علم ضروري او الهام على الالهام المعجزة على ان دعوى الضرورة وفيه مضافا الى انه لو
كان كذلك لم يزد بعد احد ولم يتمسكوا بالادلة مع ان كتب الله يقين مشحونة بالاستدلال على ذلك انه على
هذا لا يمكن اسكات خصم يدعي عدم العلم به وطلب الدليل ولما انكره احد لم يكن في مقابلة جواب وايضا هل
ذلك الاظهار خلق العلم الضروري كان من باب الاغراء وكان الواقع خلافه فان قلت لا تكليف فرق الفاظ
من ابرز علم ذلك بالشرع فلم يثبت حجية بعد العلم بالعقل وانت لا تقول به هذا كله ولكن يرد على هذا الدليل ان
المعتزلة وان قالوا بالحسن والقبح العقليين ولكن الاكثر قائلون بعدم انحصارهما في الذاتيين بل يكونان عرضيين
في الجملة او مطلقا ولا ريب ان الحسن قد يصير قبيحا وبالعكس لعارض وعلى هذا فيقال ان اظهار المعجزة على يد الكاذب
الكذب منافيا لو النبي وان كانا قبيحين عقلا ولكن يجوز انقلابهما حسنا لاجل مصلحة او امر اخر يرجحهما فلا يلزم
ان يكونا كذلك ولا يلزم سدور القبح عنه سبحانه وان كان معه حسن ايضا وهو ايضا غير جائز لان مع الحسن لا يبقى
القبح ان ساواه لانه يكون حسنا وقبيحا والقول بانه وان جاز فلكن عقولنا لا يحتمل انتفاء حجية حسنة
مردود بلزوم كونه دعوى غير مسموعة لتوقفها على العلم التام المحيط بجميع الجهات هذا اصل الدليل الذي لا يمكن
ان يقول وان جاز اظهار المعجزة على يد الكاذب لا انا لا نحتمله في الانبياء **الخامس** الاخبار وهي كثيرة جدا دالة

العقل

على حكم العقل في افعال الله سبحانه ومن الاخبار الدالة على المطلوب قول ابي الحسن موسى لهشام بن الحكم في حديث
طويل يا هشام ان الفاعل لا يعبث من يخاف ويكذب ولا يسفل من يخاف ضعفه ولا يعد بالامر يعلم ولا يرجى بالعفو
برجائه ولا يعطي ما يخاف فوته بالهجر عند اجتماع الاشاعرة ويرجع منها ان الحسن مضطر فلا يكون فعله حسنا ولا
قبيحا اما الثاني فظاهر اذ لا استحقاق للمدح والذم المعتبرين مع الاختيار واما الاول فلان كل فاعل يفعل الترك
فان لم يجز منه الترك فهو مضطر ان جاز منه يحتاج في الفعل الى مرجح والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو باطل
ضرورة واتفاقا فحينئذ لو تمكن من الترك فهو الاضطرار والاحتياج الى مرجح لغو وهكذا فاما ان يتسلسل الى مرجح
الى مرجح لا يمكن معه من الترك مع انه لو قلنا بعدم الاحتياج الى المرجح يكون الفعل اتفاقيا وهذا لا يتصف بالحسن
والقبح والقول بكفاية الاولوية بالاستلزام الترجيح بلا مرجح ايضا بل ترجيح المرجوح وهو ايضا باطل لانه لا يجب
عند تاركه وايضا الاضطرار ضرورة فلا تفرق بالبديهة بين الافعال الضرورية والاختيارية كالسقوط
الحجر وحركة الاختيار والرعشة ولو كان الحسن اضطراريا لما فرقنا بينهما فان قيل قد يتحقق الفرق بين الاضطرار
فالمفيد الفرق بين فعل النائم والساهي قلنا المراد الفرق في التمكن من الفعل والترك ولا نعد الفرق من الجهة
بين الافعال الاضطرارية وضدها في مثل السقوط والحجر وايضا لو كانت الافعال اضطرارية لما صح التكليف
من الله سبحانه والذم والمؤاخذة على ترك ما امر به وفعل ما نهى عنه وارسال الرسل وانزال الصحف وتنصيب
الخلفاء وايضا من جميع العقلاء فيذم عبيدهم والمأمورون يكون تحت امرهم ويلتزمون على الافعال الاختيارية
ويعاقبون عليها ويمدحون ولو كان الملقبين الاشعرية ولو يشاكل احد بينهم نفسه ويذمه على فعل
ويجوز على الترك وهل يجتمع شيء من هذه الامور مع الاضطرار والشبهة التي يتمسك بها المعتزلة ايضا
لا يجب القول بالاضطرار لان شيئا من مقدماتها لم يصل في البداهة هذا الحد وان لم يحصل جلية فانه يمكن ان يكون
مقدمات دليل معتبر وكان مخالفا بدليل اشد يقينا فان مراتب اليقينيات متفاوتة ولا يجوز ترك ما كان اليقين
فيه اشد لاجل الهرب عن الشبهة وهذا مراد من قال هذا الاستدلال في مقابل الضروري وان الشبهة لا يعتبر
مقابل الضروري ولا يرجح ذلك ارتفاع الجزم بالكلية كما لا يخفى وجعل الضروري وجود الفرق لانا نشاهد
لا محصل الفرق بين الاضطراريات بجواز التكليف والمؤاخذة والشهوة واما الحاجة يعقوب وناصح يجعل
النزاع لفظيا مع ان ما يجوز فيه هذه الامور يجوز فيه الحسن والقبح العقليان ايضا فثبت الحق والخبر يرد دليل الاول
فيقال انا نختار انه يجوز من الفاعل الترك ولا نختار الفعل الا مع المرجح قوله فحينئذ لم يتمكن من الترك فهو
الاضطرار قلنا الاضطرار يكون لو كان المرجح غير ارادة الفاعل واختياره واما اذا كان هو او لا او ما
اليه فلا لان سبب الوجوب هو اختيار الفاعل ولو لم يختر لم يضطر والاضطرار بالاختيار عين الاختيار كما ان
الاضطراري الحاصل بعد السقوط الاختياري اقول للخصم نقل الكلام الى الارادة فنقول اما ان حادث فوجوده
اما لا يحتاج الى مرجح فيلزم الترجيح بلا مرجح او يحتاج اليه فبعد وجوده اما يكون الارادة لازمة فيلزم الاضطرار
او لا فيحتاج الى مرجح اخر حتى ينتهي الى ما لا اختيار للعبد فيه وحصل مرجح الارادة ارادة اخرى مع انه من جهة التسلسل
في الارادات وانا لا نجد الا ارادة واحدة ورد عليه انا لا ننقل الكلام الى مسئلة الارادة وبالجملة نعلم بان

في نفس الارادة ايضا لا بقيد الوجوب بها الى وجود الارادة المرجح يكون كوجود الطبع لذوي الطبع غاية الامر ان
معها شعورا غير اختياري وليس بعد وقد ذكر العلماء لدفع ذلك وجوها لا يكاد يتم والبسط في ذلك موكول الى
علم اخر ولكن نقول هنا بالاجمال ان اقرب تلك الوجوه الى الصواب واوفقها ببعض اخبار الائمة الاطياب وان
لم يكن بعدها لما عن الزلل والارتياب ان نقول ان وجوب الفعل ينتهي الى ارادة الفاعل واختياره ووجوبها
ينتهي الى ذاته اما اطلاقا او مع العلم بالمصلحة بمعنى ان الايجاب لوجود الارادة والاختيار هو ذاته بل ذاته وارادته
واختياره فيكون منتهى الفعل الحسن الى الذات الشريفة ومنتهى القبيح الى الخسيسة والحاصل ان لطنية الفاعل مدخلية
في الفعل وان كانت بتوسط الارادة والعلم بالمصلحة او بوسائط اخر فلا نقول ان الذات علة تامة للفعل الا ان
بل لها مدخلية فيه ومرجح لها ولا محذور في ذلك وما يتوهم محذورا امور منها انه لو كان للذات مدخلية
فلم يذم من العقلاء الفاعل ويلومونه ويلومونه وكيف يستحق اللوم وهو على ذلك لا ذم من لا اختيار له اذ لا اختيار له
في كون ذاته كذا وجوابه انا لا نعلم اي فساد في كون الذات مستحقة اللوم فانا نقول ان الذم راجع حقيقة الى
الفاعل لا الى الفعل ومن ذا الذي يقول بان الذات لا بد ان لا يكون لها مدخلية حتى يكون مستحقة
الذم بل اهل الذم اذا حاولوا المبالغة في ذم احد ويدعون ان ذاته كذا وكذا بل لو تاملت حق التامل
انه لا وجه لذم الفاعل وغيره الا مع مدخلية الذات في الفعل فان قيل فيجوز الذم والمدح والمثوبة الطاعة المقتضية
للاثار الحسنة والعقوبة قلنا يمكن ان يشترط في الحسن والقبح الشعور والارادة مع انه لو سلم ذلك لما امتنع
منكر ولكن الحسن في الافعال الطبيعية ما يحكم العقل بحسنه او قبحه من جهة عقلية وانما هي امور مختلفة باعتبار الاغراض
والمصالح وحسنها وقبحها باعتبار اخر ومنها انه لو كان للذات مدخلية لما كان للثواب والعقاب وجه وجوابه
يظهر مما ذكر فان اعطاء الثواب واجراء العقاب من الله سبحانه ليس جزافا وعبثا بل انما هو لمقتضيهما
وما الضرر في ان يكون المقتضي نفس الذات كما يقال ذلك في النفس النبوي فان الذهب ان صدر
المعصية منه محال ومقتضى ذاته الافعال الحسنة كما هو صريح قوله صلى الله عليه وآله كنت نبيا وادم بين الماء والطين
وبالجملة لا ادري بالضرر الشرعي او العقلي او العرفي في كون الذات مدخلها مستحقة للثواب والعقاب
مع موافقته لظاهر اكثر الاخبار فان قيل الذات العاقلة في يوم القيمة ان تقول لم تعاقبني وليس
على ذنب والمعصية لم تكن باختياري قلنا يجاب عنه ان ذنبك ليس محض هذا الفعل بل ذاتك
غير الذنب واي ذنب للذات اشد من كونها مقتضية للقبح والى هذا يشير قوله سبحانه قالوا لم نك
من المصلين ولم نك نطعم المسكين والحاصل انه يجاب بان كما ان فعل القبيح كان مقتضى ذاتك كذلك العقاب
لا يحتج على احد في ذلك ومنها انه اذا كان كذلك فما فائدة التكليف فان الذات الشريفة يفعل الحسن
ولا تكليف وانذار وكما ان الخسيسة يفعل القبيح لك وجوابه انا لا نقول انه لا مدخلية لشيء اخر بل نقول
ان للذات مدخلية فيمكن ان يكون اقتضاء الذات الشريفة للحسن مشروطا بالتكليف والانذار والحاصل
ان الذوات كانت متفاوتة فمنها ما كان مصدرا للحسن مستحقة للثواب بلا شرط وهي اقل قليل
ومنها ما كانت مصدرا للقبيح واستحقاق العقاب لا يدري وان تحقق التكليف ايضا ومنها وهي الاكثر

النفوس ما كانت اقتضائها الحسن مشروطا بالتكليف كما انا نرى ان اقتضاء بعضها مشروط بالابتلاء ولا
وكان الله سبحانه الفياض المطلق مكلف حتى يفيض تلك الذوات الافعال الحسنة ويستحق الثواب الجزاء
عن العقاب فان قيل فالازم تخصيص التكليف بتلك الاشخاص قلنا لا يمكن ان يكون الشرط هو التكليف
العام وثانيا انه يمكن ان يكون التعميم لقطع اعذار الباقين ومنها انه لو جعل الله ذات كل مع انه مبدئ
الفيض المطلق وجوابه ان الله سبحانه ما جعل ذات كل بل جعلها موجودا فان كون الذات كل بجعل جاعل
والله سبحانه جعل السواد موجودا ولم يجعله سوادا ومنها انه اذا كانت ذات كل الموجودات الله سبحانه
وجوابه اولا ان نعمة الوجود نعمة لا يكافيها نعمة اصلا وهو جزء محض فافاضه الله سبحانه على تلك الذات قبل
قبل لولا الوجود لم يبق قلنا العقاب في جنب نعمة الوجود مضمحل وان لم يدر كنه ذلك الشخص وثانيا ان
اعداد شاهد الشخص اذا كان الحطب ليس فيها وانما القبيح جعل الذات كل فان الشمس اذا طلعت وظهر
على الوجه الكريم فظهرت كل اهتدت فلا يجب على الشمس وثالثا انه لو جعله فيه فلا لزم علينا بيان مصالح الفعال
الله سبحانه فلا شائبة وشان افعاله من ان يحيط عقولنا الناقصة بجميع مصالحها ومفاسدها ثم ان هذا
الوجه احتمالا لا يساعد لما يفهم من الظاهر ولا ينقطع به بل يمكن ان يكون الامر وراء ذلك لا يصل اليه عقولنا
ويكون نفي الاخبار بحيث اخر فان احاديث الله صعب مستصعب ومع ذلك فيخالفه بعض الاخبار ولا يرتفع
منافاة مع ما هو بديهي من الاخبار هذا مع انه لو ثبت الاضطرار ونفي الحسن والقبح الشرعيين ايضا
ايضا في افعال الله تعالى شائبة وكفاية اختيار ما في الشرعي وتوقف العقل على الاستقلال الحسن
لا دليل عليها فانه لو كفى لكفى فيهما وقد اراد سبحانه لا يفيد لمدرك تعلقها ومنها اي
من ادلة الاشاعرة قوله سبحانه وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجوابه انه يمكن ان يكون نفي
التعذيب قبل البعثة المراد بالرسول اعم من الظاهري والباطني والعقل هو الرسول الباطني كما ان
النبي هو الرسول الظاهري وبه يرجع التصريح في الاخبار الواردة المعنى ما كنا معذبين على فعل او ترك يستحق
وجوبه او حرمته الى الرسول حتى يبعث رسولا او يمنع استقلال الحسن والقبح العقليين لجواز التعذيب فانك
قد عرفت ان القبيح لا يستحق فاعله الذم وهو لا يستلزم العذاب وسياق كلام الرازي ثم الاية الشريفة
النهاج الاتي ومنها انه لو ثبت الحسن والقبح العقليان لزم ان لا يكون الواجب تعالى شانه مختارا في
الحكم بالافعال اذ الافعال يكون حينئذ حسنة وقبيحة في نفسها بالنسبة الى الاحكام فاذا كان احد الحكمين غير
واجبا فلا يجوز عليه عز شانه الحكم بالمرجوح وهو مناف للاختيار وجوابه ان هذا وجوب
وامتناع للداعي والمعتزلة قائلون بمثله في حقه سبحانه فلا ينقض الدليل حجة عليهم وقد
استدل بعض وجوه اخر ضعيفة لا فائدة في ذكره ذكرناه في الشرح هذا ثم ان شيئا من ادلتهم
لا يفي بتمام مطلوبهم كما لا يخفى على المتامل المقام الثاني في الكلام في الحسن والقبح
بمعنى استحقاق الفاعل الثواب والعقاب هل هما عقليان ام شرعيان والتحقيق فيه ان المراد
من الثواب والعقاب اما مطلق الاجر والزجر والنفع والضرر الحاصلين بسبب الفعل من

غير تضييع يكون من الله سبحانه وهو اما كان ما اوصله الغير او كان حاصلا من الفعل نفسه من حصول كمال او نقص ظهور
صفاء او كدر وحصول لذة وحالة او الم او المراد بها ما يكون منه سبحانه وعلى الاخير اما يكون المراد بها النعم من
الاخرويين والدنيويين او يختص بالاول كما ذهب كلام بعضهم فان كان هو المطلق فلا شك في ثبوت العقليين و
الوهمي وان كان مكاره صرفة وان كان هو الثاني فكذلك ايضا فانا نقطع بانه لو قتل احد واحدا من عباد الله
سبحانه بدون تقصير منه او ضرب هذا الفعل ما يستحق المؤاخذة والعذاب ولذلك استدل العباد بوقوع انواع
الظلم في الدنيا وعدم الانتقام فيها الاخرى انه اذا استدل من لم يقرع سمعه الشرايع انه تعالى خلق عبادا شاهد
عندهم بعض البعض وقتل بعضهم بعضا فبعض العدوان والله سبحانه مطلع عليه قادر على الانتقام هل يستحق القاتل
ان يؤاخذ الله سبحانه منه هل يجب عليه الاستحقاق قيل ان الواجب لما كان خيرا محضا يجوز ان يمنع عن العقاب
بارتكاب هذه الشنايع قلنا اغماض النظر عن الظلم ومنع الانتقام للظلم منافي للحكمة والعدل فلا يمكن ان يرتكب
الظلم قلنا هذا استحقاق الظلم للثواب قيل غاية ما ثبت فيه حكم العقل باستحقاق الثواب او العقاب انما هو
فيما كان نفع الفعل او ضرره عائدا الى المثيب والمعاقب واما فيما لم يكن كذلك فلا والواجب تعالى غني لا يعود اليه
ارجوه اليه النفع او الضرر بل هو عائد الى العبد فلا يلزم عقلا ان يكون العبد مستحقا للثواب بسبب امتثال امر صاحبه
اذ لا يبعد ان اذا امر احدا بامر فيه نفع للامر ولا يلزم عليه عوض على المشقة بل يكفيه النفع المترتب على فعل الامر
ان الطبيب اذا كلف المريض بشرب دواء فيه كراهة صرف النفس لا يلزم عليه عوض على المشقة الحاصلة للمريض قلنا لو لم يعد
النفع او الضرر الى المثيب او المعاقب ولكن عاد الى بعض عباده وهلم جرا ولم يكن ذلك ممكنا من المكلفين
سبحانه قادرا فالعقل يحكم بحسن الثواب والعقاب كما في سلطان وقع ظلم على رعيته من غير عود ضرره اليه بل الظلم
النفع او الضرر لغير الفاعل عن عباد الله ولا شك قد يحكم العقل بالاستحقاق من حيث ان العبد عبده وامره
وتربيته اليه فقد يستحق بعمل قربا بالازدياد رغبة او عقابا بالصرف وحجبه واما ما ذكره من كفاية النفع
او الضرر المترتب على الفعل فيه ان الضرر الحاصل من فعل القبيح قد يكون حصول خيانة بالمنزلة وحينئذ
لا يرتكب القبايح الكثيرة واللازم على الرب الرؤف زجر عبده عن مثل ذلك لا تفريع عليه فرحا بان
ضرره عايد اليه الاخرى انه لو كان لاب رؤف وحكيم ولد وصدر عنه فعل قبيح عرفي من الناس يوجب
اهانة الولد هل يحسن من الاب ان لا يؤاخذه اكتفاء بحصول الخفة له او لا يمنعه من الافعال القبيحة فيجاب
بان منعها يكفيه وان كان المراد هو الثالث فنحن حكم العقل بمنظر بل الظاهر العدم وفانه من اين يحصل العلم
بان هذا الفعل مما يوجب الثواب او العقاب الاخروي فان قيل يرى كثيرا انه لا يصل الى العبد جزاء
في الدنيا وبان العقل يحكم باستحقاق مطلق الثواب او العقاب فلا خفة يحكم بوصوله اليه في الاخرى قلنا
المتنازع فيه ان يحكم العقل بان هذا الفعل من حيث هو يوجب استحقاق فاعله للثواب او العقاب الاخروي
لا ان يكون ذلك الحكم لاجل تاخير الوصول في الدنيا ولا يصح ذلك لزمانه لو لم يصل الجزاء فيه ايضا يقول
حكم العقل بالاستحقاق مع التراخي ومنهم من صرح بحكم العقل بالاستحقاق الاخروي ايضا استدلوا
الى ما هو المشهور بين الحكماء من استقلال العقل بمطلق المعاد الشامل للروحاني ايضا وفيه ما لا يخفى

القسم الثالث وتحقيق ان الحسن والقبح هل هما ذاتيان للفعل ام لا واختلفوا في ذلك على اقوال

ستة

ستة الاول انهما ذاتيان له بمعنى انهما من مقتضيات ذاته بانه من غير مدخلية للصفات الحقيقية للانتزاعية
فيهما وهو الظاهر من السيد المرتضى والشيخ الثاني انهما يحصلان للفعل بصفة حقيقية بوجوده والثالث
ان القبح يحصل بصفة حقيقية والحسن يكون فيه عدمية وجب القبح والرابع انهما لا يحصلان الا بالوجوه والاعتبارات
والعوارض المفارقة وهو مذهب جميع الاشاعرة ونقل عن بعض متاخري اصحابنا ايضا والخامس انهما
يكونان ذاتيين وعرضيين والسادس انهما يكونان عرضيين ويمكن ان يكونا ذاتيين ايضا والحق هو الخامس
اعني امكان استنادهما الى كل من الثلثة الذات والصفات اللازمة والعوارض ويتحقق الاستناد اليها
ايضا اما الاول فلعدم دليل على الانحصار في الواحد وامتناع غيره واما تحقق الاستناد الى الذات فلان
من الافعال ما يعلم يقينا انه بالذات حسن وما يعلم انه بالذات قبيح كالتصديق بالله سبحانه والكفر به نعوذ بالله
منه وايضا لو لم يستند الى الذات يطلق الزم التسلسل اذ ينتقل الكلام الى الجهات ونقول انها اما لا
فيها القبح وهو خلف او الاحسن فيه لا يوجب حصول الحسن وكذا القبح مع انه لا شك في ان ملزوم الحسن
وملزوم القبح قبيح او يكون فيها حسن او قبح فينقل الكلام الى حسنها او قبحها وهكذا واما تحقق الاستناد الى
الخارج فلانه يعلم كل احد ان الكذب مثلا لو لم يترتب عليه مصلحة بل يترتب عليه مفسدة قبيح يذم عليه كل احد
من العقلاء ولو كان بحيث لو لم يقع لقتل جميع من العقلاء وسبيت جماعة من النسوان ولم يكن فيه مفسدة فهو
حسن والصدق بالعكس واما تحقق الاستناد الى اللازم فهو ايضا ظاهر اذ من الصفات اللازمة لبعض الافعال
ما لا يشك في كونها حسنة او قبيحة باعتبار انفسها مع قطع النظر عن موصوفاتها وعن الامور المفارقة وقد
استدل لاثبات الاستناد الى العوارض وعدم الاختصاص بالذات او اللازم بوجوه اخر منها انها ليست
من مقتضيات الذات او اللازم لما جاز النسخ لان ما بالذات او اللازم لا ينفك في الاحكام تابعة للحسن والقبح
وفيه لا انه انما يتم لو قلنا بان جميع الاحكام الشرعية تابعة للحسن والقبح وهو غير معلوم بل المعلوم انها
مسببات لامور واقعية سواء كانت هي الحسن والقبح او علة اخرى وثانيا انه يمكن ان يكون متعلق ذات
الفعل او ذات جهة منضمة معه الحسن مثلا ومتعلق ذات جهة اخرى القبح فاذا انضمت تلك الجهة يتكافأ الحسن
والقبح او يغلب القبح ويتبدل الحكم وقد يورد عليه ايضا بوجهين اخرين احدهما ان الفعل بدون العارض حقيقة
له صفة حقيقية اخرى فالقبح غير منافي للذاتية ويكون الحسن او القبح ذاتيا لاحدى الحقيقتين دون الاخرى فيترتب
الحرمة في زمان وقبل المستحق حيثيات مغايرة ان الشرعية في زمان اخر وقبل غير المستحق وقد صرح السيد المرتضى
بان الاختلاف هذا القدر من الاختلاف كاف في اختلاف الذات ويرد عليه انه على هذا يكون النزاع لفظيا
كما لا يخفى وثانيهما ان القبح انما يتصور باختلاف الازمان فكما يمكن ان يتخلف الصالح بحسب الازمان
يتغير الحكم بحسبه كذلك يمكن ان يكون الفعل طبيعة كلية قابلة للتحصيلات المختلفة بحسب اختلاف العلل والاسباب
والقوابل والشرائط فلعل اختلاف الاسباب ادى الى ان يحصل الفعل بفعل فيه ما يحصل بهذا الزمان السابق
وفيه انه على تقدير ان شرب الخمر الذي كان مثلا حلالا لا الاول والذي هو حرام الان حقيقة واحدة لا اختلاف
بينهما ذاتا والقول بتبدل ذاتيهما باعتبار الرجوع يرجع الى الاول ومنها انهما لو كانا عرضيين لم يختلف حالهما

في زمان واحد لان يكون واجبا وحراما كالكذب الضار والنافع وفيه بحث سابقه واورد عليه ايضا ما اورد
عليه وفيه ما فيه وفيها ايضا لو كان اذا ضم الى جميع القضيتين في قول القائل الكذب غدا لانه اساءة وحسن
فيستلزم كذب الغد القبح والمنزوم القبح قبيح او كذب قبيح فيستلزم صدق الغد الحسن والمنزوم الحسن حسن ولا يلزم
ذلك اذا كانا نتيجتين او انتاجين اما على الاول فلان عند التقابل ما يقتضي ان احدهما ولا عند وضعه
لان تحققهما اعتباري جعلي واما على الثاني فلان جهة الحسن والقبح مختلفتان والقول باعتبار احدهما من
واعتبار الاخر قبيح فاختلف المحل ولو اعتبار اورد عليه ايضا ان قوله ملزوم القبح قبيح وملزوم الحسن حسن ان
اريد بالملزوم العلة تم ولكن نمنع كون صدق الكلام الاسم علة لكذب الغد وكذبه علة لصدقه وان اريد ما
لا ينفك عن الشيء فنمنع قبح ملزوم القبح وحسن ملزوم الحسن وثانيا انه يمكن ان يكون مراد القائل بالقاعدة ان
الحسن ذاتي الصدق الذي لا يستلزم الكذب والقبح للكذب الذي لا يستلزم الصدق وثالثا ان ما ذكره لا ينفي
كونها من مقتضيات الصفات اللازمة وما اعتبر الاستدلال الكلام الذي اورده الاول ويكون على
الدليل بوجوه اخر الاول ان اتصاف ملزوم الحسن والقبح بالحسن والقبح اتصاف الموضوع بعنوانه اتصاف عارض
فليس اتصافا حقيقيا لا يعني انه اتصاف عرضي كما ذكره شيخنا البهائي وفيه ان هذا لا يخفى على اهل الفن المتعهد
من وجوب مقدمة الواجب وكون الامر بالشيء نهيا عن ضده اذ لو قيل بوجوب المقدمة يكون ملزوم القبح قبيحا
لان ترك القبيح واجب وهو لا يتم الا بترك ملزومه فهو واجب ولا نعني بوجوب الشيء عن ضده فيكون خلو الملزوم
منها عند الشيء كاشفا عن القبح الحقيقي وكذا يكون ملزوم الحسن حسنا لان الحسن واجب وملزومه مقدمة له فهو
ايضا واجب والوجوب كاشف عن الحسن الحقيقي الا ان يمنع وجوب كون مطلق ملزوم الواجب مقدمة ويتم بما
ذكرنا اولا وتخصيص استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده بالامر الصريح دون ما حكم العقل بوجوبه لا يفيد
هنا لتخصيص الامر الصريح بالصدق وترك الكذب والثاني ان حسن كذبه لا يستلزم ترك الكذب غدا لان ترك
الكذب غدا ما يترك الكلام او بالصدق والاول مباح والثاني حسن وكون الكلام الاسمي لا يستلزم الا
الترك المشترك بين الاخير والمشترك بين المباح والحسن لا يكون الا مباحا وملزوم المباح لا يجب ان يكون
مباحا لا حسنا وفيه انه لو بدل الكلام بقوله لو تكلمت غدا لا كذبت يندفع ذلك والثالث ان هذا الوجه لا يتم
اجتماع النقيضين في هذا الكلام على القول بكون الحسن والقبح اضافيين ايضا وما ذكره من انه مختلف المحل لاختلاف
الجهة ناشئ كان الجهة هنا تعليلية لا تقييدية فلا يمنع تعدد هنا واختلاف المحل وفيه انه لما لم يكن الحسن
والقبح على هذا المنصف ذاتيين الصدق والكذب فيمكن تعلقهما فالقائل بقوله لم يكن كلامي صدقا حسنا بل اذا
كان على وجه خاص وهو ان لا يستلزم الكذب الغالب قبحه عليه او الساوي وكذا الكذب حالها سالبة
حسن الصدق يسقط باستلزام الكذب كما ان قبح الكذب يسقط باستلزام الصدق فان قيل استلزام
الصدق للكذب لا يصلح لاخراجه عن كونه حسنا لان ذلك الكذب ما قبح اولا وعلى الاول يلزم التحكم حيث
حكم بعدم حسن الصدق المستلزم للكذب وقبح هذا الكذب مع استلزامه الصدق وعلى الثاني لا يخرج
الصدق عن الحسن وعلى هذا القياس في الكذب قلنا ان هذا يصح لو قلنا بان هذا الكذب ليس مجتمع بقطع

النظر

النظر عن ذلك الاستلزام ايضا وليس كذلك بل نقول قبحه لسقوط لاجل المعارضة مع حسن الصدق لا ان قبحه
كان ساقطا قبل سقوط حسن الصدق حتى لا يصلح لاسقاط حسنه فسقوط قبح الكذب وحسن الصدق في مرتبة
واحدة لاجل التعارض الحاصل بينهما ولو تم ما ذكره لسد باب التعارض والتساقط وقد يجاب عن الايراد
بان ما ذكروه من ان الجهة التعليلية الحاصلة بينهما ولو تم ما ذكره لا يكون لاجتماع المتقابلين المراد منه انه
لا يمكن ان يصير جهة علة الاتصاف بشيئين يكونان متقابلين كان يصير جهة علة الاتصاف شيء بالحسن مثلا
جهة اخرى علة لعدم اتصافه بالحسن اصلا وهذا مرتبي لكن اذا كانت جهة علة للاتصاف بالحسن واخرى
علة للاتصاف بالقبح فالاولى علة للاتصاف بالحسن في الجملة والاخرى للاتصاف بالقبح كذلك ولا يعدد ذلك
اذ لم يلزم هنا اجتماع المتقابلين حقيقة لان المتقابلين هما الحسن من جميع الوجوه والقبح كذلك او من بعض الوجوه
او بالعكس واما الحسن في الجملة فلا تناقض القبح في الجملة فيجوز اجتماعهما في محل واحد كما يمكن ان يكون شيء ما
باعتبار وصفا وباعتبار اخر وفيه نظر لان الحسن والقبح بذاتهما وصاحبهما حقيقتهما مع قطع النظر عن كونهما من متعلق
هذه الجهة اما لا تناقض بينهما اصلا وانما هو بعد ضم الجهات او بينهما في نفس الامر تناقض وتناقض فان كان الاول
فيمكن بطلانه بلزوم جواز ان يكونا صادرين من مقتضى ذات واحد وجهة واحدة فكما يمكن اجتماع الحسن
في الجملة مع القبح في الجملة يمكن اجتماع الحسن من جهة مع القبح من هذه الجهة واجتماع الحسن من جميع الوجوه
مع القبح من جميع الوجوه اذ لو لم يكونا بذاتيهما متناقضين فكيف يصيران متناقضين بجهة واحدة او جميع الوجوه
لها او لاحدها بسبب التناقض فان القبح قبيح سواء كان مقتضيه هذه الجهة او هذه وكذا الحسن فلا معنى
لكون احد القبحين متناقضا للحسن دون الاخر وايضا يمكن اجتماعهما مع كونهما ذاتيين اذ لو لم
يكونا في نفسهما متناقضين فاي مانع من اجتماعهما وان كان الثاني فلا معنى لارتفاع التناقض
بعد قيد في الجملة اذ لو كانا متناقضين ذاتا لتناقضا سواء كان مقتضاهما جهتين مختلفتين او جهة
واحدة نعم لو كان المراد بقيد في الجملة معنى يوجب اختلاف ذاتيهما فكان يمكن اجتماعهما وليس
كذلك بل معناه اختلاف المقتضي وهذا ان اختلاف لا يوجب اختلاف الذات فلا معنى لجواز
اجتماعهما الا اذا كانت الجهتان تقييديتين موجبتين لتعدد المحل فان قيل انا نقول انهما
لا يتناقضان بذاتيهما ولكن الحسن من جهة يتناقض القبح من هذه الجهة فلا يمكن ان يكونا مقتضى
شيء واحد ولا الذات ولا يمتنع اجتماعهما بعد تغاير الجهة لرفع التناقض ولا استبعاد في ذلك
الا ترى انه كون الشمس موجبا لازدياد المرض وكونه موجبا لزوال والا يتناقضان ولكن كونه موجبا
لازدياد هذا المرض يتناقض كونه موجبا لزوال هذا المرض بعينه قلنا عن لا نسلم انه يمكن ان
لا يكون بين ماهيتين كليتين تناقض واذا صار تناقض بينهما ولكن هذا
اذا اوجب القيد حصول حقيقة ثانية للمقيد مخالفة للاولى في الذاتي واللازم بحيث يكون هذه
الحقيقة غير الاولى تغاير الجنس والنوع كما في المثال المذكور فان ازدياد هذا المرض الخاص حقيقة مغايرة
لازدياد مطلق المرض بخلاف ما اذا لم يكن القيد كذلك كما اذا كان القيد هو كونه موجبا لذلك فان

الحقيقة لا يختلف باختلاف السبب ولذا لا يجوز اجتماع ازدياد المرض الخاص ونزول المذنب كون
احدهما سببا لدواء والاخر لاخر والجهة فيما نحن فيه ليست الا سببية لحسن الحسن والقبح والحاصل
ان عدم تناقض المهيتين المطلقتين او لا وحصوله بعد تقييد هما او احدهما مما لا شك فيه كما ان تجنب الحيوان
لا يناقض مفهوم غير الناطق واذا قيد الحيوان بالناطق يحصل التناقض ولكن هذا لا يجري في كل قيد
حتى من قبيل العرض والشخص الخارجي الا ان يكون نفس احد القيدين نقيضا للاخر فان قيل انا نرى كثيرا من الناس
ان ذلك الشيء له جهة حسن وله جهة قبح ولولا امكان اجتماعهما في هذا الشيء الواحد المنزه عن عدم تناقضهما
لم يصح ذلك قلنا لا كلام في انه يمكن ان يجتمع في شيء واحد جهتان احدهما مقتضية للحسن والاخرى للقبح وانما
الكلام في امتناع الحسن والقبح فانا نقول ان بعد اجتماع الجهتين اما يسقط الحسن والقبح ان تساويا او يغلب احدهما
ان غلب فان قيل انا نرى كثيرا يرون شخصا او شيئا من جهة ويذمونه من جهة اخرى فيمدحون حاتم من حيث
جوده ويذمونه من جهة كفره وليس الحسن والقبح الا استحقاق المدح والذم قلنا مع ان مجرد المدح والذم لا يدل على
الحسن والقبح الواقعيين بل لا بد فيهما من استحقاق لهما واقعا ان هذا انما هو بمحض ملاحظة الجهة والغفلة عن جهة
اخرى وتقتضي الواقع والا فنفس الواقع لا يثبت الا احدهما ووجه ذلك ان ادراك جهتي الحسن والقبح امر سهل جدا
يمكن لكل احد غالبا اختلاف ادراك فاعليتهما وتناقضهما في الواقع ونفس الامر فلذا لا يصل اليه كثير من العقول
والمراد بالحسن والقبح هو الامر الواقعي الذي لا بد في دركه من قوة قدسية غالبا بل يمكن ان يقال ان المدح
والذم في امثال ذلك يرجع الى الجهة حقيقة دون ذي الجهة فلا يمدحون حاتم بل جوده فان قيل لو امتنع
اجتماع الحسن والقبح من جهتين يلزم فساد القول بذاتيهما في شيء لان كل ما ثبت بان فيه حسنا ذاتيا
مثلا يمكن ان يقبح لاجل جهة فلو لم يجتمع الحسن والقبح في شيء من جهتين وسقط الحسن لزم خلاف ما بالذات
وهو ضد قلنا من الافعال الحسنة ما لا يأبى حسنه قبح جهة ابدا كمعرفة الله سبحانه ومن الافعال القبيحة
ما لا يأبى قبحه حسن جهة كالكذب بالله وقتل النبي فيتحقق فيها الذاتية بلا محذور والحاصل انه
يلزم عدم الذاتية في بعض الافعال ونحن نقول به مع ان هذا لو ورد فانما يرد لو اردنا بالذاتية الكون
ذاتا للجهة الحسنة اي لا يرتبط في الحقيقة في ضمن جميع الجهات والاعتبارات واما لو اريد بالذاتية
ذاتا في الجهة فيرد لا اي الفاعل لجميع الجهات فلا يرد كما لا يخفى هذا ان الظاهر دليل القائل بالذاتية فقط
من اختلاف الذات باختلاف العوارض والجهات وقد عرفت انه يصل النزاع لفظيا ولم نعثر لسائر الاقوال
على دليل انما استدل الثالث بوجهين احدهما ان الاصل في الافعال عدم الجرح والذم بالعقل وما يوجبه
وهو معنى الحسن ما لم يكن صفة موجبة للقبح وثانيهما ان الذات لو كانت قبيحة لزم ان يكون فعل الله سبحانه قبيحا
وهو باطل والجواب اما عن الاول فبان ما ذكروا من ان الاصل في الافعال عدم الجرح ممنوع عقلا
فيرد بين المعتزلة لا بل الاعلى الاباحة دون الحسن ولو سلم فيكون الحسن ظاهريا ولا يمتنع ان يكشف
الشرع فيه عن قبح واقعي ويكون فيه في الواقع صفة مخفية موجبة للقبح واما عن الثاني فانه لا يلزم
من كون الذات مقتضية للقبح قبح افعاله سبحانه لان الذات ليست فعله سبحانه بل ايجادها واضافته

الوجود

الوجود عليها من فضله جل جلاله واضافة الوجود على ما يقتضي القبح ليست بقبيحة **تنبيهات** اختلفوا
في التطابق بين حكمي الشرع والعقل والمراد به ان كلما يحكم به العقل يحكم به الشرع وبالعكس ولا بد لا من تقديم
مقدمة وهي ان العقل في هذا المقام يقال لمعنيين احدهما الواقع ونفس الامر وثانيهما مرادف لادراك فالمراد
بالعقل في كلام الحكماء الذين يتضمنهم قولهم الشرع والعقل متطابقان اما الواقع او الادراك وفي احدهما الواقع
وفي الاخر الادراك وهو على قسمين والثاني مما لا يقبل به احد وكذا احد قسمي الثالث وهو ان يراد به الادراك
في قولهم كل ما حكم به الشرع يحكم به العقل فيقال اما لان احدهما ان يراد به في الحكمين الواقع فيكون المراد ان كلما
ادركه العقل حكم به الشرع يحكم به العقل اي له جهة مقتضية لهذا الحكم في الواقع وان لم يدركها عقولنا وكل ما كان في الواقع
له جهة مقتضية لحكم فقد حكم به الشرع وصل الينا ذلك الحكم ام لم يصل وثانيهما ان يراد به في قولهم كل ما حكم به الشرع
يحكم به العقل الواقع وفي عكسه الادراك فيكون المعنى كل ما حكم به الشرع فلذا في الواقع جهة مقتضية له وكل ما حكم
به العقل اي ادرك عقولنا وجوبه العقل او حرمته او غيرهما فقد حكم به الشرع يحكم به العقل اي ادرك عقولنا وجوبه
العقل او حكم وان لم يصل الينا وكلا الاحتمالين مما وقع فيه النزاع ولكن النزاع في الاول بين الاشاعرة والمعتزلة
فقط ولم يخالف المعتزلة في شيء من حكميه واما الثاني فكلا الاول احد حكمي الاول والنزاع فيه ايضا مع الاشاعرة
واما الثاني فقد وقع النزاع فيه بين غيرهم ايضا من طرق عديدة وذلك لانهم يريدون تارة بقولهم كلما ادرك
العقل حكمه فقد حكم به الشرع انه كلما ادرك الجهة الواقعية التي هي العلة التامة للاحكام فقد حكم به الشرع
ولا نزاع لهم حينئذ في ثبوت هذا الحكم ولكنهم يأتون بامرين احدهما انه هل يمكن لامثال عقولنا ادراك العلة التامة
ام لا وثانيهما ان قولهم كلما حكم به العقل حكم به الشرع ان اريد انه صدر الحكم من الشرع وان لم يصل الينا ولكن
مكلفين به فلا كلام وان اريد انا مكلفون به بعد كلامه ويريدون تارة اخرى انه كلما حكم العقل بحسنه او قبحه
وادركه فقد حكم به الشرع والنزاع حينئذ في ان الحسن والقبح هل هما علتان للحكم الواقعي حتى يثبت شيئا
ام لا وفي انه لو ثبت ان العلة الواقعية هي الحسن والقبح هل يكفي فيها الحسن والقبح الذي يصل اليه عقولنا
ام لا بد من الاحاطة التامة بجهات العقل وفي بعض حكم الشرع ايضا كما مر ويريدون ثالثة بادراك العقل
ادراكه استحقاق الثواب والعقاب ونزاعهم حينئذ في ان العقل هل يدرك استحقاقهما ام لا وفي انه هل يثبت
به الحكم الشرعي ام لا هذا ثم ان الظاهر ان مرادهم بتطابق العقل والشرع هو الاحتمال الاول الذي وقع
النزاع فيه بين الاشاعرة والمعتزلة واما الاحتمال الاخير فهو مطلب اخر غير التطابق وان كان متفرعا
على ثبوته واذ عرفت ذلك فالحصر الثاني ههنا حكمين احدهما ان كلما حكم به الشرع يحكم به العقل
وثانيهما ان كلما يحكم به العقل حكم به الشرع وان المراد بالعقل في الاول الواقع واما الثاني فقد يراد
به ذلك ايضا واخرى يراد به الادراك فهذه ثلثة احكام نذكرها في مقامين **المقام الاول**
في بيان ان كلما حكم به الشرع يحكم به العقل وان كلما يحكم به العقل اي له جهة مقتضية في الواقع يحكم
به الشرع وتلخيصهما ان كل فعل له حكم من الاحكام الشرعية له جهة واقعية تقتضيه وكلما له جهة واقعية
مقتضية لحكم فلذلك الحكم شرعا والدليل عليه انه لما كان الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح محالا فلا يمكن

ان يكون ترجيح الشارع الحكم بالفعل شيئا او تركه مع المنع من النقيض او بدونه او حكمه بعد ترجيح للفعل او الترك
وكذا ترجيح بعض الافعال على بعض فالحكم بالوجوب او الحرمة او غيرهما من الاحكام الا مرجح واقع فيه تعيين ذلك
الحكم وانما انما يحسب ذات الفعل او مع قيد ينضم اليه من زمان او مكان او حالة او شخص او غير ذلك فيكون حكمه
لا محالة واقعيا يقتضيه ذلك المرجح يكون علة تامة لحكمه ولما كان اقتضاء ذلك المرجح لهذا الحكم اقتضاء
واقعيا فكل ما ذلك المرجح واقعا يلزم ان حكم الشارع ايضا بما يقتضيه بحيث لو فرض ادراك العقل لذلك المرجح
على ما هو عليه حكم بان الشارع حكم هذا الحكم فان قيل قد لا يكون للفعل مرجح ولكنه سبحانه امر باختيار احد
نصفي الاحتمال ايضا مطلقا وبحيث لا مرجح وان لم يكن في نفس الامر رجحان والعقل ايضا غير طارئ في نفس الامر بل
تعلق به الامر ظاهرا على ان الاحتمال وكذا التخيير امر يحضر من الاحتمال دون الخوض يقتضي حجة من حجة في الواقع
هذا ثم مما ذكرنا ثبت مذهب المعتزلة من ان تلك الاحكام الشرعية ليست جزافا وانما هي اسباب على
واقعية ولكن لهم في هذا المقام كلاما اخر وهو ان تلك العلة والسبب هو الحسن والقبح العقليان الواقعيان
بمعنى ان كل واجب له جهة واقعية لو ادركها العقل حكم باستحقاق فاعله المدح وهكذا غيره وذلك الاستحقاق
جهة ولاستحقاق ما ذكروه دليلا من بطلان الترجيح بلا مرجح لا يثبت ذلك فانه يدل على ان حكم الله عز اسمه
ليس الا العلة واما انها هي القبح او الحسن بجهة استحقاق المدح او الذم فلا لا يجوز ان لا يكون للفعل جهة
استحقاق شيء منهما ولكن يقتضي سببا اخر وجهة او جهة فان قيل لا يمكن ان يكون الواجب خاليا عن العلة
والحرام عن المفسدة وهما لا ينفكان عن الحسن والقبح قلنا عدم انفكاكهما عنهما بمعنى استحقاق المدح والذم
ثم ولو سلم فكون الحسن او القبح اللازم علة غير لازم بل نفس الملزوم هو صالح للترجيح وغاية ما ثبت من ذلك
لو سلم عدم انفكاك الواجب والحرام عن الحسن والقبح هذا ولا يخفى ان منهم من قال ان حكم الشارع لا يكون
الا مع وجود شيء من حكم العقل فالوجوب الشرعي لا يكون الا مع الوجوب العقلي وبالعكس وكذا غيره فان كان
مراده ما الواجب العقلي بالحكم العقلي يكون فلا ما الوجوب بل ربما لا شك فيه وان كان غير ذلك مثل ان يريد
بالوجوب العقلي كون الفعل بحيث يكون له جهة استحقاق المدح او كونه بحيث يكون له جهة يجب عدم رضاء
العقل بالترك فتوجه غير سليم وهكذا الحكم في سائر الاحكام الخمسة ثم انه قال بعضهم في مقام اثبات
حسن جميع ما امر به الشارع وقبح جميع ما نهى عنه انه قد حصل لنا بملاحظة اكثر المأمورات والمناهي حسنه ومعظم
المنهيات وانها قبيحة الظن القوي بان جميع ذلك كذلك بل ربما حصل من تتبع الاحاديث وطرقنا السمع العلم بذلك
اذ في كل موضع سئل عن الائمة عن العلة عن حكم لسببا بتبيين العلة ولم يصرحوا قط بان الله سبحانه قد امر بشيء
بدون سبب فيه قال سبحانه ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث والظاهر ان المراد ان كلما كان طيبا في
الواقع عليهم وكلما كان خبيثا في نفسه محرم عليهم والظاهر من الطيب ما لا يكون فيه جهة قبح لا ما كانت فيه
جهة الحسن فيندفع احتمال ان يحل الواجب فيقال انه عن شيء مع كونه في نفسه خاليا عن جهة القبح لكن يقوى
احتمال ان يكون شيء ليس فيه جهة حسن والشارع امر به ولم يبطل ذلك بصريح الاية لكن يبعد تامل
في سوقها الظن بما كان بطلان هذا الاحتمال فيه قال ثم نقول في ذلك البعض لا يجوز ان لا يكون متابعة

امر الشارع

امر الشارع واجبا عند العقل لانا كما علمنا حسن بعض الاشياء وقبح بعض الاشياء وقبح المتابعة
وحرمة المخالفة فانه لو لم يكن كذلك لم يتحقق الثواب بالمتابعة والعقاب بالمخالفة واذا كان العقل بما كما بحسن
المتابعة وقبح المخالفة فلا يبعد ايضا فثبت ما هو المقصود وهو ان جميع ما حكم الله به حكم العقل فيه
بحسن او قبح وان كان بسبب حكم الشارع عنه والمناقشة بانه يجوز ان يكون الواجب تعالى قد حكم بوجوب
بعض الاشياء او حرمه لا لسبب فاسها سهل اذ لا فائدة مهمة في تحقيقه اقول فيه اولا ان قوله حصل
لنا بملاحظة اكثر المأمورات الخ ممنوع بل الاكثر ما لا سبيل لعقولنا الى ادراك جهة حسنه وقبحه وثانيا انا
لو سلمنا ذلك فمن اين يعلم ان يتحقق تلك الجهة بسبب امر الشارع وفيه وثالثا ان بيان الائمة العلة لا يدل
على ان العلة هي الحسن والقبح الشارع فيه بل العلة امر اخر بل نشاهد الاكثر ان العلة في غير ذلك وذلك ان
كون الطيب والخبيث مما لم يكن فيه جهة قبح بالمعنى الشارع فيه لو كانت غير معلوم بل الظاهر ان المراد منهما
ما فيه تطهير النفس الاكل والشرب وتستخبث وخامسا ان قوله ولو لم يكن كذلك لم يتحقق الثواب مردود بانه لا ملازمة
بين وجوب المتابعة واستحقاق الثواب او حرمة المخالفة واستحقاق العقاب فانه قد يحكم العقل بوجوب
المتابعة مع عدم حكمه باستحقاق الثواب كما في امر الطبيب وقد يكون بالعكس كما اذا امرنا من لا يجب متابعته
بشيء وسادسا ان حكم العقل بحسن المتابعة وقبح المخالفة لا يثبت المقصود لان الثابت منه ان في المتابعة
حسنا وفي المخالفة قبحا الا ان في نفس المأمور به حسنا ان في نفس المنهي عنه قبحا وسابعا ان قوله وان كان
بسبب حكم الشارع فهو المذهب المعتزلة واثبات لمذهب الاشعري من كون احكامه سبحانه غير معللة بعلل كما يدل
عليه اخر كلامه ايضا وكيف يكون الامر في ذلك سهلا ولا يكون فائدة في تحقيقه مع ان كثيرا من اصول الشيعة
مبتنية على ذلك هذا واجمع المخالف في هذا المقام بانه لو كان كل ما حكم به الشارع لاجل جهة واقعية لزم ان
يدرك كل احد ذلك ونحن في كل حكم جهة مقتضية له مع انه ليس كذلك بل قد يدرك جهة الحسن في الحرام وجهة
القبح في الواجب وانه لو كان كذلك امكن ان يدرك العقل تلك الجهة لا من جهة الشرع ويلزمه عقاب المدرك
بالفعل او الترك ولو لم يبعث رسول والامر والاخبار بذلك والجواب اما عن الاول فبمنع الملازمة واما
عن الثاني فبما مر سابقا في **المقام الثاني** في بيان ان كل ما حكم العقل بمراعاة ادراك المقتضي لحكم في
شيء يحكم الشرع به ولو لم يصل الينا من الشارع حكم بتحقيقه واختلف في ذلك فمنهم من اثبت الكلية ومنهم
من نفاها والتحقيق المقام نقدم بيان امور الاول قد ثبت ان العقل حكم في الافعال بالحسن والقبح واستحقاق
المدح والذم وهو قد يدرك في فعل حسنا لا يرضى بتركه وقد يدرك فيه قبحا يحكم بلزوم تركه وقد لا يدرك
حسنا ولا قبحا وقد اثبتنا ان له حكما غيره في الثاني وهو ان هذا الفعل مما يستحق به الثواب او العقاب والحكم
غير هذين ايضا وهو ان هذا الفعل مما لا يرضى الله تعالى بتركه ويريد بعنوان اللزوم فعله او لا يرضى بفعله
ويريد تركه والعقل قد يحكم بذلك بل قد يحكم بالثواب او العقاب بل ربما يثبت حكمه بذلك الا يرى ان من
علم ان الله سبحانه قادر عدل حكيم رؤف بعباده يحكم جزما بانه لا يرضى بان يقتل القوي الظالم الذي لا يضيعه
ويسيء فيه ولو لم يصل ذلك من الشرع اصلا والا يرى عامة اذا ارسل نبيا الى بلاد عباده واحياء بلاده

حكم العقل بعدم رضاه قلنا وما الفرق واذا حكم الله سبحانه بحكم حكم العقل جزما بعدم رضائه عن شأنه بالحكم
بنقيضه الى غير ذلك ثم بعد ملاحظة جزمنا بان الاحكام الشرعية واستقرائها يصير لنا جزما العقل في
بعض اخر ما لم يصل حكمه اليه الثالث المراد بالتكليف الشرعي طلب الله جل اسمه شيئا من عباده وارادته
منهم فعلا او تركا مع المنع من النقيض وبدونه واما استحقاق ثواب عقاب فانما هو من اللوازم
دون نفس الحكم ومن عرف الواجب والحرام بذلك فقد عرفهما باللازم بل الى علمنا الطلب فتحقق الحكم
من الوجوب والحرمة الشرعيين وان علمنا عدم المجازاة منه سبحانه فان طلبه به واجب التحصيل ومعرفة الاجناس
لانه هو لا لاجل طمع او خوف بل لنا ان نقول بعدم لزوم الاستحقاق وكليته لبعضه ان اريد بجميعه
حجة موجبة لمنع لزوم نعم لو اريد منه عدم لزوم شيء اصلا عرفت لم يكن واقعا في غير موضعه ولم يستحسنه
العقلاء فهنا ثابت الثالث لا شك ولا اشكال فيه وانعقد الاجماع عليه ان مناط الطلب والتكليف بالنسبة
الى كل شخص ذكر الطلب فهنا اياه وليس يكلف بسبب الطلب الواقع بانه لو وصل خطاب الجمع الى شخص ذكر
غيره فالطلب ثابت بالنسبة الى الاول دون غيره وكذا لو وصل خطاب الى شخصين وفهم احدهما هذا الطلب
دون الاخر فالاول مكلف دون الثاني وبالجملة كل مكلف بما فهم من تكليفه من غير ان يلاحظ الواقع الرابع
الطلب تارة يكون بالخطاب الدال على المطلوب صريحا او التزاما واخرى بمثل الاشارة الحسية وقرائن الحال
والعادة ودلالة القرائن المقامية وخاصة العقلية الصريح الا انك انه لو لم يرد السيد عبده عن القرائن
معتقدا بان السيد امره بشيء ليستحق العقاب وكذا لو عقر دابته معتقدا بذلك ولو قيل بان ذلك اجمل
حكم العرف والعادة قلنا هكذا بذلك من لم يطلع على مناقشة وكيف يقصر العقل الذي هو اشرف
الاشياء جميع الادراكات بسبب بلغة الاحاديث انه الرسول الباطن عن العادة وايضا الفقهاء
يثبتون الاحكام الشرعية بالقرائن ولا لتعلق الطلب بفهم العقل وايضا لو لم يكن الطلب العقلي كافيا
في حصول التكليف الشرعي لما ثبت تكليف لان فهم طلب امثال الاوامر والنواهي انما هو بالعقل وايضا
لولاه لزم اقحام الانبياء في الامر بالنظر الى معجزاتهم الخامس اذا ادرك العقل حسن فعل بعنوان استحقاق
المدح فاما يجوز ان يكون له قبح واقعي ذاتي او عرضي لم يدركه او لا يجوزه بل يجزم بان لا قبح فيه اصلا
وعلى الثاني اما يحكم بقبح تركه ايضا من غير احتمال الخلاف او لا فان جوز القبح فلا شك انه لا يجزم برضاء
الله سبحانه بهذا الفعل وطلبه وعدم الرضا بتركه وان لم يجوز فان لم يحكم بقبح تركه فلا يجزم ايضا
بطلبه سبحانه لا وجوبا ولا ندبا وان جوز قبح تركه فلا شك انه يجزم بعدم رضاه سبحانه بالترك للجزم
بعدم رضائه بالقبح وكذا لو ادرك قبح شيء فان جوز له جهة محسنة فلا يجزم بطلبه سبحانه الترك وان
لم يجوز فلا شك انه يجزم ايضا بان الله عز وجل لا يرضى به واما لو ادرك ان هذا الفعل ليس بحسن
ولا قبيح فلا يمكن الجزم بشيء من طرفيه عند الله سبحانه اذ لا يحضره طلبه الفعل او الترك بالحسن او القبح
واذا ادرك استحقاق ثواب منه سبحانه على فعل او ترك يجزم قطعا برضائه به وان ادرك استحقاق عقاب
يجزم لا محالة بعدم رضاه قطعا انه السادس اعلم ان ما يدرك العقل وجوبه او عدمه فقاعدة يدركه

بتوسط

بتوسط خطاب من الشارع وصل اليه بسبب التزام هذا الخطاب لهذا الحكم او ايمائه او غيرها كما يحكم
بوجوب المقدمة وما يحكم عن الشيخ بكون احد العارين للتعارضين عن مجاز بخصوص ذلك العام الى غير ذلك
وتارة يدركه لا بتوسط خطاب او فعل او تقرير من الشارع بل يدرك العقل بعمومه وانما نوع وتوسط
ذلك حكم بوجوب الفعل او عدمه او غيرهما ثم النزاع هنا في الاول بل الثاني ايضا هو الثاني فقط اعني ان ادراك العقل
في فعل بوجوبه او حرمته او غيرهما ولم يرد فيه خطاب من الشرع فهل يجوز تكليفنا بذلك الحكم شرعا ام لا اذا عرفت
ذلك الامور فاعلم انه ذهب جمع الى الثاني وصرح المحقق الطوسي في بعض كتبه والسيد في كلام السيد في الذريعة
واختاره بعض الشارحين منا في شرح جمع الجوامع الى هو من المعتزلة وقال والده العلامة طاب ثراه في اسنى
الاصول انه عليه القول ومن قبول اقوال العقل واختاره هو جمع الاول والتحقيق ان المراد ان كان ان كلما
حكم العقل بحسنه او قبحه او خلوه عنهما فنحن مكلفون بما يقتضيه وحكم الشرع موافق لحكمه فهذا ملازم
لان الثابت ان الله سبحانه لا يامر بالقبيح الواقعي اذ لا يكون له حجة مستقلة ولا ما عدا ولمن عما حكم بقبحه
فلو ثبت فان قيل قد يجوز ان كلا مكلف بما فهم قلنا نعم ولكن بما فهم انه تكليف لا بما في محله فان قيل هذا
يجوز ان يكون تكليفه لانه لا يريد منه سبحانه القبيح قلنا القبيح الواقعي لا ما يعلمه نحن او عدم ارادته ما لعلمه فيما غرابت
ولم يثبت انه امر بكل حسن ولا انه لا امر بما لم يكن فيه حسن ولا قبح ولا انه لا ينهى عما لم يعرف فيه قبح وعلى تقدير
ثبوتها لم يثبت ان كل ما يدرك العقل حسنه او قبحه بعد حسنه وقبحه بامر الله تعالى بحكم بما احتمل من ذلك
ظهر فساد ما قيل من ان لكل فعل حكما فهو واما ان لم يصل الينا فكل ما يدركه العقل حجة لا بد ان يكون تابعا
الله عند ما يدرك حسنه من جلب امر به مقيدا كان او مطلقا لان الله لا يامر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن
وما يتوهم من كلام الشيخ في العدة ودعوى الاجماع على ان حكم العقل بالحسن والقبح يوجب حكم
الشرع بالحرمة والوجوب وهو غفلة كما يظهر من التامل في الفرق كلامه وان كان المراد انه كلما ادرك العقل
الجهة المقتضية لحكم اي علة التامة فنحن نحكم بموجبه هنا لك الا ان ادرك عقولنا لها ما لا يعلم وان كان المراد
كل حكم العقل في فعل او ترك باستحقاق ثواب فهو واجب او عقاب شرعا وكذا العكس فهنا لك لان ادراك استحقاق
الثواب لا ينفك عن الجزم بالرضا وادراك استحقاق العقاب لا ينفك عن الجزم بعدم الرضا وسيأتي ان ذلك
كاف في ثبوت التكليف وان كان المراد انه كلما جزم العقل بعدم رضاء سبحانه بفعل او ترك وان الطلب
خلافه بعنوان اللزوم فنحن مكلفون به هنا لك قطعا لانك قد علمت ان مناط التكليف هو الطلب وان
طرق الطلب لا تنحصر في الخطاب اللفظي بل يكفي فيه كلما فهم من المطلوبية والمبغوضية والمفروض انه قد
فهم ذلك فلا وجه لنفي التكليف ولو لم يثبت التكليف الشرعي بذلك لما ثبت تكليفنا بامثال اوامره
ونواهيه وقد ورد في الاخبار المتكثرة ما يدل على ثبوت التكليف بالفعل كما في رواية عبد الله بن سنان
الحجة فيما بين العباد وبين الله العقل وفي رواية هشام ان لله على الناس حجتين حجة ظاهرة وحجة
فاما الظاهرة فالرسل والانبياء والائمة واما الباطنة فالعقول وفي رواية ابي الجارود انما يداق

الله السعادة في الحساب يوم القيمة على قدر ما آتاهم من العقول في الدنيا وفي مرسلة احمد وهو ان العقل
دليله ومبصره ومفتاح امره الى غير ذلك وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله بعض المتاخرين من تخصيص ثبوت
التكليف بورود الخطاب اللفظي الينا عليه فان هذا التخصيص مما لا موجب له ولا دليل بل الضرورة تعلمه
والغلبة بدفعه هذا واحتج المخالف في هذا المقام بوجوه منها ان المسلم ان لحكم الشارع حجة وتحية
واما انها هي التي ادركتم عقولنا فلا بل لا سبيل الى اثباتها فان بعض الافعال يمكن ان يشتمل على جهة
مقتضية للحكم وبعضها جهة اخرى وقد يصير الزمان والشخص والحالة من اجزاء العلة التامة فلا يرى جهة
غير مجوزة لاثبات الحكم لجواز غفلته عن المصالح او الخصوصيات وغاية ما يمكن للعقل ادراك جزء او جزئين
او ثلاث ولكن مجرد ذلك علة لا يمكن ان يثبت فهم لو اصاب عقل بالعلة التامة لقطعنا بصدق حكمه ولكنه
بالنسبة الى عقولنا ما لا يكاد يعلم فلا يتحقق فائدة اقول الاشاعرة ان من يقول باثبات التكليف بحكم العقل
من جهة ادراك العلة التامة الواقعية ويرد عليه ذلك واما على ما ذكرنا فلا كما لا يخفى ومنها ما مر من
نفي التعذيب قبل البعث بالآية الشريفة والمراد قبل البعث وتبليغ الحكم قطعا لا بعده وان كان قبله فالجواب
عنه بان الواجب ما يستحق تاركه العقاب لا ما يعاقب على تركه والآية تنفي الفعلية دون الاستحقاق ورد ثانيا
بان الواجب ما يجوز العقاب على تركه لا ما يستحق ومع اخراج سبحانه بالانتفاء ينفي التجويز ايضا واخرى
بان الواجب ما يستحق تاركه العقاب وفاعله الثواب من حيث المخالفة والاطاعة واخراج سبحانه نفي العقاب
الباقية فلا يكون ثمة مخالفة ولا اطاعة وثالثة بان الآية تنفي الاستحقاق ايضا لان معناه انه ليس من
شأننا ولا يجوز منا التعذيب كما يدل عليه قوله تعالى وما كنا لنعذب فان قلت عدم جواز التعذيب يمكن ان يكون عبارة
كرمه لا من جهة فعل المكلف فاستحقاقه من جهة الآية قلنا اذا لم يجز التعذيب بهذا الاعتبار فلا يكون
الكرم عين ذاته عز وجل فعلت عند بالآية على استحقاق الفاعل العذاب سبحانه وان استحق عقاب غيره والواجب
الشرعي ما يوجب تركه استحقاق عذاب الشارع الذي عين ذاته الكريم اقول ويرد على الاول ان الجواز اعم
لا ينافي عدم الوقوع لانه الاستحقاق الا ان يحمل الجواز على الاحتمال والحق عدم استلزام الاحتمال لما
عرفت من ان مناط التكليف هو تحقق الطلب لا بلوغه ووقوع العذاب ولا احتماله لانه لو طلب السيد من عبده
امرا وعلم العبد من السيد تفصيلا بحيث يحصل له القطع بعدم العقاب على المخالفة لا يتحقق الوجوب وغاية
ما قيل ان التكليف يستلزم عدم وقوع العقاب بالمخالفة من حيث انه مخالفة وعلى الثاني ان دلالة الاخبار
بنفي التعذيب على الاباحة ممنوعة لما عرفت من ان مناط التكليف هو الطلب دون الثواب والعقاب فانه اذا
قال السيد لعبده لا تترك هذا الفعل واحتمل وان كنت لا اعذبك بالمخالفة لشدة حنوي او انك تحقق الطلب
فقد اتم التصريح بانتفاء العذاب فان قيل الاطاعة والمخالفة انما يتحقق مع الخطاب ولا خطاب هنا قلنا
ان اريد الخطاب اللفظي فاشتراطه ممنوع وان اريد مطلق ما يدل على الطلب فهو هنا موجود ثم لو قلنا بصدور
الخطاب في جميع الاحكام وعدم وصول البيان يتحقق الاطاعة والمخالفة اظهر للانتقال من العقل الى
الخطاب الوجود فيصدق البعث والتبليغ والتخصيص بعثة بالبيان التفصيلي تخصيص لا مخصص كيف وثبت الخطاب

الاجماع وهو لا يعين تبليغا تفصيليا وعلى الثالث منع كون نفي الآية بما ذكر بل معناها انا لا نعذب جاز
وموافقة هذا التركيب نفي الجواز في بعض المواضع لا يدل على انه موضوع له ويمكن ان يجاب عن الآية ايضا بان
المراد من الرسول اما من الظاهر به والباطن كما مر وبان المراد بعث الرسول اتمام الحجة والتعبير بذلك لان
الغالب انه لا يتم الا به وبان التخصيص لا يدل الغلبة وبان المراد نفي البعث من غير استلزام التسليم وفائدة
البعث هم ابن الله سبحانه مطلقا او عقوبة وان كان يمكن فهمها من غير الرسول ايضا فانه وان ادرك العقل
في بعض الافعال الطلبية والمنهية ولكن لولا البعث لجوزنا ان لا يكون مكلفا كما نشاهده في الحيوانات فانه
قد يصدر منها فعل لو صدر منا لحكمنا بالحرمة وانه يمكن ان يكون المفسدة وما كنا معذبين فيما يتاب الى
الى الرسول كما يدل عليه هذا الكلام ان الآية معارضة بالآيات والاخبار الدالة على العذاب للمتعمد
الظلم والكذب وغيرها مطلقا من غير تقييد بقبل البعث وبعده ومنها الاخبار المتكثرة الدالة على عدم
تعلق التكليف قبل البعث لهلاك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وعلى انه على الله سبحانه بيان ما
يصلح الناس ويفسدهم فانه لا يجوز ان عن امام معصوم لتعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم وان اهل الفترة
اشباههم معذورون ويكون تكليفهم يوم المشر وان اهل يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم وبعث رسول الله
الى جعفر انه قال لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله ولم يلق جميع دهره ولم يعرف ولاية
ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته ما كان له على الله حق في ثوابه وورد ايضا ان كل شيء مطلق حتى يرد
فيه نهي والجواب اما عن الاول فقد ظهر مما سبق واما عن الثاني فبان بيان ما يصلح ويفسد لا يختص بالرسول فقد
بين الله تعالى كثيرا من الصالح والفاسد بسبب خلق غريزة العقل واما عن الثالث فبان الحق ليعرف الناس الا يرى
واما ما عرف بالعقل والشرع فقد عرف فلا يصح التقييد واما عن الرابع فبمنع شمول ما يدل على كونهم معذورين
لما يحكم به عقولهم ايضا بالبديهة او الاكتساب واما عن الخامس فبان المعرفة الحاصلة من العقل اياه وقد عرفت
ولذا يحتج عليهم بالاقرار بوجوده سبحانه وبالرسالة مع انها لا تعرف بان بالرسل واما عن السادس فبان المراد
اعمال الفترة الى الدلالة واما ما لا يحتاج اليها فلا يعني لذلك مع ان التصريح بالطاعة العقل ورد من
ولي اصابه كما مر واما عن السابع فبان منافي العقلية ايضا عن ما ورد فيه النهي او تخصيص كل شيء لورود
العقل التكليف فيه لا بل ما ذكرنا من الادلة ومنها ان اصحابنا والمعتزلة قالوا ان التكليف فيما يستقل العقل
لطف بمعنى ان انضمام التكليف الشرعي الى العقل لطف والعقاب بدونه لطف يقبح فلا يجوز العقاب على الفرد
فيه من الشرع نص وجوابه اولا ان التكليف عند العقاب كما مر وثانيا ان كون انضمام التكليف الشرعي بما يحكم
العقل فيه بالتكليف بداهة لطفا ثم ولو سلم فيقبح العقاب بدون كل لطف ثم وانما هو فيما يجب من الالطاف
ووجوب فيما يحكم به العقل خرج ثم والتلطف الكلي في حسن العقاب فيه من وجوه وهو اعطاء العقل المدرك
للتكليف ومنها ان العقل يحكم بانه يبعد من الله سبحانه وكل بعض احكامه الى مجرد ادراك العقل مع شدة
اختلافها فانه يوجب الاختلاف والنزاع وبعضه من ادعى عن ارسال الرسل ونصب الاوصياء وجوابه
انه كما وكل الله سبحانه العقول والافهام في فهم الاحكام واستنباطها من الفاظ خطابه يمكن ان يكل الى

ذهنهم نفس الاحكام ايضا فان الثاني لو كان في الثاني لكان في الاول ايضا مع ان المركب الى العقول من
الاصول اشدها ما من الفروع على ان بيان الشارع وعدم الوصول الينا ممكن هذا مع ان هذا الوجه لا يدل
على ان العقل لا يجوز له ان يحكم بمقتضاه والنزاع في الثاني وان كان بمجرد الفرض ثم بعد ذلك
فيما ورد خلافه من الشرع بالعموم او الاطلاق ولم يكن ضروري العقل ايضا ويعم به البلوى ومنها ان العقد
الثابت هو ترتب الثواب والعقاب على اكتساب الفعل ان ما علم فيما مر مقامه بالاجماع وغيره وجماعة ولا
ما ذكرنا من عدم استلزام التكليف الشرعي لترتب الثواب والعقاب فلا يصح عدم ترتبهما على حكم العقل وثانيا
ان هذا عما لا يصح الاخبار السنية حيث بينوا ان بالعقل يثاب او يعاقب وهو يثاب ويعاقب **فوائد**
الاولى اعلم ان ما ذكرنا من ان بعد درك العقل عدم رضاء الله سبحانه بفعل او ترك ويحظر عليه
يتحقق التكليف الشرعي مشروط بامور لا يخفى ان بعد درك العقل وقطعه بعدم الرضاء والسخط يشترط تحقق
التكليف هذه الامور بل المراد انه لا يحصل الجزم للعقل عند فقدها لو التفت اليها والى فقدها وان امكن
حصول الجزم بدونها عند هذا الالتفات وهذه الامور ثلثة احدها ان يكون من البديهيات التي لم يختلف
فيها العقول بان يحكم بعضها بعدم الرضا ولا يحكم بعضها او يحكم بعضها اجمالا سيما اذا اختلفت فيه عقول
الخواص والعلماء وثانيها ان لا يكون ذلك العقل مما يعم به البلوى سيما اذا كان الاحتياج اليه شديدا
يتفق اليه عامة الناس في الاكثر وثالثها ان لا يحتمل ان يكون في الشرعيات ما يدل على خلافه خصوصا او عموما
او اطلاقا سيما اذا كان كثرت العمومات او الاطلاقات او النصوص بخلافها فلو كان شيء مما يختلف فيه العقول
سيما عقول الخاصة وكان مما يكثر احتياج الناس اليه ولم يصل فيه من الشارع نص ولا دليل فلا يمكن حصول
الجزم لاحد بعدم رضاء الله سبحانه بفعله او تركه والتكليف فيه سيما اذا دل بعض الظواهر على خلافه اذ حكم
العقل الصريح والوجدان الصحيح بانه لو كان فيه تكليف من الشارع لاخبر به ولم يحوله الى بعض العقول مع
اختلافها فيه وشدة احتياج عامة الناس اليه سيما مع وجود عموم شرعي او نصوص على خلافه فان الله سبحانه
لا يكلف في غضبه او رضاه على بعض العقول وهذا امر ظاهر جدا ويدل عليه ما روي عن سيد الساجدين
ان دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة فان مع اختلاف العقول يكون بعضها ناقصة لا محالة فان قيل ان ذلك
انما يصح لو نقل ان الشارع بين جميع الاحكام واما اذا قلنا بعدمه وانها مفوضة عند اهله كما ورد في الروايات
فلا يصح لانه لا يحكم ح بان الشارع حوله ذلك الحكم الى بعض العقول بل يعينه له ولو هو اخبر عند خلفائه
غاية الامر انه لم يصل الينا لبعض الموانع ولم يظهر في لمصلحتهم اعلم بها قلنا هذا غفلة عن بعض قولهم الاحكام
مفوضة عند اهله وبيان ذلك ان العقل الصريح حاكم بانه اذا اختل الشارع امور وجوه امور المصالح حياده و
ردعهم عن المفاسد وبينه لنبيه فلا يجوز لكتمانه واخراجه الا اذا كان النقص من جانب المكلفين والنقص الذي
يتصور من جانبهم هو التقية لو عدم احتمال عقولهم ومرجع ان تبيانه لا يصلح لذلك اما الاول فلا ما ذكر في
اظهر والاولى الاحكام بالعقد من لعن خلفاء الجور ووجوب مداراتهم والنصوص على العامة الائمة الاثنا عشر
وكذا الظهور اما اجمعت العامة على خلافه وشذ واعليه من جواز التقيين وعدم جواز المسح على الخفين وطلاق

الثلاث

الثلاث والتعصب الى غير ذلك مع انه لا يتصور التقية في الاظهار مع خواص الاصحاب واما الثاني فلانه الحكم
ما لا يدرك العقول وجهه اصلا كضرب الدية على العاقلة مع ان الفرض فيما نحن فيه انه موافق للعقل ايضا
نعم ان احاديثنا الواردة في كتب اصحابنا كافية في بيان جميع الاحكام عموما او خصوصا اطلاقا او تقييدا
صريحا او التزاما بحيث لم يبق شيء الا وقد بين حكمه فيها حتى ارش الخدش الذي ورد انه مضمون عند
اهله ولو فرض خروج شيء فهو نادر لا يضر للكتاب والاخوان ومع قد صرح الاحاديث بخلاف ذلك كما في
صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع ان امير المؤمنين قال لمحمد الذي لم يخرج من الدنيا حتى بين للامة
جميع ما يحتاج اليه وقال امير المؤمنين في حديث اخر ما ترك الله دينا ناقصا فتمم رسول الله عن بلغه
اداته وبين الروايات الكثيرة الدالة على انه ما من شيء الا وفيه كتاب او سنة وعلى هذا فلعل معنى هذه
العبارة ما هو اعم من ذلك والتوجيه ان ذلك المعنى قد ادى في الاحاديث بعبارات مختلفة فمن بعضها
ان الاحكام عند اهله وفي بعض ان الجامعة لم يدع كلاما فيها علم الحلال والحرام وفي ثالث ان الله سبحانه
ما ترك شيئا يحتاج اليه العباد وفي رابع ان جميع الاحكام في الكتاب وعلم الكتاب عندنا وليس الرد من
شيء منها انها مفوضة عندهم عموما لا يظهر وفيه بل هذا انما وقع في مقام الرد على العامة الذين كانوا يحاربون
يعملون تارة بالقياس واخرى بالاستحسان وثالثة بالمصالح وغيرها فاحتاجوا عند ذلك فرد واعليهم بانه لا
من ذلك لان الله عز وجل لم يترك جميع الاحكام وما جاء به النبي وهو عند اهله وانتم تعتبرون الاهل فلو عرفتم
وما الفرق لعلم الاحكام كلها كما ان من عرفه وسالة فبينه له ويدل على ذلك ان اكثر هذه الاخبار انما وقع
في مقام الرد على العامة وذم القياس بل الراجع الى تلك الاحاديث يقطع بان المقصود ما ذكرنا و
يؤكد ذلك ايضا ان العدد من اصحابهم مع كثرتهم وكثرة سؤالهم لم يسئل عن شيء الا وقد اجابوا فيه ولم يقولوا
لا ندري هذا يجب ان نرد ولا يصلح اظهاره فالمراد بكون الاحكام مفوضة عند اهلها ان لها اهلا يعلمونها
ويجب الاخذ عنهم لا العمل بالقياس واشباهه وقد اخذ بها اصحابنا واوصلها الينا ولهذا قال جمع من الوجوه
ان عدم الدرك فيما يعم به البلوى مدرك العدم وعلى هذا فما كان على الاوصاف التي ذكرنا يصلح انه لا حكم
للشارع فيها **الثالثة** قد يتوهم من كلام بعضهم ان مناقضة هذا الحكم العقلي واقوال التكليف به
لا يجوز الا بعد الفحص عن الادلة الشرعية لامكان العثور على معارض سالم او اقوى يوجب ذلك الجزم
العقلي وهذا ضعيف جدا لان الفحص عن المعارض انما يكون بعد احتمال وجوده واما بدونه فعدم ذلك الفحص
مفيد وبعد ذلك التجويز يمنع جزم العقل بالحكم فان قيل يمكن ان يكون العقل يجزم بشيء ولم يجوز
معارضا له ومع ذلك يرتفع الجزم الاول بعد العثور عليه ح فكيف يحصل الجزم الاول قلنا اولا انه لو
صح هذا الجزم في كل بديهي يجزم به فيلزم ارتفاع الجزم واسامع انا نقطع بالجزم في بعض الامور وثانيا
ان الجازم بشيء متى كان جازما به لا يجوز ان يحصل له امر يكون سببا لارتفاع جزمه وان شاهد ان جزمه بالشيء
قد انتفى السبب الجازم فانتفى الجزم كما يحكم به الوجدان **الثالثة** يظهر من كلام بعضهم انه اذا كان
الظن للعقل بالطلب والارادة من غير توسط خطاب او دليل شرعي اخر فهو كجزمه موجب لتحقق التكليف و

استدل عليه بانه اذا حصل الظن له فحصل الظن بالضرر بحكم الشرع فيلزم ايضا عدم وهذا الكلام فاسد جدا لان الذي
علم حصول التكليف بالعلم واما حصوله بالظن فلا دليل عليه وما ذكره من وجوب دفع الضرر المظنون فيما نحن فيه
في حيث الاجتهاد مع انك قد عرفت ان العلم بالطلب عقلا لا يحصل الا بحرمان الفعل بالمخالفة لا ان مجرد الظن يحصل
بالظن الطلب عقلا الظن بالضرر على ان اجماع اصحابنا منعقد على عدم جواز الثاني اثبات التكليف بظن الرضا
من غير نص من خطاب الشرع وهو من ضروريات مذهبنا والاحاديث متواترة عن ائمتنا على بطلانه حيث ان بناء العامة على
ذلك **الرابعة** قال صاحب الوافية انه لا يكاد يوجد شيء من هذه القاعدة الا وهو منصوص من الشرع
ومحصل القول انما يكون القاعدة في هذا الخطاب مادة واسطة في السند الشارع واستحسنه واستجوده وهو كلام
وارد في ذلك وما قيل من ان العمل بظن المجتهد من اعظم قواعد هذا الاصل واي قاعدة اعظم منه ولا ريب ان الدليل
المنعقد ليس بمجرد دليل العقل مردود بانه ان اريد بظن المجتهد مطلق ظنه فلا دليل عليه من العقل وما اعتمد واعليه
كالباقي صالح للاعتماد بل الدليل الظني على عدم حجية من العقل موجود لان ظاهر غاية الظهور ان هذا الامر العظيم العام
البلوى الذي يحتاج اليه احتياج شديد بل هو عين تمام الاسلام على قول الوكلاء في احكام الله عز اسمه لعنه الشارع
مع تواتر القرآن الكاملة والخبر على الحجية عنده ومع شدة اختلاف العقول فيه حتى ان المعظم ما يجزم احد صحيح
بعدم حجيته وسيأتي تمام الكلام فيه في موضعه وان اريد ظن خاصة فقد دل على عدم الدليل الشرعي القطعي كما بان
في موضعه **الخامسة** في الصحيح عن منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله ع ان اصحابنا اكثروا من ان يجيء عنك
الخبر فيرد فيقول قد صدقت قلت ان من يجيء ان لدينا فقد يجيء ان يرد فيقول قد صدقت وسخطا وانه لا يرد
رضاء وسخطا لامر جاء من رسول الله ص فيقول له ان يطلب الرسول الحديث ولا يجوز ان ظاهر هذا الحديث يدل
على ان العقل لا سبيل له الى معرفة ما يرضى الله عز شانه وما يسخطه وهذا ينافي ما تقدم ويمكن توجيهه اما بحمل الرسول على
الامام من الظاهر عند والباطن او بان يراد من الرسول ما يسبق على ان ادراك العقول ايضا حجة او بان نفي العقول لا يوجب
جميع ما يسبقه وما هيه الا بالرسول وان عرف قليلا بالعقل ايضا او بان نفي ان الغالب لما كان انه لا يمكن معرفة الرضا
والسخط من الله سبحانه بالعقل ولا سبيل لها اليها الا في مرار قليلة فالمتكلم لم يلتفت اليها واجرى الكلام مجرى
هو الغالب على ان العام يخص والمخصص وقد مر **السادسة** في الادلة الشرعية والمراد ما ثبت حجيتها
شرعا او ثبت نفي الاحكام الشرعية فتشمل الادلة العقلية ايضا وصرحوا بانها منحصرة في اربعة الكتاب والسنة
والاجماع ودليل العقل والمراد به يحتمل ان يكون الامور المخصوصة المذكورة في بابه بخصوصها اصطلاحا وان يكون
كل قاعدة كلية استخرجها واستها العقل لاستنباط الاحكام الشرعية وان انحصرت في تلك القواعد ولا يبعد
في ذلك استنباط بعضها من الشرع ايضا في تسميتها ادلة عقلية كما يلقى ولا يرد على الحصر التمسك بالعرف والعقد
في اثبات بعض المعاني لان المراد بالدليل هنا القريب لا اثبات بعضهم الاحكام بالشهرة او عدم وجدان الخلاف
او الاستقراء او كلما يفيد الظن لان شيئا منها مما لم يذهب اليه احد من مشاهير علمائنا ولم يكن معروفا بينهم فضلا
من الشهد بحجية الشهرة ولا يبعد ادراجه في الاجماع او عدم الاعتناء بها فقد تشذ وهو لا يمكن ادراج الظن
في دليل العقل حيث ان القائل بحجيته يدعي حكم العقل بها لان المراد بدليل العقل ليس ما دل العقل على حجيته لا

لكان

لكان الكتاب والسنة ايضا منه لان حجية قول الشارع يعلم من العقل بل المراد منه ما استند العقل اليه ليس الظن
كلية ويمكن ان يكون الحصر في الاربعة لكونها اجماعية والباقي خلافية وخلاف الاشاعرة في الكتاب والاجماع
ليس في حجيتهما بل في ان نفس الكتاب غير مطلوب لنا واما الكشف المتبع الاجماع لا يحتمل عندنا وكذا من اقوال
بعدم حجية دليل العقل يقول بان العقل لا يحكم بشيء من القاعدة الفلانية لا امر مع حكمه بل ليس بحجة وعلى
ان يكون الحصر لكون الاربعة هي العمدة او لان عدم الحاصل الانحصار واما العمل بغير اقسام القياس فانما العمل المعتمد
على دليل الاصل لا على القياس كما يظهر في بابه وههنا امور اخر هي اعانة الى كونها ادلة نذكرها مجملة
فيها فصول **الفصل الاول** في الكتاب وهو معروف كالسورة وقد عرف كل منها بتعاريف اسلمها للاول
انه كلام منزل للاعجاز وكابر عليه مثل اولى قلنا بكونه كتابا لا انه لنا كان جزء منه يكون له مدخلية في الاعجاز
لان الكل لا يوجد بدون جزء منه والثاني انه لا ثمرة منه يكتب ترجمته في عنوانها بالحرمة **مبحث**
قالوا القرآن متواتر لتوفر الدواعي على نقله وما هو كذلك فالعادة تقتضي تواتره اما الصغرى فلما تقدم من
التحدي للاعجاز وكونه اصل ساير الاحكام ومشتملا على الحكم ومصالح العباد واما الكبرى فظاهر اولا
البحث اما في وجوب التواتر او وقوعه وعلى التقديرين اما يكون المراد تواتر جملته او تواتر جميع ما نزل
على محمد ص او تواتر هذا القرآن الموجود عندنا وعلى التقادير اما يكون المقصود تواتره عن النبي ص الى المقصود
او الصحابة وعلى التقادير اما يكون المراد التواتر بما هو مصطلح الاصوليين او ما يحصل منه العلم وان لم يكن القرآن
وعلى تقادير ارادة الوجوب اما ساير ادلة العقل او الشرعي او العادي فان كان العقل او الشرعي فلا يدل الدليل
المذكور عليه لا دليل عليه مطلقا وان كان العادي فان كان القطع تواتر جميع ما نزل او هذا القرآن الموجود
بتفاصيله فيمنع توفر الدواعي على نقله لانه اما يكون لكونه اعجازا فيحصل الداعي بنقل الطائفة منه ويكون الجميع
معجزا لا يوجب توفر الدواعي على نقل الجميع والا تواتر جميع معجزات النبي ص بتفاصيلها او لكونه بيانا للاحكام
الحكم والصالح فيمنع توفر الدواعي على نقل مثله والا لزم تواتر جميع الاخبار لزوم منه تواتر احكام الايات في
الجميع مع ان لزوم تواتر كل ما يتوفر الدواعي على نقله مطلقا ثم لانه اما يكون مع فقد جميع الموانع ويحتمل ان يكون
هناك مانع يمنع عن نقله ولذا لم يتواتر كثير من الامور التي يتوفر الدواعي على نقلها ومن ذلك يظهر عدم تمامية الدليل
ان كان المطلوب التواتر في الجملة ايضا هذا كله مع ان تسليم توفر الدواعي على النقل انما هو اذا لم يحصل العلم بحجية
اخرى ولذا لا داعية على نقل القرآن من النبي في هذه الازمان فلا يكون التواتر ما هو مصطلح الاصوليين على مع
الصغرى ايضا ومن جميع ذلك يظهر حصول الدليل ان كان الكلام في وقوع التواتر ايضا فالتحقيق انه ان كان
الكلام في وجوب التواتر عقلا او شرعا فلا دليل عليه وكذا ان كان في وجوبه عادة بالنسبة الى جميع القرآن
او ما هو موجود اخذ الجملة بالنسبة الى جميع الازمان في جميع الازمان نعم لو اريد وجوب تواتر في الجملة بالنسبة
الى جميع الازمان نعم لو اريد وجوب تواتر في الجملة بالنسبة الى الموجود في زمن النبي او ما قاربه فالظاهر
انه كذلك وان كان في وقوعه فان اريد تواتر جميع ما نزل فلا دليل عليه بل وقع الخلاف في وقوع النقص في القرآن كما
يأتي وان كان تواتر هذا القرآن الموجود بجميع تفاصيله مادة وهيئة فيظهر حقيقته في المباحث اللاحقة وان

كان تواتره في الجملة ظنيا مما لا يقبل التشكيك سواء ان يكون التواتر عن النبي او الائمة عم المقطوع هو حصول العلم
بذلك واما كونه حاصلا من التواتر المصطلح فيمكن منعه كما يظهر وجهه مما ذكره في بحث الخبر المتواتر هذا تم
الامر ذكره في فائدة هذا الحكم اي تواتر القرآن وجهين احدهما انه لا يجوز نفي من الادلة الاستناد فعارض
القطعيين وعدم صلاحية الظني لتعارض القطعي وثانيهما ان ما نقل احادا لا يكون قرآنا وفي الاول انه انما
يتم اذا كانت دلالته ايضا قطعية وليست كذلك وفي الثاني انه يصح اذا ثبت وجوب تواتر جميع ما نزل واذ عرفت
عدم ثبوت وجوب تواتر الجميع فالظاهر ان ما نقل احادا لا يحكم بكونه قرآنا الا مع دلالة دليل عليه لا انه ليس
بقرآن قطعا **مسئلة** اختلفوا في القراءات هل هي متواترة فالاكثر على تواتر السبع المروية عن شيوخها
السبعة صح بروايته المرتضى وكذا ابو الحسين والشهيد في الذكرى والحق بها فيه الثلاثة الباقية ايضا وادعى جماعة من
اصحابنا الاجماع على تواتر السبع منهم الشهيد الثاني في روض الجنان والمحقق النجفي على ما شرحه في ظاهر الاكثر
انها متواترة ان كانت جوهرية قيل اي كانت ما لم تكن جوهرية في جوهر اللفظ ويختلف باختلافه كما يرى منهم من اخذ
في تفسيرها اختلاف المعنى ايضا فقال ما يختلف خط المصحف والمعنى باختلافه ولا يخفى ان مقتضاه ان اختلاف القراءة
غير جوهري ما وفساده ظ وجعل لفظة الواو بمعنى او يوجب جعل اختلاف الحركات والسكنات الموجب لاختلاف المعنى
جوهريا وهو خلاف الظ ومقتضى التفسير كون الاختلاف بالادغام وعدمه غير جوهري وهو بعيد لان المراد بالجوهري
جوهر اللفظ دون جوهر الخط واللفظ ما يتلفظ به وجوهره يختلف بالادغام فالاولى ان يفسر الجوهرية بانها ما
يختلف اللفظ باختلافه بحسب المادة وبما يلحقها الاداة وهي ما كان من قبيل الهيئة وقيل بتواتره مطلقا
قال الزمخشري بعد ما حكاه واليه ذهب ابن طاوس ونجم الائمة وجمع آخر من متأخري اصحابنا وقواه
والذي يلائم الاحتياط وهو الحق لوجهين احدهما عدم استواء الطرفين والوسط الذي هو شرط في التواتر فانهم
صرحوا بان لكل قارئ من القراء السبعة راويين فانتفاء التواتر في بعض الطبقات اللاحقة غير بعيد والواجب التواتر
من النبي فهذا الاستواء اظهر وفي طبقة القراء ينتهي الى واحد وثانيهما ان مناط تحقق التواتر حصول العلم وهو
اذا رجعنا وجدنا المرجع العلم بصدور تلك القراءات باجمعها عن القراء الذين نسب القراءات اليهم مع انه لو لم
تواترها عنهم لا يفيد شيئا لانهم احاد من اهل الخلاف استبدعوا باختيارهم وتصرفوا في القرآن بمجرد الاستحسان
من غير استناد الى حجة وبرهان وقد نقل ان المصاحف التي انتهت اليهم كانت خالية عن الاعراب والنقط فلما
رأوها كل تصرف فيها على ما اقتضته اراءهم وما اقتضته مذاهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا في سائر الصور
من النحو والصرف فحصل الاختلاف كثيرا بينهم في الاعراب والنقط والادغام والامالة واشباهها فاذا كان قولهم
بمجرد الرأي من غير استناد الى نقل من قرآن حجة كيف يبقى الوثوق بقولهم الكثيرا ما نقلوه مقابلا لقول العصمة
قيل ان كل شيخ لهذا اختار قراءة خاصة من القراءات المتواترة عن النبي والراويان كانا يرويان القراءة عن
شيخهم بمعنى انه كان يختار تلك القراءة فتخصيصه بها وتخصيصهما بالنقل انما هو لاجل الاختيار والترجيح
لا صدور اصل القراءة منه فلنا نمنع ذلك الاحتمال لا يثبت التواتر بل ولا الحجية مع انه بعيد جدا اذ لو كان تواتر
عن النبي في عصر الشيخ ليستبعد ترجيح واحد منها واشتهاره من المرجح ثم لنسبته اليه على انه قال محمد بن يحيى الصولي

ان كل من القراء قبل ان يتعدد القارئ بعده لا يختار الا قراءته ثم لما جاء الثاني انتقل عن ذلك المنع
الى جواز قراءته ولو كان هناك تواتر عن النبي لما كان منع هذا ما بالنسبة الى القراء واما النحو فهذه
تحقق العلم بصدور تلك القراءات عنه اظهر فلا يمكن الحكم بتواترها منه ايضا ومما يدل على عدم تواترها عن
النبي بل عدم كونها منه رواية زرارة عن ابي جعفر ع قال ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء
من قبل الرواة فان الظ منها ان مراده عليه السلام الرد على اختلاف القراءات لان هذا هو الذي يشاع بعده بين الناس
فاحتاج الى الرد ولانه لا يمكن ان يراد منه الاختلاف في المعنى والتفسير اذ تمحض القرآن ليس واحدا كما نطقت به
النصوص واتفق عليه العلماء بل له بطن وظهر وباطنه بطن وهكذا فيكون المراد الاختلاف في اللفظ ويؤيده انه
صدر من الراوي واما الاختلاف في المعنى فمن شأن المفسرين ولا شك انه لا اختلاف في الفاظ القرآن الا ما يرجع
الى القراءات واما ما في بعض الاحاديث من الاختلاف في بعض الالفاظ فهو ليس من الرواية بل هو من مكنونات الرأي
الائمة والرواة لم يطلعوا عليها ويؤيد عدم تواتر السبع عن النبي ص ترك الصحابة في بعض القراءات مع اجماعهم
على كلامه والجملة الذي حصل لنا العلم به هو تحقق تلك القراءات اما العلم بكونها من الله او النبي او القارئ كما يدعون
فلم يحصل اصلا بل الظ من الرواية المتعددة عدم تعدد القراءة وكونها واحدة نعم لو اريد ثبوت نفس القراءة
وبناء القراءة عليها والعمل بمقتضاها فيكون له وجه كما ياتي ولكن لا يصح اطلاق قرآن القراءة عليه
احتج الاكثر بوجهين احدهما ما روته العامة عن النبي ص ان القرآن نزل على سبعة احرف كلها كاف
شاف بجعل الاحرف على القراءات وفيه اولا منع ثبوت الخبر بل ورد في بعض صحاحنا ما يدل على انه قول
الناس وقول اعداء الله بل ورد تكذيبه كما رواه قتيبة الاسلام باسناده عن الفضيل بن يسار قال قلت
لابي عبد الله ع ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله لكنه نزل على حرف
واحد من عند الواحد وجملة على تكذيبه ع ما هو من القول على القراءات كما في الصافي والوافي مع كتابته
لنا خلاف الظاهر والرواية المتقدمة مرسلة لا حجة ولكنه لا يزيد على الاحاد لو كان حجة فكيف ثبت به الحقائق
وادعاء بعض العامة تواتر الخبر غير بعيد لسلمنا تواتره فالامر مع تواتر متون الخبر لا تواتر القراءات هذا مع
ان خلافه في بعض الخبر معروف حتى وصل الى ما يقرب الاربعين قولا وقال ابن الاثير في نهايته بعد ذكر الخبر
اراد بالحرف اللغة يعني سبع لغات من لغات العرب اي انها متفرقة في القرآن فبعضه بلغة قريش وبعضه
بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة من انتهى ويمكن ان يكون المراد الطرق السبعة ويمكن ان
يراد غير ذلك كما روي عن امير المؤمنين انه قال ان الله تعالى انزل القرآن على سبعة اقسام كل قسم منها كاف
وشاف وهي امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص ثم مع تسليم ذلك كله من اين علم
ان المراد هذه القراءات السبعة المتداولة سلمنا انها المراد ولكن ليس المراد انها في جميع الفاظ القرآن
لعدم تحققها فيها فيحتمل ان يكون المعنى ان فيه القراءات السبع فكل طائفة منها فيه بعض من القراءات
او طائفة منها القراءات السبع فلا يعلم تواتر هذه في مواضعها باجمعها ومما ذكر ظهر ايضا ضعف الاحتجاج
بما في الخصال انه قال رسول الله ص اتاني آت من الله فقال ان الله يامرك ان تقرأ القرآن على

حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله يامرك ان تقرء القرآن على سبعة احرف و
ثانيها انه لو لم يقل متواتر السبع فلا يخلو اما ان يقال متواتر بعضها دون بعض او بعده متواتر فحينئذ اما ان
يستلزم الحكم والثاني عدم تواتر بعض القرآن لان ما يقرء بالسبع من القرآن فلا يكون متواترا وهو انما يتم
الثاني قوله يستلزم عدم تواتر بعض القرآن قلنا ممنوع قوله لان ما يقرء بالسبع من القرآن ان اراد انه ما يقرء
السبعة من القرآن فهو ان الكلام وان اراد انه في الجملة منه فهو ممنوع وكان من تواتر في الجملة اي القدر
المشترك سيما ان وجوب تواتر القرآن بجميع تفاصيله كما مر ثم ان مطلوب الاكثر هو تواتر الجوهر وعدم تواتر
الادائية والدليلان كانا على الاول خاصة والقول بالثاني بعدم الدليل لانه كان لعدم الثبوت و
وجه اختصاص الاول بغير بسبعة احرف والحرف بمعنى الجوهرية واختصاص الثاني بالمتأخر على وجه
كون القرآن متواترا وهو الكلام والادائية من صفات الالفاظ وهو ليست كلاما والحق من قال المتواتر
مطلقا بالدليلين جميعا ان القرآن عبارة عن اللفظ وكما ان الجوهر جزء مادي له كذلك الهيئة جزء صوري
فاذا ثبت ان القرآن لا بد وان يكون متواترا ثبت ان الهيئة لا بد وان يكون متواترة ايضا سلمنا ان الهيئة ليست
جزء من اللفظ والكفاية من لوازمه فلا يمكن نقله بدون نقلها لامتناع انفكاك اللازم عن اللازم ورد بان يجب
وجوب تواتر القرآن التحدي به وهو يتحقق بنقل مادته وهو وان كان مستلزما لنقل الهيئة لكنه لا يستلزم
نقل هيئة مخصوصة فانا للازم تواتر القدر المشترك بين تلك الهيئات وهذا يرد على الجوهر ايضا اذ لو
بعضها التحدي للزم بطلانه قطعا وبعد ما ذكرنا من ضعف الدليلين ثبت ضعف هذا القول ايضا
هذا واعلم انه وان ثبت تواتر القراءات ولكن القراءة بها جائز لانه قد ثبت بالضرورة جواز قراءة القرآن
لنا بل استحبابه علينا بل وجوبه في الجملة وح فلا يخ اما ان يكون الجائز تلاوة بعض القراءات او
جميعها او بواحد منها معين او لا على التعيين والاول مستلزم لترك القراءة والثاني مخالف للاجماع
والثالث ترجيح بلا مرجح فتعين الرابع وهو المطلوب وايضا انا نعلم يقينا ان جميع علماء الاسلام
كانوا يقرؤن القرآن وان واحدا منهم لم يقتصر على قراءة واحدة لاجل وجوب الاقتصار عليه بل كانوا يجوزون
القراءة بكل منها اتفق ويدل عليه ايضا ما رواه الكليني باسناده عن سالم بن سلمة قال قرء رجل على ابي عبد الله
وانا استمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرؤه الناس فقال ابو عبد الله ع مه كف عن هذه القراءة اقرء
كما يقرء الناس حتى يقوم القائم ع فاذا قام القائم قرء كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي
ع وقال اخرجه علي الى الناس حين فرغ منه وكتبه فقال لهم هذا كتاب الله تعالى كما انزله الله تعالى على محمد
وقد جمعته بين اللوحين فقالوا هو ذا عندنا مصحف جامع فيه القرآن لا حاجة لنا فيه فقال اما والله ما ترونه
بعد يومكم هذا ابدا انما حقي ان تقرؤني اقرء كما يقرء الناس لا يريد ان يقرء كما يقرء الناس جميعا
اذ لا شبهة في اشتهار القراءات السبع في ذلك الزمان ولا ان يقرء كما يقرء بعض منهم فالمراد انه اقرء
كقراءة من الناس وما رواه ايضا باسناده عن محمد بن سليمان عن ابي الحسن ع قال قلت له جعلت فداك انا
نسمع الآيات في القرآن ليس هي عندنا كما نسمعها فلا نحسن ان نقرءها كما بلغنا عنكم هل نأثم فقال لا

اقرؤا

اقرؤا كما تعلمتم فسيجيئكم من يعلمكم هذا ثم ان الجائز هل هو القراءة بكل ما يوافق لغة العرب او
يجب الاقتصار على احدى القراءات مطلقا او على العشر او السبع الاول لظاهر الفساد لان الظاهر تواتر القدر
المشترك بين جميع القراءات مطلقا او على العشر كما صرح به صاحب الكشاف وتحقق الاجماع عليه فانا نعلم صدور
القراءة علينا من سلفهم وخلفهم لم يكن خارجة عن تلك القراءات ولم يتعرف احد منهم في القرآن
بما يوافق لغة العرب عندي ومن هذا الطريق يمكن ابطال الثاني ايضا فالظاهر هو الثالث ولكن لا يجوز
هو الرابع لاشتهار السبع وتكرر دعوى الاجماع على صحة القراءة بها ثم انه اذا قرء بعض القرآن بوجه من القراءات
بقراءة لا يجوز الاقتصار عليها بل يجوز قراءة بعض اخر وفي وقت اخر بقراءة اخرى للاصل ثم اذا قرء بعضه
على بعض اخر لا يجوز الترتيب كما صرح به الشهيد الثاني في شرح الالفية وقال قد نقل جواز ذلك ايضا عن الجزري
عن اكثر القراء واختاره هو بما ذكرناه هذا ثم اعلم انه قد ورد في بعض الاخبار بعض كلمات القرآن مخالفا
لجميع القراءات ففي مسئلة هل للازم متابعة الحديث او موافقة القراءات الصحيح هو الثاني لان الواجب في الاخذ
ان القرآن كان كذا وهذا لا يدل على وجوب قراءته هكذا فلا يعارض ما مر من الاجماع والامر بالقراءة كما
توهمه الناس ثم ان تخيير القراءة بكل من القراءات انما هو لاجل الجهل بالواقع ومن باب التخيير وفي
الاقل منه سيما واحدا لا اختلاف فيه ولا يخفى ان ما ذكر انما هو حكم القراءة واما العمل فلا شك ان الظاهر
على ما هو المراد للقراءات جائز على القول بجواز العمل بظاهر الكتاب للاجماع المركب البسيط فلا اشكال في جواز
القراءات فيما لو اختلف بما لا يوجب اختلافا في الحكم وقد استشكل ايضا او جبه والمحقق والذي العلامة في
ان الاولى فيه الترجيح ان كان مرجح شرعي والا فالتخيير ولا يخفى ان لزوم الرجوع الى التخيير عند تعارض المرجح
انما هو على فرض ثبوت حجية هذا القرآن الموجود بحيث يشمل ما وقع فيه التعارض بين القراءات وسيجيء تحقيق
القول فيه ولا على الشواذ اما على القول بوجوب تواتر القرآن بتفاصيله فحجة ظاهر واما على القول بعدمه
فللاصل وعدم ثبوت كونه قرآنا وبعض العامة ذهب الى انها كاخبار الاحاد وهو غير ثابت ولو ثبت فغير مفيد

مسألة اختلفوا في وقوع التغيير في القرآن الذي بين الدفتين انا لا اخبار تدل على وقوعه فيه ابو جعفر الطوسي
التصريف والنقصان والزيادة كما نسب اليه بعضهم او الاولين خاصة كما هو الظاهر من اكثرهم وهو مذهب علي بن
ابراهيم القمي وله غلو فيه وتضعيف مطلق منه وهو الظاهر من ثقة الاسلام والشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج
وكثير من الاصوليين على العدم واختاره الشيخ ابو علي الطبرسي قال في مجمع البيان اما الزيادة فيه فمجمع على بطلانه وكذا
النقصان فقد روت جماعة من اصحابنا وقوم من حشوية العامة ان في القرآن تغييرا ونقصانا والصحيح من مذهب اصحابنا
خلافه وهو الذي نص عليه السيد المرتضى واستوفى الكلام فيه في جواب المسائل الطرابلسيات وقال الشيخ الصدوق في
اعتقاداته اعتقادنا ان القرآن الذي نزل به الروح الامين على نبيه ص هو ما بين الدفتين وما في ايدي الناس ليس باكثر من ذلك
ومن نسب الينا انا نقول انه اكثر من ذلك فهو كاذب وقال الشيخ الطائفي في تبيانه واما الكلام في زيادته ونقصانه
فمما لا يليق به لان الزيادة فيه مجمع على بطلانه والنقصان منه فالظاهر من مذهب المسلمين خلافه وهو الاليق بالصحيح من مذهبنا
وقال والذي يقوى في نفسي الصحيح من المذهب وقوع ما يقتضي ذلك الاخبار ووقوع غيره اخبار الاولين بوجه الاولى لنظائر الاخبار

بعض م

بذلك فمنها ما يدل على وقوع غيره وملك التغيير فيه كما رواه ابن جرير وسليمان التيمي وروايته زرارة عن
ابي جعفر ع قال ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة ومنه تغيير القراءة في
القرآن كما انزل الا القسانية سبعين ومنها ما يدل على وقوع التغيير فيه بانواع الثلثة كحديث احتجاج علي ع على
الذين جاء اليه مستكتبا ما جمع من القرآن متناقضا فيه وهو طويل جدا كله مصرح بوقوع التغيير ومنها ما
يدل على وقوع الزيادة والنقصان كما في تفسير العياشي عن ابي جعفر ع قال لو لا انه زيد في كتاب الله ونقص ما
خفي حقنا على ذي حجى ومنها ما يدل على وقوع النقصان وهو كثير جدا وعد الاحصاء كروايات ابي اسحق وابي
وابي بكر بن محمد ومحمد بن مروان واسحق بن عمار وابن فضال المروية في الكافي ورويت في اخر الاحتجاج سقوط
اكثر من ثلث القرآن من بين قوله سبحانه فان خفتم الا تقسطوا وقوله تعالى فانكحوا ومنها ما يدل على تغيير في الكلمات
والحروف كروايات حمران وحماد بن عثمان ويونس بن ظبيان وغيرها المروية في ثقة وقد ذكروا الفرق بين
الترغيب المرجي عند الله وعنده وله صد وقد نقل ابن ابراهيم في تفسيره اكثر انواع الاختلافات لو تتبع
فيه وجدها مرويا وقد نقلنا كثيرا منها في شرحنا على تجريد الاصول ثم ان بعض المتاخرين قد جوز حمل هذه الاخبار
على ان المراد ما نقص الخ وصرح الى ما ليس مراده نعم ان نقص اكثر في مصاحفهم من تفسير الائمة لمصاحفهم كان
يطعن بها فنفوهم عن ذلك وان اصحابهم كانوا يضيفون الايات الى شيء ليكن الجهاد صلاحا فلم وهم بالكف
عن ذلك لانه كان شيء داخلا في القرآن فاخرجوه واستشهد على ذلك بعض الاخبار على ان اول هذا الحمل
مع غاية بعد لا يتحمل هذه الاخبار بل يكون مصاحيح هذه المتابع فيه وما استشهد به لا شهادة فيه الثاني
ان القرآن كان ينزل نجما على حسب المصالح والوقائع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا وكان رئيسهم امير
المؤمنين وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام وما يوحى اليه في الحافل واما الذي كان
يكتب ما ينزل عليه في غير الحافل فهو امير المؤمنين لانه كان يدور معه اينما دار فكان مصحفه جميع وكان
مصحفنا الما لا يتضمن غيره ويدل على ذلك اعراض القوم عنه واخذهم بما رواه غيرهم كما ورد في الاخبار وقد نقلنا
شطرا منها في شرح التجريد ولولا الاختلاف لما كان للاخفاء ولا اعراض وجه الثالث غرض صاحب كتاب
الوحي غير عثمان كما رواه الفريقان ولولا المخالفة لما كان لرد وجه ولما ارتكب هذا الامر الشنيع الذي صار من
اعظم الطاعن عليه والرابع اختلاف مصاحف عثمان الرسلة الى الامصار كما نقل السيد بن طاوس في كتاب
سعد السعود عن محمد بن يحيى الرهني قال اخذ عثمان سبع نسخ حبس منها بالمدينة مصحفا وارسل الى مكة
مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا والى اهل الشام مصحفا والى اهل الكوفة مصحفا والى
اهل البصرة مصحفا ثم عدد ما وقع فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف مع انها كلها عن عثمان واحتج الاخرون
بوجوه ايضا الاول قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وجه الاستدلال ظاهر وعند الاول ان الكلام
في التغيير في القرآن فالاستدلال به على احد الطرفين غير صحيح وثانيا انه لا ينفي الزيادة وثالثا ان كونه محفوظا
عند الامة كاف في صدق الاية وهذا ظاهر ضعف الاستدلال بها لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
والثاني ما ذكره السيد وهو ان الدواعي توفرت على نقل القرآن وحراسته وبلغت حدا لم يبلغه غيره من الاشياء

العظيمة

العظيمة لانه معجزة النبوة وماخذ العلوم الشرعية وعلماء الاسلام قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية
حتى عرفوا كل شيء اختلف فيه من اعرابه وقراءته وحروفه واياته فكيف يجوز ان يكون مغيرا او مبدلا
وقال ايضا العلم بتفصيل القرآن وابعاضه في صحة نقله كالعلم بجملته وجرى ذلك مجرى ما علم ضرورة
من الكتب المصنفة ككتاب سيبويه والمزني فان اهل العناية بهذا الشان يعلمون من تفصيلها ما يعلمون
من جملتها حتى ان لو ان مدخلا ادخل في كتاب سيبويه بابا في الفرائض من الكتاب لعرف وميز وعلم
ان العناية بنقل القرآن وضبطه اصدق من العناية بضبط كتاب سيبويه وذكر ايضا ان القرآن كان
على عهد رسول الله صلعم مجموعا مؤلفا على ما هو عليه الان فكان يدرس ويحفظ جميعه في ذلك
الزمان وكان يعرض على النبي ص ويتلى عليه وجماعة من الصحابة مثل عبد الله مسعود وابي وغيرهما حتى
القرآن على النبي عدة ختمات اقول لقائل ان يقول ان كانت الدواعي متوفرة على تغيير من
الماضين المبدلين للريبة لتضمنه ما ينافي دينهم وهواهم والتغيير فيه ان وقع انما وقع قبل انتشار الملة
او استقرار عليه على ما الان والضبط كان بعد ذلك فلا تنافي منها واما كونه مجموعا في عهد النبوة على ما هو الان
فلم يثبت وكيف كان مجموعا وقد كان ينزل نجوما وما كان يتم الايات بعده واما درسه وختمه فانما كانوا يدرسون
ويختمون ما كان عندهم لا تمامه والثالث ما ذكره السيد وهو ان حديث الثقلين يدل على ان القرآن موجود في كل عصر
وزمان من غير تغيير اقول يلحق بذلك وجوه عند اهل عصرنا بل ظاهر الحديث ان القرآن الاصل غير موجود عندنا
لدلالته على عدم افتراقه عن الثقل الاخر وهو قد خفي علينا في هذا الزمان لفقدنا لذلك هذا الثقل وجوده
اخبار اهل البيت عندنا غير بعيد لانها ايضا متلو مروية بغير حجة فلم يكن كلها الكتاب والواقع ورود الامر بالاخذ القرآن
واتباع الكتاب وفيه انه يمكن ان يكون من باب الحكم الظاهري كالاخبار الواردة بعد والخامس ان نفي التبديل
في لباب الكلام على اعجاز القرآن وفيه اولا ان النقص لا ينافي اعجاز غير المنقوص وثانيا ان بقاء الاسلوب كاف في كونه
معجزا لانه مناط الاعجاز وثالثا ان هذا انما يتم لو قلنا كونه معجزا لاهل كل عصر واما لو قلنا بانه معجزا لهذا الزمان
في زمان النبي فلا لان من يدعي التغيير فانما يدعيه بعد وفاته ومن هذا الدليل ظهر دليل الفصل ايضا هذا ما ذكروه
دليلا للاقوال والحق ان النقص واقع في القرآن بمعنى انه قد اسقط منه شيء وان لم يعلم موضعه بعينه لدلالة الاخبار
الكثيرة والقرائن المذكورة عليه من غير معارض واما النقص في خصوص المواضع وان ورد في بعض الاخبار الا انه لا يصلح
مناسبا للظن فضلا عن الظنون واما غير المواضع المنصوصة فلا علم بالنقص فيها ولا الظن واما الاحتمال فلا واما قوله لو كان
وان كان مرجحا في بعض المواضع واما الزيادة فلا علم بوقوعها ولا الظن واما ما مر من حديث الاحتجاج على الزندقي
وما في تفسير العياشي فمع معارضته والاجماعين المتواترين من الشيخين الطوسي والطبرسي معارض بما رواه العياشي ايضا
في تفسيره عن ابي جعفر ع ان القرآن قد طرح منه اي كثير ولم يزد فيه الا حروف قد اخطات فيه الكتبة او عمل
وعن العلم عليه عدم زيادة مثل اية او ايتين فصاعدا لاتحاد اسلوب الكلام ولانها لو كانت فانما هي من
الامة القريبة من زمان وفات النبي وكانت الفصحاء العارفين بدقائق الكلام من العرب العرباء والبلغاء
المميزين بين كلام الخالق والمخلوقات العارفين بين المعجزة وغيرها لم يقدروا بوفات النبي ص لما كانوا موجودين من

الكفار والمسلمين ولو كان في القرآن زيادة من كلام الظلمة لتعرض الشارع لتنبيه ولو كان لنقل الينا كما نقل هفوات
مسيلمة الكذاب واما التغيير والتحريف في بعض الكلمات عمدا او سهوا فلا يمكن نفيه وان لم يمكن اثباته علما
كالاختلاف في الترتيب منها نصب المجتهدين كافة الحاكمين كل اية كان من الظاهر او النص مجمل
ان يعمل به ويصير فان لم يريد به بعض ما دل وهو الحق خلافا للاخباريين فانهم يجوزون انه لا يجوز لنا ان نعمل بشيء من
القرآن وكان نفسه يريد بعض من المصنف على ان المراد هذا الحصر لا على ان التكليف كذا لانه لا يكون العمل حينئذ بالقرآن
ومنهم من فصل فجوز العمل بالنصوص دون الظواهر فرقا بينهم وبين قائل بان عدم جواز العمل به لكونه كلمة مشتملة على
الينا وقائل انه قطع من العمل به مع تسليم ان فيه نصا وظاهرا بالنسبة الينا وقائلا بانه لا يجوز ان الخاطب به هو الشارع
ولا دخل به لنا فلا نعمل به ولو كان نصا ولم يكن منع بعض ان القائل لاجل اظهار النبوة والاسكار دون غيره ثم الاولين
لا يكون في كونه بحيث لنا على نفسه بعيد الظن بالمراد بكلامه بين قائل بانه لما كان الاصل عدم حجية الظن فلا يجوز العمل
به واما الاخبار فهي وان كانت كذلك ايضا الا انها لكونها مقطوعة العمل بها خارجة عن تحت الاصل وقائل بانه ثبت
معها من ضابط حجية زائدة لذلك الظن وهي الاخبار الواردة فانه لا يبلغ الى عقول الرجال والناهية عن تفسير
واشالها هي عندهم مثل كلام ظاهر في بعض القائلين بمتكلم وقول ان ظاهره غير مراد لي والباقون لا يقولون بذلك
ذلك الظن ايضا فرما ذكرنا من الاقوال وان لم يقع التصريح بجميعها في كلامهم والكلام مستحق حجية منها ولعقد ذلك
مقدمة هي ان في الالفاظ اصولا مقررة ثابتة حجيتها ووجوب استعمالها في المحاورات والخطابات قد رفع
كاصالة الحقيقة وعدم الاشتراك والنقل واشالها فكل ظن حاصل منها في خطاب يكون حجة واجب الاعتقاد به وتوقف
مراد المتكلم على خلافها عن تحت اصالة عدم حجية الظن ولكن نشترط حجيته ووجوب الاعتقاد به التشخيص على امور احدها
ان يكون هذا الشخص ممن القي اليه ذلك الخطاب حضورا او غيبا او ثبت اشتراكه بين اولي الخطاب ان القرائن والجلية
يكون له دخلية في فهم هذا الخطاب او في صدوره من المتكلم بلا واسطة او معها واما من ليس له دخلية فيه فلا
لاستعمال هذه الاصول او حجية الظن الحاصل منها له وثانيها عدم انضمام امر ثالث في مقتضى تلك الاصول وفي
اجمالا بان يقرن الصريح ظاهر الخطاب ارادة خلافه وثالثها عدم منع المتكلم من العمل بالخطاب وتفسيره فاذا تحققت
تلك الشرائط يجب العمل بهذا الخطاب باعمال الاصول اللفظية وكما شك ان من يريد اثبات حجية خطاب له ووجوب عمله
بالظن الحاصل منه عليه اثبات الشرط الاول لانه امر مخالف للاصل واما الثانيان فلهما على عليه الاثبات بعد ثبوت حجية
الاصول اللفظية بل الاثبات على مخالفه وعلى هذا فالاولان على المجتهدين هو اثبات الاول في مقام الاستدلال لا غير
ان كان عليهم رد ما يستدل به المخالفين ثم قد يكون في مقام الاستدلال بعض الاخبار على الحجة الظاهر
وجوبه لانه جعلنا العمل القرآن تاكيدا خاصا ومعارضة لما يستدل به الخصم على نفيهما وعن هذا يتم كثير مما يورد عليهم
اذا تعدد ذلك فاعلم ان الشارح منها التصريح في كثير من الايات بكونه خطابا بالنسبة الناس وبانها
الذين امنوا وانما والكم الله واشالها وبعد ثبوت كونه خطابا الناس ثبوت حجية الاصول اللفظية ووجوب اطاعة
الله حينئذ يجب علينا العمل بمراده على مقتضى الاصول وعلى المدعي اثبات المنع وتخصيص الاخبار بكونه الشفوي عليه
الى دليل ومنها الاخبار المستفيضة المصرحة بكون القرآن فوز الناس ودليلا وضياء وسبيلا وهدايا ومعرفا

ومصباح الهدى وسراج التقوى وغير ذلك ولو لا كونه خطابا الينا ايضا لما كان كذلك وتم الحكم بامرين منها ان تفسيره
الامر بالتمسك به والعمل به بالتمسك بالثقلين الشارحين بين القرآنين في حديث عن امير المؤمنين انه قال في وصاياه لابنه محمد
بن الحنفية وعليك بتلاوة القرآن والعمل به ولزومه فرائضه وشرائعه وحلاله وحرامه وامره ونهيه الى غير ذلك وقال
التمسك الاول بالتوسل بالقرآن واشالها خلافا لظاهر ان قوله فيه لو تمسكوا به في ارادة التمسك بمعانيه
وكذا حمل لو بعد فانه على الرجوع الى اهل البيت في فهم معانيه بل الظاهر ان كل متمسك باحدهما متمسك بالاخر
لان كلا منهما مثبت للاخر ودال على حقيته واورد عليه بان الامر بالتمسك لا يدل على انه يمكن الفهم
بنفسه بل الذي لا بد منه هو الاستعداد للفهم بعد الانهام واجيب بان الشاذ من الفكر من الفهم بلا
اقول لا شك ان كل خطاب يحتاج في العمل بمقتضاه الى فهمه وهو الى تعلم لغته بل العالم باللغة كثيرا ما يحتاج
الى الرجوع الى غيره في فهم معناه منافيا لدعوى المقرة بين قول المصنف وبيان الفرق لا وجه لها فالصواب
ان يجاب بانه اذا ثبت كوننا مامورين بالتمسك به يثبت كونه خطابا الينا ايضا وبانه يثبت الحكم
ومنها ظاهر النصوص على المنع عن ترك العمل به ومدح العاملين به وروايات العرض على الثقلين والوشاء
ومثال القصاب والفضل بن يسار المروية في الكافي وغيرها وعلى تعليمهم الاستدلال به لاصحابهم كما في رواية
عبد الاعلى مولى آل سام وعلي بن جعفر وابي بصير وابن عمار حيث ان الامام ذكر فيها دليل الحكم من الكتاب وفي
انه لم يكن لطالب السائل عنهم دليلا ولا الاثبات المدعى عليه لان قولهم كان حجة للسائل فالوجه تعليمهم الاستدلال
به لهم حتى يتمكنوا من اثبات المدعى على غيرهم ولو لم يكن خطابا للجميع لم يكن كذلك مع ان من مجرد الاستدلال
به لاصحابهم يعلم انهم كانوا يفهمون الايات وكانت حجة لهم وعليهم وكانوا مخاطبين بها مامورين بالعمل بها
مع قطع النظر عن بيان المعصوم والا لكان لاستدلال المعصوم بها لهم وعليهم وجه ومنها احتجاج اصحاب
به وتقريرهم عليه كما يظهر من الاخبار ومنها امر الائمة الناس بالتدبر في القرآن والتفكر فيه وهو بدون
امكان الفهم سفه ويعرض الحديث عليه اما مطلقا او عند التعارض والاخذ بمحكمات الكتاب وحمله على
احسن الوجوه ومنها تصريح امير المؤمنين في احتجاجه للزنديق بان القرآن ثلثة اقسام وعد منها قسما
يعرفه العالم والجاهل وهذا صريح في بيان الايضاح المطلوب وقد يستدل ايضا باتباع الخطاب بما قصد
غير ظاهره لاستلزامه التكليف بالمحال والاغراء بالجهل وبالاجماع على حجية ظواهر الكتاب وبان الله حين
بعث رسوله وانزل اليه الكتاب مشتملا على اوامر ونواهي ووعد ووعيد واخبار ما كان
ذلك الا لان يفهم قومه ويعيه واجبه وبالجملة من باب التنزيل والنهي لاصل الدين واشالها منع على ذلك وانه
انما يثبت الحجية والبيان من الظاهر بحيث يفهمها القرآن واقوى وجوه الجواب بالاعتذار وهي موافقة الكلام
فتقتضي القيام وهي لا يعلم الا بعد فرد المالي ويرد على الاول اولا ان الخصم يمنع كونه خطابا بالنسبة الى غير المنهي وثانيا ان اسناد
الخطاب باحد غير ظاهره انما هو اذا لم يكن بين متصل او منفصل واما اذا وجد فلا يلزم الخطأ عليه حينئذ الحجة
والبين القرآن موجود هو النبي والائمة وثالثا ان الخصم يقول بعدم حجية الكتاب فكيف يلزم التكليف بما لا يفهمه
او الاغراء وعلى الثاني منع الاجماع كيف والاخباريون باجمعهم مخالفون في ذلك ثم لو ثبت الاجماع لتخصيص

وهو ان كل القرآن اظهر لغة انه
اسلوبه واذا لم يكن الرجوع الى النبي
او كتبه منافيا لعدم التمسك بالكتاب
فلا يكون الرجوع الى المعصوم ومنهم

فهذا حجة وان لم يكن نصه وعلى الثالث ان كون انزال القرآن لان يفهم معناه بيان الرسول ص والفهم
خروج عن محل النزاع وجميع الفوائد المذكورة يحصل بالفهم مع البيان ايضا ولا يتوقف على حجية بدون البيان
اخبار الاحاد وجوه منها ادلة حرمة العمل بالظن وكانت ان الكتاب لا يفيد غير الظن لاحتمال التخصيص
والتقييد وغيرهما وجوابه ان الظنون الحاصلة من الالفاظ باعمال الاصول المدونة ثابتة الحجية بالاجماع كما
وايضا من المعلوم ان مجرى عادة الله في بيان الاحكام على الظن والكلام وان الكلام لا يفيد اليقين غالبا
بل اكثره مبني على تلك الظنون ولم يعهد من نبي او وصي او حكيم او عاقل او جاهل التوقف في سلك المتكلم مع
مخاطبه في انه هل حصل له اليقين بمراد المتكلم ام اكتفى بالظن ومنها الاخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي وذلك
التفسير على مقتضى قواعد اللغة ليس تفسيرا بالرأي فانه لو فسر احد كلاما على وفق قواعد اللغة وطريقة المحاورات
لا يقال انه فسره برأيه بل انما يقال ذلك لمن حمل لفظا على احد معانيه بلا دليل فالمراد منه هو ذلك حيث ان في
القرآن مشتركة وعلى تقدير الحاجة الى التفصيل والتبيين ويمكن ان يراد بالتفسير الرأي المنهي عنه ان يكون التفسير في الشيء
رأي والميل عن طبعه وهواه فيتأول القرآن على وفق رأيه وهواه ليحتج به على غيره ويدعاه ولم يكن ذلك
المعنى كان لا طريق له من القرآن ذلك المعنى وهذا قد يكون مع العلم كالذي يحتج به لتحقيق بدعته وهو يعلم انه
ليس المراد ذلك ولكن المفسر يحمله على ضعفه وقد يكون مع الجهل ولكن اذا كانت الآية محتملة فتحميلها على الرجحان
الذي يوافق غرضه ويكون رأيه هو الذي حمله على ذلك التفسير ولولاه لما كان يرجح عنده ذلك الرجحان وان يكون
لغرض صحيح فطلب له دليلا من القرآن ويستدل عليه بما ليس ظاهرا في معنى كما دليل على كونه مرادا كقوله
تعالى اذهب الى فرعون انه طغى ويشير الى قلبه ويدعي انه المراد من فرعون وهذا قد يستعمله الوعاظ
القاصد الفاسد ليحسن الكلام وترغيب المستمع وهو ممنوع منه وقد يستعمله المدعون للباطل
القاصد الفاسد لترغيب الناس ودعوتهم الى مذهبهم الباطل ومنها الاخبار الدالة على حصر علم القرآن في
النبي والائمة ع ففي الكافي عن الصادق ع وجعل القرآن واعلم القرآن اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر الذين
امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث وفي العلل عن الصادق ع انه قال يا ابا حنيفة تقرأ كتاب الله حق قراءته وتعرف الناسخ
والمنسوخ فقال نعم فقال يا ابا حنيفة قد ادعيت علما ويلك ما جعل الله ذلك الا عند اهل الكتاب الذين انزل
عليهم ويلك ما هو الا عند الخاص من ذرية نبينا وما ورثك الله من كتابه حرفا الحديث والجواب ان المراد علم ظاهره
وباطنه كما يشير اليه قوله حق معرفته ويدل عليه ايضا ما في عن ابي جعفر ما يستطيع احد ان يقول ان عنده جميع
القرآن كله ظاهره وباطنه غير الاوصياء ومنها ان في القرآن وان كان محكما الا ان فيه متشابها ايضا والمتشابه
ممنوع من العمل به اجماعا فضلا عن غيره حملوه لنا فلا يجوز العمل بشيء من القرآن لاحتمال كون كل آية من المتشابهات
وجوابه ان بعض المتشابه لنا حمله وفرقة عن المحكم والظاهر ظاهر وقد استدل بذلك ايضا الفصل الموصول العمل
بالمحكمات وفيه ان الظاهر قال السيد الصدر بعد اثبات ان في القرآن محكمات ظواهر وانه مما لا يصح انكاره وفي
النزاع في جواز العمل بالظاهر وان الحق مع الاخباريين ما خلاصته ان التوضيح يظهر بعد مقدمتين الاولى ان بناء
التكليف مما لا شك فيه وكون العمل بمقتضاه موقوفا على الاظهار وهو يكون في الاكثر بالقول وكذلك في الاكثر

الفاظ ام

يكون ظنية اذ مدار الاظهار على الفاظ المتبادر مجردة عن القرينة وعلى ما يقصدون وان كان احتمال التجوز وخفاء
القرينة باقيا الثانية ان المتشابه كما يكون في اصل اللغة كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل ان يقول احد انا اشكل
المعاني كثيرا وارد المخصوص من غير قرينة وهنا انما طباعا وارد غيره وهو المنسوخ لا يحصل لنا القطع بمراده
ولا يحصل لنا الظن به والقرآن من هذا القبيل لانه نزل على اصطلاح خاص لا اقول على وضع جديد بل اعني ان
يكون ذلك ادى يكون فيه عبارات لم يعرفها العرب ومع ذلك قد وردت فيه كلمات لا يعلم المراد منها كالمقطعات
ثم قال سبحانه منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الآية دم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات
ما هي وكيف يدل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ وجعل البيان موكولا الى خلفائه والنبي نهى الناس عن التفسير الا
وجعلوا الاصل عدم العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل اذا تمهد المقدمة فان قوله تعالى الا ما اخرجه الدليل
الثابت تقديم العمل لان ما صار متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه وما بقي ظهوره مندرج في الاصل المذكور فيما
دليل جواز العمل لان الاصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل لا يقال ان الظاهر
من المحكم وجوب العمل بالحكم اجماعا لانا نمنع الصغرى اذ المسلم عندنا مساواة الحكم النص واما اخراج الظاهر فلا الى
ان قال لانا نقول لان ما ذكرناه دليل على عدم جواز العمل بظاهر الاخبار ايضا لما فيها من الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه
والعام المخصوص والمطلق المقيد لانا نقول انا لم نجد وانتفى القول بظاهر الكتاب والسنة مع عدم نصب القرينة على
خلافه لان معنى من ذلك في القرآن المنع من اتباع المتشابه وعدم بيان حقيقته ومعناه وكذا عدم تحصيل القرآن
ولا يتجه ان يضم المخرج الى التفسير ايضا ثم ان الله من اتباع الظن وكذا الرسول واوصيائه ولم يستثن ظواهر القرآن
الى ان قال واما الاخبار فقد بين ان اصحاب الائمة كانوا عاملين باخبار واحد المدرس عن غير فحص عن مخصص او
معارض ناسخ او مقيد ولا هذا الكتاب العمل بظاهر الاخبار ايضا من المتوقفين انتهى اقول المستفاد من كلامه
ان في القرآن محكما وظاهرا ومتشابها وان المحكمات هي المخرج وبجواز العمل بها وان الظاهر ليست بحجة وجعل الاية
على عدم حجية الظواهر فخرجت عن الظهور باعتبار الاصطلاح الخاص فانه سبحانه ذم على اتباع المتشابه ويمكن
ان يكون الظاهر من المتشابهات وان النبي واوصيائه نهوا عن التفسير الا ما اخرجه الدليل وفيه ما لا يعد حجية الظن الا ما
اخرجه الدليل وقد يدل على خروج ظن ظواهر القرآن ولا يخفى ان كل هذه الادلة مردودة بظهور حجية ما ذكر كحجة
في مقدمته الاولى وذكر ان مقتضاها العمل بالظاهر فان مقتضاها كما صرح به هل اسالة حجية الظاهر وخروج
الظن الحاصل منها عن تحت الاصل وصرح به ايضا في قوله احيل انا لم نجد وانفسنا العلماء بظواهر الكتاب فلا يجوز
لنا منع دليل ولا يخلو الاحتمال واما دليله الاولى فيه منع صيرورة ظواهر القرآن متشابها بحسب الاصطلاح الخاص
ذكر لفظ انما يريد لاجل ان يقول المدعي استعمل الفرد بحسب كثير واريد الخصوص الى المطلق واريد القيد من غير قرينة ومثل ذلك
وابن مثله في القرآن والمجازات التي لم يعرفها العرب وجب تشابه اشتمل عليها الا كل القرآن وهو كما المطلقات
ودليله الثاني فيه ان بعد حجية الظن الحاصل من الالفاظ كما هو مقتضى المقدمة الاولى لا حاجة الى بيان المتشابه ووجوب
الرجوع الى ما يعرف منه في العرف واللغة وصدقه فيما على الظاهر ثم مع انا لو سلمنا تشابه لفظ المتشابه واحتمال
ان يكون الظاهر منه ما للاذن واحتمال المنع وبعد اصالة حجية الظن الحاصل من الظاهر لا يمكن الخروج عنه بمجرد الاحتمال

واما الثالث وهو النهي عن التفسير بالرأي فقد عرفت جوابه وكذا الرابع فانه اذا كان مقتضى المقدمة الاولى
العمل بالظواهر فيكون مرجعا لا على خروج هذا الظن هذا كله مع ما في آخر كلامه من التناقض كما مر وقيل في
رد قول هذا المفصل ان محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب من حيث هو ظاهر الكتاب فلا يتم قبل احتمال
النسخ والتخصيص والتقييد وغيرها قبل طروها مثل اوائل النزول فاذا نزلت آية كان يجوز العمل بها واما
بعد مسوغ هذه العوارض فيجعل بمقتضاه اذا علم بها على وجهها والا فالحال فيه هو الحال في جميع ما يرد
علينا فما شاء زماننا من متعارضات الادلة والمجتهد وان ايضا يقولون بانه لا يجوز العمل بها الا
بعد ملاحظة المعارض وما يدعى ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار ومحض الورود من دون
تفحص وما كانوا يعملون بالآيات كذلك وانما عهد المتفاد من طريقتهم هو الذي لاخراج الاخبار عن هذا الحكم
بخلاف الكتاب فهو من اغرب الدعاوي فمن نقول في الكتاب نظير ما قلناه في الاخبار وانه يجب التفحص
وهذا لا ينافي جواز العمل بالظواهر مضافا الى اجماله اقول فيه ان قوله والا فالحال فيه هو الحال في
جميع ما يرد علينا وقوله والمجتهد وان ايضا يقولون بانه لا يجوز العمل فيه انما يحسن هذا الكلام لو كان
مذهب المفصل انه لا يجوز العمل بظاهر الكتاب قبل التفحص عن الناسخ والمقيد والقرينة وامثالها
لاجل هذه الاحتمالات ويجوز العمل به بعده وهو لا يقول بذلك بل يقول لا يجوز العمل بالظواهر
مطلقا لا قبل التفحص ولا بعده الا بعد وجود خبر دال على بيانه فكيف يكون الحال عنده كسائر الادلة
وكانه توهم من اخر كلام المفصل ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار من غير تربص يجوز العمل به
بخلاف الكتاب وانه اراد بذلك ان الكتاب قبل التفحص لا يجوز العمل به وبعده يجوز ولم يتعرض بان ذكر
عدم التربص في الاخبار ولاجل انه لما كان يقول بجواز العمل بها قبل التفحص وكان ينافيه ما ذكره من
اصالة حرمة العمل بالظن اراد بيان خروج الاخبار عن بحث الاصل وذكر ذلك الدليل ولا لانه
له على انه يعمل في الكتاب بعد التفحص ايضا وايضا قوله وما يدعى ان الحاصل من تتبع الاخبار الى قوله
فمن اغرب الدعاوي ان اراد بالدعوى دعوى عمل اصحاب الائمة بالاخبار قبل التفحص مطلقا لكل وبعد
اخبار الذي عن التفسير بالقرآن وانه لا يبلغ اليه عقول الرجال يكون عدم علمهم به بكل محتمل فلا غرابة فيه وان
اراد غرابة دعوى المفصل مع المجتهدين اللازمة من ذلك التتبع من جهة انهم يعملون بالكتاب قبل التفحص والتتبع
ان اصحاب الائمة كانوا يعملون كذلك فهي وان كانت غريبة ولكنه انما يلزم لو كان مراده ان الاصحاب يعملون بالاخبار قبل
التفحص ولا يعملون بالكتاب الا بعد التفحص وح ان المجتهدين ايضا يعملون بالكتاب كذلك فيكون دعوى غريبة مع المجتهدين
ولكن لم يدع ذلك بل اراد انهم يعملون بالاخبار قبل التفحص ولا يعملون بالكتاب الا بعد التفحص وح ان المجتهدين ايضا يعملون
بالكتاب كذلك بل يتربصون بيان الائمة فلا غرابة في الدعوى مع المجتهدين لانهم لا يعملون بذلك بالاخبار
فلانه لم يذكر الشق الاخير للترديد وهو ما اذا كان عمل النزاع ظاهر الكتاب لا من حيث انه ظاهر بل من حيث الاشارة
الخارجية على منع العمل به كما يشعر به بعض ادلة المفصل **فائدة الاولى** قال المفصل المتقدم بعد نقل قول
الاخباريين ان الكتاب والسنة لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيتا افادتها للظن المحتمل لمثل التخصيص والتقييد والنسخ

وعلى عمل الائمة بالآيات لا نفصل مع
ورود ملائمة لقول بعض الاخباريين
انه لا غرابة في ذلك اصلا
لان عملهم بالاخبار قبل التفحص

وغيرها لصيرورة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد الظن وما افادة منها من العمل به مع قول ان في
القرآن محكما بالنسبة الينا فلا كلام معهم وان ارادوا انه لا محكم فيه اصلا فهو باطل انتهى وقيل بعد ذكر ذلك
هذا التفصيل غفلة عن محل النزاع فان التشابه على الوجه الذي ذكره لا اختصاص له بالكتاب بل يجري في
الاخبار ايضا بل النزاع انما هو بالنسبة الى خصوص الكتاب وانما نشأ من جهة بعض الاخبار الذي دل على ان
علم القرآن مختص بالمعصومين وذلك لا يختص بوقت دون وقت واما ما ذكره المفصل هنا انما يصح في قبال
عروض الاختلالات لا في اول زمان النزول اقول نقل المفصل اولا عن رئيس الاخباريين في فرائده الطريقة
ان الكلام في جواز العمل بالقرآن من غير تعرض لتعميمه وعدمه فظاهره ونفي النسخ والتخصيص والتقييد الى قوله
وغيره فيه نقل استدلالهم على المنع بالآيات الدالة على ذم اتباع الظن وعلى انحصار علم القرآن في المعصومين
ثم ذكر التفصيل المتقدم ولا شك ان مفاد ما نقل عن القوم ان تشابه القرآن كله لجواز خلاف الظاهر
والتخصيص والتقييد وامثالها فرده المفصل بانه ان كان مرادهم ذلك فهو غلط وان اراد وان فيه ما ليس
بمشابه ولكن منعنا العمل به لاجل النهي عن الظن وغيره فلا كلام معهم ولا ادري اي غفلة في ذلك عن محل
النزاع قوله فان التشابه على الوجه الذي ذكره هم فلنا نعم لا اختصاص له ولكنهم يقولون انه لما كان الاصل
حرمة العمل بالظن لا يجوز الاخذ بظن الظاهر الا لما اخرجه الدليل وعمل الاصحاب ونحوه مخرج للاخبار
بخلاف الكتاب ويقولون ان ظن الالفاظ وان خرج لكن روايات المنع عن تفسير القرآن اخرج ظواهر القرآن
عما خرج فوجود هذا التشابه في الاخبار لا يوجب عدم النزاع في خصوص الكتاب واما قوله واما ما ذكره
المفصل فهو انما يتم في وقت عروض الاختلالات فقد عرفت ما فيه **الثانية** قد يورد على
حجية ظواهر الكتاب بان الحجة لو كانت هي الجملة لا يفيد وان كانت اجمعها لزم عدم حجيتها لان منها الآيات
الناهية عن العمل بالظن الشاملة لها وما كان كذلك فهو ساقط وعلى ادلة الحجية بانها معارضة مع تلك الآيات
والاخبار التي بعضها متواتر والتعارض بالعموم من وجه ومادة الاجتماع ظواهر الكتاب ولا مرجح فيجب التوقف او التخيير
عنها ان منافاة الظواهر الناهية عن الظن لحجية ظواهر الكتاب وادلتها انما هو باعتبار كونها مفيدة للظن بالارادة
من جهة احتمال التخصيص والتقييد وامثالها من الظنون المظنية وهذه الظنون تابعة لحجية الادلة
القطعية فهي بعد حجية الادلة القطعية عن حيث عمومها كلا عن الظن والغرض من اثبات حجية الكتاب ههنا وادلتها
بيان كونه سندا لا انها انه كما لا غير واما بعد ذلك فلا مانع من حجية الظنون اللفظية فيكون الظواهر
الناهية مخصصة بعض الظنون اللفظية فظاهر وتعارض ولا منافاة اصلا **الثالثة** اعلم ان الظاهر ان هذه
المسئلة ظنية الحدوث وح يتقدم الخبر الموافق لظاهر القرآن اذا تعارض مع غيره لكن الغير يرجح على
بعض الاول اذا لم يتساويا متعلقة بالفروع او الاصول الا ورود في بيانها لتقدم الحكم الموافق لها من اخبار كثيرة
بل انعقد الاجماع على اكثرها مع ان بعض آيات الاصول والفروع بل كلها ما تعلق الحكم فيها ما يوجب مجملة لا يمكن العمل
بها الا بعد اخذ تفصيلها من الاخبار كما لا يخفى **الفصل الثاني** في السنة وهي اللغة الطريقة والسيرة
وفي اصطلاح الفقهاء والاصوليين اما في العبادات فهي الناقلة واما في الادلة فهي النبي او فعله او تقريره

فانه لا يظهر للعلاقة بين هذا المعنى وما قال في المتن
فتبين الفرق بين الكلمتين والظاهر
مع تعميم الشيء في ذلك وظاهر

الغير العاديات وقد يطلق في اصطلاح المتاخرين على احد الثلثة من مطلق المعصوم فيقال بالكتاب
والسنة ويتصل بحديث الائمة وبيان ما يتعلق بهذه الثلثة في مباحث منهاج الحديث قول
المعصوم او كلامه يحكى عنه قولا او فعلا او تقريرا ويعني حكاية احد الثلثة عنه فعلا مع نسبته اليه وحكاية
القول اعم من حكاية لفظه او معناه فيخرج عبارات الفقهاء المتضمنة لمعنى الحديث او لفظه ويدخل الحديث
المنقول بمعنى ومن الحديث حكاية المعصوم الحديث القدسي لكونه قوله وكذا حكاية الحكاية لانه ايضا يحكى
عنه واما نص قول الله سبحانه فحديث قدسي وفرقوا مع القرآن في التحدي والاعجاز وقد يعرف الحديث بانه
ما يحكى احدهما من دون زيادة القول فيقتضي اصل الكلام المسموع عن المعصوم وقد يلزم ذلك بل قيل بانه
الانسب بقاعدة النقل لان كلامهم غالبا يكون امرا دينيا فيلائم حكاية فانه اخبار دائما وكلام نص
الكلام المسموع من هو المتحقق بين الحديث ومتنه مغاير لمتنه ويرد على الاول بعد تسليم الاغلبية وادلة
ملاحظة المناسبة في جميع الافراد او الاغلب في النقل ان كلام المعصوم وان كان نص صورة الامر و
النهي ولكنه متضمن لمعنى الاخبار عن حكم الله سبحانه فيحصل المناسبة وعلى الثاني انه يمكن كون الاحتراز
بباينة واهم مطلقون معنى الحديث في مقابل سنده لا نفسه فلا يقتضي المغايرة وايضا مطلق المتن هنا
اذا تحققت فيه الحكاية ولا شك في جزئية قول المعصوم ح لكلامه يحكى قوله وايضا لو قال الراوي فعل
المعصوم كذا او قرره كذا لسمي ذلك حديثا قطعا فانه حكاية الفعل او التقرير ومع ذلك يسمى هذا بعينه متن
الحديث على ان اطلاق المتن على قول المعصوم يفيد ان الحديث لان المراد بالمتن هنا الاصل والنص مع ان
في الاخبار الكثيرة تصريحا باطلاق الحديث على قول المعصوم كما في رواية هشام بن سالم وحماد بن عثمان
قالوا سمعنا ابا عبد الله ع يقول حديثي حديث ابي وحديث ابي حديث ابيه الى ان قال وحديث رسول الله
قول الله وفي رواية ابن مسكان اعرفوا حديثنا فانا هو ضحاه وفي رواية محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله
استمع الحديث منك فازيد وانقص وفي اخرى عنه ع الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن الى غير ذلك من الاخبار الاتي
بعضها في صيغ التعارض والترجيح بل لنا ان نقول ان الحديث يتضمن معنى سواء كان قول المعصوم او غيره الناقل لغيره
قوله او فعله او تقريره فان الظ من منع الموارد والشواهد وعدم صحة السلب ان مرادهم من الحديث ليس الا ذلك وما
تعبيرهم بقوله يحكى فليس الا لمدخل الحديث المنقول بمعنى ورواية فعله او تقريره ثم ان الحديث قد يطلق على ما يراد في الحديث
كما هو مصطلح اصحاب الدراية وقد عرف تعريفه وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد عرفت ان كلام يحتمل الصدق
والكذب لذاته اي بحسب النظر الى مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجية وقيل التصديق والتكذيب
قالوا والاخير يدخل ما لا يحتمل احدهما بسبب امر خارجي كخبر الله سبحانه والكل اعظم من الجزء وكذا يقال
ان الاحتياج اليه لذلك انما هو في الاول دون الثاني وقيل وانما عدلنا الى التصديق والتكذيب لان الصدق
الخبر الواقع والكذب عدمها وان الاخبار لا يحتمل الكذب ومنها ما لا يحتمل الصدق مع انهما يحتملان التصديق
والتكذيب لان التصديق هو كونه بحيث يصح اللفظ ان يقال لقائله صدقت وكذلك التكذيب اقول الظاهر ان الخبر
الى التعديل دخول ما ذكره الثاني واما الاول فلا يدخل فيه معانيه اما صدق الدخول في الاول هو لان المعنى

لذاته

لذاته راجع الى الكلام والمراد احتمال معناه للصدق والكذب اي المطابقة للواقع وعدمها والاحتمال اما نظري
او شرعي او عادي او لغوي ولا ريب في ان الاخبار انما يكون في الماضي والحاضر الصريح واما في مطابقة هذا الخبر
للواقع وعدمها فلا معنى للاحتمال اللغوي وعدمه فيكون المراد احد المعاني الاول ولا شك ان من المعاني لا يحتمل
العقل مطابقة الواقع من حيث هي هي ومنها ما لا يحتمل عدمها كذلك وكذا الشرع والعرف فيما لا يحتمل فيه فان عجز
الجزء من الكل مثلا مما لا يحتمل العقل مطابقة الواقع لذاته من دون احتياج الى امر اخر وكذا نظائرها من الامور
العقلية والشرعية والعرفية فقولك الجزء اعظم من الكل مما لا يحتمل الصدق لذاته مع انه خبر واما احتياج الثاني
الى القيد فلان التصديق والتكذيب من الافعال الصادرة عن الصدق والكذب فهما اما قول القائل صدقت او كذبت
او اذعانه بمطابقة الخبر للواقع او عدمها فعلى الاول يسمى بين متعلقات الالفاظ فيصح حمل الاحتمال على اللغوي
واخواته وعلى الثاني على غير الاول فعلى الاول يمكن ان لا يصح تصديق خبر او تكذيبه شرعا او عقلا او عادة
لاصل الامر الخارجي وان احتمله لغة فيدخل مثل ذلك بقيد لذاته ولكن يصح ان يراد منه من جهة
اللغة لا ما فرضه به وعلى الثاني يمكن عدم اذعان مخبر بمطابقة بعض الامور للواقعية الواقع او اذعان عدم
مطابقته له لجهل او شبهة فيحتاج الى قيد لذاته فان قلت الكل اعظم من الجزء انما يقبل عدم الاذعان
بسبب ذات الكلام اما لو لحظ مع الخارج كعدم الشهود مثلا فلا يقبله والحاصل ان ذات هذا المفهوم
ليست كالمفهوم من التكذيب بل انما يعرض ذلك بسبب الاطلاع على الشهادة وامثاله ولكن تلك الذات
تابعة من التكذيب وذلك بخلاف معنى اخر فانه لا يقبل الاذعان وعدمه وقد يقال ان بالاخير خرج
ايضا مثل الانسان حيوان ناطق اذا قصد به التحديد وكلامي كاذب واريد هذا مما يتسلم صاحبه
كونه بالعكس وفيه نظر اذ لا فرق بينهما وبين مثل خبر الله لان قصد التحديد والاستلزام المذكورين لا يوجب
الخارجية وقد يورد على التعريفين بالدور لان الصدق والخبر الطابق والكذب خلافه والجواب
ان الصدق والكذب والتصديق والتكذيب من الاعراض الذاتية للخبر فذكرهما في حده لا يوجب التوقف
وقد يجاب ايضا بان ما عرف بالخبر هو الصادق والصدق في تعريف الخبر ليس بمعنى الصادق بل هو نفس
الصدق وفيه ان تعريف الصادق بالخبر الواقع تعريف للصدق بما فقد الخبر وقد اجيب عنه بوجوه اخر
ايضا لا فائدة في ذكرها وذكرناها مع ساير ما قيل في التعريفين في شرح التجريد وقد يعرف الخبر القابل
للانشاء بانه كلام يفيد نسبة امر الى اخر اثباتا او نفيا وبانه الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية ويلحقه
كلام لنسبة خارجية في احد الازمنة اي يكون بين الطرفين في الخارج نسبة ثبوتية او سلبية سواء طابقت
تلك النسبة ذلك الخارج بان يكون ثبوتيين او سلبيين او لا تطابقه بان يكون احدهما ثبوتيا والاخر
سلبيا والمراد بالخارج في التعريفين الخارج عن مدلول اللفظ لا خارج الذهن فيدخل نحو علمت و
ظننت وهذا هو معنى الواقع ونفس الامر فلا يرد ايضا ان النسبة من الامور الاعتبارية دون الوجود
الخارجي كما صرحوا به وذلك بناء على اثبات النسبة الخارجية فان مرادهم بالخارج في تعريف كون النسبة امرا
خارجيا ما يراد في الاعيان او نقول ان المراد بالنسبة الخارجية ما كان الخارج ظرفا لنفسها كالوجود الخارجي

لانظر الى تحققها وحصولها كالموجود الخارجي والثاني هو الثاني وصدق الاول لا يستلزم صدق الثاني
والمراد بالافادة في الاول التعاريف الوضعية لا ما يشمل العلية ايضا فلا ينتقض بالامر والتوعيد
ما يشمل التوعيد فلا يرد المركب من الجانبين وبالافادة الفعلية اي يكون بالوضع سببا للافادة الفعلية
فلا ينتقض بمثل رحمك الله دعاء فانه وان افاد اثبات النسبة وضعا الا انه لا يفيده بالفعل اي لم يوجد
الوضع الافادة حين الدعاء ايضا ويمنع افادة النسبة اثباتا او نفيا اذا فيها الواو تارة عما فلا يرد مثل قم حيث
يفيد نسبة القيام الى المخاطب والطلب الى المتكلم واستلزامه لايقاع الاخبار لا يضر مادة وصيغة ومن يظهر
ورده على التعريف الثاني ايضا حيث ان المراد الكلام فيه باعتبار الوضع واما الثالث فقد يدفع ورود عليه
بانتفاء الخارج لان المراد ان يكون النسبة واقعة مع قطع النظر عن هذا الكلام والنسبة في مثل قم يفيده ويحتمل
ان النسبة الواقعة بين الطرفين اللازمة للكلام اثباتا كان او نفيا لا يمكن ان لا يكون لها خارج مثلا اقول انما قم
نسبة قائمة بغير المتكلم وهي نسبة القيام الى المخاطب والطلب الى المتكلم اثباتا ولا يخفى ان الخارج اما يكون انما
والطلب عاملا الخارجي والمتكلم لاطلاق النسبة الذهنية اي لا فلا مطابقة ولا فرق بينه وبين قام زيد من هذه الحيثية
ولا يوجب التفات الذهن الى النسبة وعدمه فرقا بينهما كما قيل ثم لو فسر التعريف بان المراد انه كلام يدل على
ان النسبة خارجا وجعل النسبة على المطابقة سواء طابقت في الواقع ايضا امر لا كان الظاهر ان مرادهم
ايضا ذلك كما يظهر من كلام جماعة منهم طيب الله مضجعه في شرح الهيئات الشافية هو المستفاد من اضافة
النسبة الى الكلام الواقع الى الكلام وقال بعضا ثبوت الخارج لهذه النسبة الموجودة بعينها لا سيما مطابقتها
بين الطرفين فانه ليس نسبة هذا الكلام اعني النقض المذكور وكذا يندفع النقض بالكاذب عن الاكثر
لانه يدل على وجود خارج للنسبة وان لم يوجد والخبر الذي لا يكون احد طرفيه موجودا في الخارج مع
ان الوجه الذهني غير منفك عن طرفي الخبر وقد يدفع النقض بالكاذب بتخصيص الخبر بالصادق وهو حكم
واما ما يستفاد من كلام الجماعة كالشيخ الرئيس والشيخ عبد القاهر والقزويني وغيرهم من ان مدلول الخبر
الصدق وان جميع الاخبار من حيث اللفظ لا يدل الا على الصدق والكذب لاحتمال عقلي فليس مرادهم ان لفظ الخبر
موضوع لما كان صادقا بل ان المستفاد من قول الخبر زيد قائم وقوع القيام في زيد في الخارج وعدم وقوعه
احتمال عقلي هذا ثم اختلفوا في معنى صدق الخبر وكذبه فالمشهور انه مطابقة الواقع وعدمها وقال النظام
ومن تابعه مطابقة الاعتقاد للخبر وعدمها ولو كان خطأ فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق
وقوله السماء فوقنا غير معتقد كذب ومراده من عدم المطابقة للاعتقاد اعم من ان يكون هناك اعتقاد
لم يطابقه او انتفى الاعتقاد كما يدل عليه تصريح القوم بعدم الواسطة بين الصدق والكذب على هذا المذهب
ومن الاعتقاد الحكم الذهني الجازم او الراجح سواء كان مطابقا للواقع او لا مع العلم وهو الحكم الجازم
المطابق الذي لا يقبل التشكيك او الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم سواء طابق الواقع او لا قابلا للتشكيك
او لا والظن وهو الحكم بالطرف الراجح مع العلم والمعتقد والمظنون صادق والشكوك والموهوم كاذب
لان الاحكام مع الشكوك فلا يكون خبرا لما هو مجرد تصور لانه كالحكم المشكوك بمعنى انه لم يعلم انه وقوع والاقتصار

لكنه

لكنه ان تلفظ بالجملة الخبرية تحقق الحكم لفظا فيتحقق الخبر وقال ابو عثمان الجاحظ الخبر اما مطابق للواقع او
لا وكل منهما اما مع اعتقاد انه مطابق او اعتقاد انه غير مطابق او بدون الاعتقاد للشك او لعدم الشعور فهي
ثمانية اقسام واحد منها صادق وهو المطابق مع اعتقاد انه مطابق وواحد كاذب وهو غير المطابق مع اعتقاد
انه غير مطابق والباقي وسائط فكل من الصدق والكذب يلحق به بالتقدير بالتقدير وقد يوجد في كلام
بعض المتأخرين ما يدل على كون اثنين منها كاذبا وهو ليس كذلك احتج المشهور بالاجماع على الحكم بصدق الكافر
في قوله الاسلام حق وبكذبه في خلافه وقوله جاء حق هذا الوعد ان كنتم صادقين وقوله تعالى هذا ما وعد
الرحمن وصدق المرسلون وبانهما لو توقفا على الاعتقاد لا يتم الحكم بالصدق والكذب اذ لا سبيل الى العلم
بالاخبار الخبر وهو يتوقف على العلم بصدق ذلك الاخبار المتوقف على العلم بالاعتقاد فاما يدور
او يتسلسل وبتوصيف المسلمين اليهود والنصارى بالكذب على الله مع ان اكثرهم يعتقد المطابقة والتبادر فانه
اذا قيل هذا الخبر صدق يسبق الى الذهن مطابقته للواقع وعدم صحة السلب وبانه لو اخبر واحد واقعة ثم اخبر
عدد التواتر بان هذا الخبر صدق يحصل العلم بوقوع الواقعة لا اعتقاد الخبر اقول لا يخفى ان كثيرا من تلك الادلة
انما يصلح لتوجيه مذهب النظام دون الجاحظ وكثيرا منها انه لا يثبت الا الاستعمال الذي هو اعم من الحقيقة
مع ذلك يرد على الاول ان اريد الاجماع على الحكم بصدقه الاجماع على كون خبره مطابقا للواقع فلا يفيد
ان اريد الاجماع على اطلاق لفظ الصادق والكاذب فان اريد الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم فهو غير ثابت كما
اشار اليه ليس من المسائل الكلامية التي يعلم فيها قول المعصوم وان اريد اجماع اللغويين فمحققة ثم وان اريد غير ذلك
فلا حجية فيه والجملة هذا الاجماع مما ادعاه العضدي ولا يثبت بمجرد قوله الاجماع ولا شاهد عليه وعلى الرابع ان توقف
العلم بالاعتقاد على الاخبار فانا نعلم كثيرا من اعتقادات اهل الاسلام وغيرهم من دون اخبارهم وعلى السادس من
السابع انها مسلمان في صدق الخبر واما صدق المتكلم وكذبه فلا يلزم عدم تبادر مطابقة الاعتقاد وعلى الثامن
لو سلم الواقع من الشاذ ولم يستعمله فيما طابق الاعتقاد او لا مطابقة شايع والجملة بين قول القائل هذا الخبر صادق
او كاذب وقوله هذا الخبر كذا فرق ظاهر فلو قيل بالمشهور في الاول واحد الاخيرين عند الشاذ لم يكن بعيدا اقول النظام
يقول ثم ذاهب الى الشافعي قال انشهد انك رسول الله صدق واشهد انك رسول الله كاذب والشافعي كافر
فانه تم كذبهم في قولهم انك رسول الله مع انه مطابق للواقع فهو من جهة مخالفة اعتقادهم واجيب وجوه الاول ان الاعم
اعم من الحقيقة والثاني ان المراد انهم قد من شأنهم الكذب وهو يجيبهم فلا نسلم صدقهم في هذا الخبر الثالث ان الكذب
راجع الى مدلولهم على اعتقادهم بل الى ما في الجنان والرابع انه راجع الى الاخبار فانه الخبر لانه يعتقدونه والا فالخبر كان واجب
منهم بمعنى الخبر والخامس انه راجع الى استمرار الشهادة في القيمة والصدق والحال والاستقبال والاول والرابع
المستفاد من فعل المضارع او القرينة الحالية حيث انهم كانوا يشهدون بذلك استرضاء النبي والسادس ان
المراد انهم كاذبون في هذا القول بزعمهم والسابع ان الكذب لعزمهم ويشهد باعتبار ما تضمنه من ان ذلك عن علم
لاشتراط العلم في الشهادة عرفا وان ذلك عن صميم القلب وخلوص الاعتقاد كما يدل عليه ان والامر والجملة
الاسمية والثامن ان الكذب انما هو في تسميتهم هذا الاخبار الخالي عن المواطأة شهادة قبل هذا يعني خطاء

لا كذبا فلا استعمال الكذب في موضع الخطأ شايع كما صرح به ابن الاثير في نهايته او نقول ان هذا التعبير يقتضي
الاخبار بكونه صادرا بالشهادة وذلك يدل عرفا على كونه صادرا عن علم والتكذيب لهذا الخبر الصحيح والفرق
بين هذا الجواب وما يقرب ظاهر فهم الاعتقاد باطل الحجي الظاهر بقوله صلى الله عليه وآله كذبا ام صدقا
حصر خبر النبي بقوله اذا رقم كل عرق انكر لو خلق حديث في الافتراء الذي هو الكذب وخبر المجنون على سبيل
منع الخلو والمراد بالثاني غير الكذب لانه قسمه وغير الصدق لانهم في مقام اظهار التكذيب ولعدوله لانه
ام به جنة عليه بوجه فالمعنى ان خبره ليس بصدق قطعا فهو اما كذب او خبر المجنون فيثبت الواسطة بين عمهم وهم
من اهل اللسان وبه يثبت مذهب الجاحظ اذ الواسطة انما يتحقق اذا اعتبر في الصدق مطابقة الواقع في
الاعتقاد وفي الكذب عدمها اذ لو اعتبرا بالنسبة الى الواقع فقط كان خبر المجنون الغير المطابق للواقع
كذبا ولو اعتبرا بالنسبة الى الاعتقاد فقط يكون مع اعتقاد المطابقة صدقا ومع اعتقاد عدمها كذبا
فلا يتصور واسطة على ما ذكرنا يثبت من الاية الى بسائط الست ولكن بعضها بالصريح وبعضها بالالتزام
لانها بل صريحا ان الخبر الغير المطابق للواقع الذي لا يصدر مثله الا عن المجنون بالطلاقه واسطة بين غير صحيح
بعده منه وهو ما يكون من جهة عدم تحقق الاعتقاد لغفلة المخبر كما صرح شارح الجامعين حيث لا شعور له الى جهة
اعتقاده المطابقة مع كونه مما لا يعتقده العاقل من يعتقده فهو مجنون او بسبب شك في المطابقة وعدمها
مع كونه مما لا يشك في مطابقته الا المجنون هذه الثلث صريحة ويلزم بها ثلث اخرى وهي المطابق للواقع
مع غفلة المخبر او شكه او اعتقاده عدم المطابقة لما عرفت من ان ثبوت الواسطة ولو واحدة موقوف
على اعتبار المطابقة وعدمها للواقع والاعتقاد معا ومع اعتبارهما يثبت الوسايط الست بل لنا ان نقول الدلالة
على الست صريحة لانها بل على ان كل خبر لا يصدر مثله الا عن المجنون فهو واسطة وكما ان كل غير مطابق للواقع
مع الغفلة او اعتقاد المطابقة او الشك اذا كان لا يعتقدها او لا يشك فيها من له عقل لا يصدر الا عن المجنون
فكل مطابق لا مع الغفلة او اعتقاد عدم المطابقة او الشك اذا كان لا يعتقد ولا يشك فيه من له
عقل لا يصدر الا عن المجنون فيدل الاية على ان الست من الوسايط واختصاصها بما اذا كانت المطابقة
او عدمها جليا عرفيا اما بعدم القول بالفصل او لظهور انه لا مدخلية لوضوح المخبر عنه وخفائه في الصدق
والكذب وعدمهما ومن هنا ظهر ضعف ما قيل من ان الثابت بالاية واحدة من الوسايط وهي الغير
المطابق مع عدم تحقق الاعتقاد فان المجنون لا يصدر له او اثنتان بانضمام الغير المطابق مع اعتقاد الخطا
حيث ان الكفار يزعمون ان هذا الخبر مما لا يعتقده من له عقل او ثلث بانضمام صورة الشك ايضا وضعف
ما قيل في وجهها لا يثبت الا واسطتين من ان تسمية خبر غير المجنون اما من جهة خيالاته او تكلماته في
الطرق ولا يمكن الجهة الثانية لان خبر امر واحد لا يقبل الا احد المحتملات اما كونه لا عن شعور وذلك كالمجنون
او يعتقد المطابقة كالمجنون بل لا يمكن الجهة الاخرى ايضا ويجب الضعف ان اثبات الواسطة بالاية ليس
لانها دل على كون هذا الخبر الخبر في واسطة بل لدلالتها على ان خبر المجنون مطلقا واسطة ثم الجواب عنه
ان ترتيبهم ليس بين الكذب المطلق والاخبار حالة المجنون بل هو اما بين القصد وعدمه او الافتراء وعدمه

على سبيل منع الخلو والجمع فان معنى امر به جنة ام لم يفتر فعبر عن عدم الافتراء بالجنة لان المجنون
يلزمه ان لا افتراء له لانه الكذب عن عمد فالثاني قسم لما هو اخص من الكذب فيكون هذا حصر الخبر الكاذب
في من يتعمد عن عمد ولا عن عمد ويمكن ان يجاب ايضا بان المسلم انهم اعتقدوا عدم كونه مطابقا للواقع
لا يلزم منه انهم اعتقدوا عدم صدقه لجواز ان يكون الصدق مطابقة الاعتقاد كما هو مذهب النظام وقد
يجاب ايضا بان الترديد بين الكذب والغير خبر فان الكلام الذي لا قصد معه ليس بخبر وان الاية على
فرض دلالتها فانما يدل على ثبوت الواسطة لا على تحقق معنى الصدق والكذب فان غاية ما يثبت منها الثلاث
الكذب فيها على ما خالف الواقع والاعتقاد واما انحصاره فيه فلا ويرد على الاول ان مدخلية القصد
في الخبر ممنوعة وعلى الثاني ان الاستدلال لو صح ان الاية تدل بنفسها على عين الصدق والكذب بل
ادعى انها تدل على الواسطة دلالتها على ثبوت الواسطة فقد ثبوتها يثبت المط وقد استدل للجاحظ بوجهين
اخرين احدهما ان من اعتقد ان زيدا في الدار فاخبر عنه ثم ظهر خلافه لا يكون انه كذب ولا صدق فثبت
الواسطة ويتم المطلوب كما مر وفيه منع عدم اتصافه بالكذب والظاهر انه وان قيل ان خبره كذب ولكن لا يلزم
الخبر انه كذب وثانيهما ان من قال محمد رسول الله صادقا فان لم يكن كاذبا ولا صادقا فثبت الواسطة وفيه منع عدم
كونه كاذبا ولا يلزم منه تكذيب محمد ولا تصديق رسالته لان الحكم على المجموع مغاير للحكم على كل واحد ثم ان فائدة
هذا الخلاف تظهر فيما اذا قال المنكر اذا شهد لك زيد فهو صادق فانه يكون اقرارا على المشهور ومذهب الجاحظ
ولا يكون على مذهب النظام وكذا فيما اذا قال المدعي كذب شهود زيد فانه ايضا يقطع دعواه على الاول اذ معناه
انه لا يطابق الواقع دون الاخير اذ معناه على انه لا يطابق اعتقادهم واما اذا قال لم يصدق شهود زيد
على المشهور دون الاخيرين الاعرج لان من التفريعات قال بعض افاضل العصر بعد نقل نبذ من التفريعات عن
شيخنا البهائي ما اخترناه ان الذي يظهر لي ان مناط الاقوال الثلثة في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب عند
التحقيق هو اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه فان النظام ايضا يريد من كون الصدق مطابقة الاعتقاد هو كون
اعتقاده ان الحكم ثابت في الواقع فالذي يصفه بالصدق هو اعتقد مطابقته للواقع وكذا الجاحظ لا يصف
به الا ما يعتقد كذلك واما المشهور فلما لم يمكن ظهور الواقع الا باعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق انما يكون
بعد اعتقادهم المطابقة فالاعتقاد ما لا بد من ملاحظته في الوصف بالصدق والكذب فان قلت الصدق والكذب
امران نفس امر ايضا والخبر انما يتصف بالصدق والكذب النفس الامريين لا ما يعتقد صدقه وكذبه فلو كان شيء
الواقع واعتقد احد عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له خلاف اعتقاده يحكم بانه كان صادقا فلو تدل ان يحصل من الخبر
صدق شيئا فاعطاه ان لم يعتقد به حصل الصدق لكذا كان في نفس الامر صادقا فافهم بعد ظهور وبالعكس
قلت اتصافه بما هو كذلك في نفس الامر انما هو في نفس الامر لا معتقدا والذي يعرفه هو ما عرفنا اتصافه به وبين الذي
وعدمه في الصورتين ثم مع انه يجري على المذهبين الاخيرين ايضا فانه لو اقتصر الاعتقاد حكم النظام ايضا بخلاف
المعتقد بذلك الخبر وكلنا الجاحظ فالخبر الموافق الاعتقاد عند النظام صدق ما دام كذلك واذا تبدل يتصف
بالكذب بمعنى انه كذب دائما كان بالذات لكون الخبر صدقا في وقت كذبا في اخر في نفس الامر لا ما ذات

من جهة الاعتقاد ثم قال اذا عرفت هذا تعلم انه لا يصل الى هذه الغايات المذكورة لان قول المدعي كذب شهود
سماء كذب في الواقع لا في اعتقاد الشهود يعني قال الفرق لا كذب في الواقع على اي قول من الاقوال الثلثة وهو
يبطل حصره على الثلثة فان كل واحد منها يفيد اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه كما بينا والحاصل ان معنى قول المدعي
كذب شهوده هو اني اعتقد عدم مطابقته للواقع وهو اقرار ببطلان حصره ولعين من كذبا الهم اخبرا من غير علم
وعلم فان هذا يعني كذبا في اعتقادهم يعني قالوا قولا مخالفا لاعتقادهم واذا صرح بذلك فهو كما ذكره ولكن
ليس هذا اقرارا على لفظ الكذب المطلق والجملة كان نفس الخبر اذا قال الخبر هي كذب معناه على مذهب النظام
انه غير موافق لاعتقادي فكذلك يفهم من صيغة الكذب على هذا المذهب لا بد ان يريد انه غير موافق لاعتقاد
وح هذا اقرار بعدم شموله في الواقع فيرد ذكره لو صح مطلب كلامه هذا بادق تغيير الخبر كلام له خارج المدلول
وذلك الخارج هو الواقع وحقيقة مذهب الشهود في الصدق مطابقة مدلول الكلام لذلك الواقع وان
الواصف في فهم المطابقة واعتقاده في نفس الامر وحقيقة مذهب النظام هو مطابقة لما يعتقده المدعي انه
كذلك في الواقع من حيث انه اعتقاده فوصف الخبر بالصدق والكذب على كل المذاهب يلاحظ بالنسبة الى
الخبر من حيث هو خبر لا من حيث صدوره عن المخبر فاذا قال احد زيد قائم والفرض قيامه في الواقع وكان اعتقاد
الخبر عدمه فالخارج عند الخبر العدم يعني يعتقد ان زيدا الواقع هو عدم القيام فقوله زيد قائم عند الخبر كذب لانه
مخالف لاعتقاده واما غيره ممن يسمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو صدق عند على مذهب النظام ايضا لكونه
موافقا لاعتقاده وهكذا فالخبر عند النظام ايضا لا بد ان يتصف بالصدق والكذب مطلقا فاذا الخبر هو نفس الكلام
الموصوف بالكلام مع انه قد يكون صادرا من الخبر فما يتوهم ان مذهبه ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر
فقط والكذب مخالفته كذلك بطلانه لا يستلزم ان يكون مذهبه عدم اتصافه الخبر بالنسبة الى معتقد غير المخبر بالكذب
والصدق وهو واه لان الخبر هو نفس الكلام لا من حيث انه صادر من المخبر ولا بد له من خارج اعتقاده في على
مذهبه وهو يختلف باختلاف الاعتقادات فلا بد ان يكون مراده من الخبر في قوله صدق الخبر مطابقة اعتقاد
المخبر مطلق من يلاحظ الخبر لا نفس من تكلم به فقط والذي اوجب التعبير بهذه العبارة في مذهبه هو الاستدلال
بقوله تعالى الهم لكاذبون حيث ان الواصف هو الله تعالى مع ان علمه مخالف لما اعتقدوه وبه تعدان ذلك الاستدلال
لا بد ان يكون بالنظر الى اعتقاد المخبر يعني انهم كاذبون بالنظر الى اعتقادهم لا انه كذب عند غيرهم ايضا من غير فرق
ذلك والا فلو لم يتصف الخبر بكونه كذبا او صدقا بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا
بصدق والكذب فما يتمسك حتى لا يتوهم ان هذا ما ذكره في الجواب عن الاستدلال بالآية بان المراد انهم لكاذبون
في زعمهم فانه يحتمل آخر وحاصله انهم يزعمون ان هذا كذب لمخالفته للواقع لا انهم كاذبون لاجل مخالفته لمعتقدهم
والحاصل ان مذهب النظام لا بد ان يكون ان الكذب والصدق هما مطابقة الخبر لمعتقد من يطلع عليه سواء
كان نفس المخبر او غيره والاستدلال بالآية تقريبا ان الله تعالى جعل المطلق الكذب على مثل ذلك فان ما شهد وانه
كذب لكونه مخالفا لاعتقادهم والجواب مع ترجيح قول سيبويه لكاذبون الى هذا الخبر لو لا منع كونه لاجل مخالفته
لمعتقدهم من حيث انه مخالف للواقع من لم بل لاجل انه مخالف للواقع بحسب معتقدهم من حيث انه مخالف للواقع في

معتقدهم

معتقدهم ثانيا ثم نقل بعد كلام عن عميد القواعد انه قال من فروع القاعدة ما لو قال ان شهد شاهدان بان
على كذا فهما صادقان فانه يلزمه على القولين فقال بعد نقل تتمة كلامه ان اراد انه يثبت الحق على المذهبين وفي
مذهب النظام فغير ما مر بل هنا اوضح لظهور ان مراد القائل ليس مجرد ان ما يخبره الشاهدان مطابق لاعتقاده
فقط وان هذا الاحتمال في غاية البعد وان كان القائل على مذهب النظام ايضا فيتم ما اردنا ذكره من وجه
عليه وجوه الاول ان ما ذكره من ان مآل الاقوال الثلثة في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب هو اعتقاد
مطابقة الواقع ان اراد اعتقاد الخبر فالظاهر على مذهب النظام وان اراد المطلق حتى يكون المراد ان المناط
على الاول الاول وعلى الثاني الثاني فهو كذلك ولكنه لا يجدي فيما هو بصدده الثاني ان التعميم
المجرد في قوله هو كون اعتقاده ان كان راجعا الى الخبر فهو صحيح ولكنه غير مراده وان كان راجعا الى الواقع
فهو ليس مراد النظام الثالث ان ما ذكره من ان قول المدعي كذب شهوده معناه انهم قالوا الكذب في الواقع
مسلم ولكن استلزام بطلان الحق على الاقوال الثلثة بالجملة لانه انما يستلزمه اذا كان معنى الكذب في الواقع
الواقع كما هو المشهور اذ معنى قوله قالوا اما هو الكذب في الواقع انهم قالوا ما لا يطابق الواقع في الواقع وهذا هو
المطلق الحق واما على مذهب النظام فمعنى الكذب في الواقع يعتقد الخبر مطابقته للواقع فمعنى قوله قالوا اما هو الكذب في الواقع
انهم قالوا ما لم يعتقدوا مطابقته للواقع في الواقع وظ انه لا يستلزم بطلان ما استدل به على الطلان على الاقوال
الثلثة بقوله فان كل واحد منها يعتبر فيه اعتقاد المطابقة وعدمه لا يخفى ما فيه لانه ان اراد بعدم اعتقاد المطابقة
الخبر في الكذب على مذهب النظام اعتقاد الخبر كما هو الصريح به في كلام جمع ممن حكى مذهبه فم ولكنه لا يبطل
الحق اصلا وان اراد اعتقاد الواصف فلم يثبت اعتبار ذلك على مذهب النظام بل هو تحكم ما نطا بحث عليه
عبارات الفوري في نقل مذهبه قوله كما بينا ان كان معناه كما القناه فاين ذلك وهذا ثبته وان كان المعنى
كما ذكرناه فما فائدته وكيف يقبل بلا دليل مع مخالفته لصريح كلام الفوري والنظام ودليله نعم يشترط في
الحكم بالكذب على مذهب النظام اعتقاد الواصف عدم اعتقاد الخبر بالمطابقة وهو لا يوجب سقوط الحق
الرابع ان قوله معنى قول المدعي كذب شهوده هو اني اعتقد عدم مطابقته للواقع باطلانه ظ وانما هو على المشهور
واما على النظام فالمعنى اني اعتقد انهم قالوا ما لا يطابق اعتقادهم وكذا قوله ليس معنى كذبوا في وكذا قوله فان
هذا معنى كذب اعتقادهم غير صحيح على مذهب النظام لان معنى كذبوا في اعتقادهم على مذهبه انهم اخبروا من غير علم
في اعتقادهم والخامس ان قوله ولكنه ليس نفيا على الكذب المطلق بل على الكذب في الاعتقاد مردود بان هذا نفي
الكذب المطلق على مذهب النظام لانه يجعل اعتقادهم جزء لمعناه والسادس ان قوله فكذلك غيره ممن وصف الله
الخبر بالكذب على هذا المذهب لا بد ان يريد انه غير موافق لاعتقاده فيه انه ليس في الرد ذلك الا بدقة وما
الذي يقتضيه مع تصريح الجمع خلافه في تقرير هذا المذهب والسابع ان قوله وحقيقة مذهب النظام هو مطابقته لما
يعتقده المدعي انه كذلك في الواقع فيه انه من اين ظهر ان هذا حقيقة مذهبه ومن اين له ذلك مع ان كلام النظام
نفسه غير موجود وكلام الوسائط سيما في خلافه ولم يدل دليل عليه والثامن ان قوله وصف الخبر بالصدق والكذب
الى قوله لا من حيث صدوره عن المخبر فيه انه لم يقل احد بان وصفه بهما باعتبار صدوره حتى يحتاج الى ذكره ونفيه

بها باعتبار اعتقاد المخبر عند النظام لا يوجب كونا الوصف باعتبار مصدر الخبر والا لا يوجب ضعفا باعتبار
اعتقاد السامع كما توهمه هذا الفاضل كون الوصف باعتبار سماع الخبر لا نفسه والتاسع ان قوله ما يرجع ان
مذهب النظام ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر فقط فيه انه كيف يمكن مع ان كلام الجماعة مشعر
الفتازاني في شرح التلخيص والعضدي وشيخنا البهائي وغيرهم صريح في ذلك ودليله بادي به والعجب
ان ما ذكره بقوله لا يستلزم ان يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى معتقد غير المخبر بصدق والكذب
فيه انه ان اراد بالنسبة الى معتقده اعتقاد المخبر بالمطابقة وعدمها فلا يلزم اصلا وهو ظاهر والجواب بعض
ان قوله لان الخبر هو نفس الكلام لا من حيث صدوره عن المخبر فيه انه لو يقال احد بانه هو الكلام ولا يلزم ذلك
ايضا من جعل الصدق مطابقة اعتقاد المخبر ولو ان ذلك سد لزم من جعله مطابقة اعتقاد الواصف عدم كون
خبر ايضا نفس الكلام فان قيل مراده ان الصدق والكذب يعرضان الخبر بنفسه فلو عرضا باعتبار مصدره
لم يرد غاية هذا الاعتبار بنفسه قلنا من اين علم انهما من العوارض الذاتية للخبر بل يعرضانه باعتبار لان مجرد
فان الخبر هو نفس الكلام لكن صدوره من المخبر لو ان الغير التفكك الثاني عشر ان قوله ولا بد له من نسبة الخ
وهو يختلف بحسب الاعتقادات فيه انه يختلف ذلك بحسب الاعتقادات وكيف لا يختلف بعدما قلنا ذكر
الكلام الثالث عشر ان قوله ولا بد له فلا يمكن ان يكون مذهب النظام فيه انه لو ذلك وما اقتضاه وما الذي لا يجب
ان يجعل لفظ الخبر في كلامه على ما يشمل السابع ايضا غاية الامر انه لا يصح جعل المطابقة لاعتقاد المخبر وعدمه جامعا فقا
وكذا لا يجب ذلك من مرد كلامه عن مرمى مرمى وما الفتح جميع من سوى عن مذهبه ولحظا الفاظ عوامل الخلاف و
لو جاز ذلك لوجب الحكم برفع الخلاف بين العلماء ولما وجد هذه الترهات على المسائل الخلافية لبطلان
عن الواحد من الاقوال الهجيج صرفه عن المخالفة الرابع عشر ان قوله والاظهر ان اتصاف الخبر الخ فيه انه
يمكن على مذهب النظام ولكن لا يلزم ان لا يكون ذات الخبر متصفا بالصدق والكذب فان ذاته يتصف
بها باعتبار مطابقة نسبته لاعتقاد المخبر وعدمها كما ان على المشهور يتصف بها باعتبار مطابقتها للواقع و
عدمها غاية الامر ان علة الاتصاف غير الذات وليت شعري انه اذا كان اتصافه بهما بالنظر الى ملاحظة
حال المخبر فمن كيف يكون ذاتيا واذا كان النظر الى حال المخبر فقط لا يكون كذلك الخامس عشر ان قوله الظهور
ان مراد القائل ليس مجرد ان خبر الشاهد فيه انه انما هو لاجل ان التابع من معنى الصدق والكذب هو المعنى
المشهور وهذا ايضا هو السبب في ظهور هذا المعنى لو كان القائل على مذهب النظام ايضا فيه لو تعارض مذهب النظام
وشاع فلا يتم ظهور ما ذكره السادس عشر انه لو كان مذهب النظام ما ذكره لزم صحة جواز اتصاف خبر واحد ان
واحد من شخص واحد بالصدق والكذب ولزم بطلان ما استدل القوم به على ان مذهب النظام من الاجماع على
صدق قول اليهود في الاسلام حق والالزم من مذهبه كذبه **سابعها** الخبر ينقسم الى متواتر واحاد
وعرفوا المتواتر بتعريفين احدهما انه خبر جماعة يفيد العلم بنفسه وصرحوا بان القرائن الغير المنفكة داخلة في
نفس الخبر وهم شرطوا في التواتر شرطا منها الكثرة التي اشتهر معها التواطؤ على الكذب عادة كما يأتي بعد الى
وعرض هؤلاء انه يمتنع حصول العلم بدون هذه الشروط فلا يتحقق التواتر وفيه ما لا يخفى في ذلك حصول القرائن

الخبر

الخبر الزائدة في حقيقة الخبر لان زعم المعرف ان مجرد الخصوصيات وان بلغت ما بلغت لا يمنع في حصول
العلم ما لم يحصل تلك الكثرة فالكثرة مدخلية في حصول العلم وان كان الخصوصيات ايضا مدخلية فيه ولا يخرج
النص باخبار ثلثة في يفيد العلم بالقرائن الداخلة لان هؤلاء يعتقدون ان مثل ذلك غير متحقق قطعا اذ
صرحوا بان الخبر الواحد بانه لا يفيد العلم ونسب الخلاف الى البعض وثانيهما انه خبر جماعة يمتنع تواطئهم على
الكذب فيه وهذا على ظاهر اشتراط حصول العلم بذلك لا يتفاوت مع التعريف الاول لان ذلك لا ينفك عن حصول
العلم كما ان الاول لا ينفك عن كونه خبر جماعة يمتنع تواطئهم على الكذب نعم من ظن حصول العلم بخبر ثلثة بالقرائن
الغير الزائدة فيكون هو داخلا في المتواتر على التعريف الاول لتصريحهم بدخول القرائن الغير الزائدة في نفس الخبر
بل في الثاني ايضا لو اريد امتناع التواطؤ ولو بسبب القرائن الداخلة ولو اريد من قيد بنفسه ما لا يشمل
القرائن الداخلة يخرج عن الاول كما يخرج عن الثاني بعد الحيثية كما هي المعتبرة في التعاريف ويدخل في
الثاني الخبر عن المعقول مع ان توجيه لان لا يشترط في كونه خبر جماعة يمتنع تواطئهم ارادهم شمول تعريف المتواتر
ودخول فيها الا ان يراد بالكذب ما يشمل الخطأ ايضا فانه يصير المعنى خبر جماعة يمتنع تواطئهم على الكذب والخطأ
فيه ولا شك ان شيئا من الاخبار عن المعقولات لا يمتنع فيه التواطؤ على الخطأ ثم ان تصريحهم بعدم حصر المتواتر
في عدد لا ينافي شيئا مما ذكرنا بناء على ما هو عليه من مدخلية القرائن الغير الزائدة وان قالوا بمدخلية الكثرة
ايضا نعم من قال بان المناط الكثرة فقط من غير مدخلية للقرائن لا الداخلة ولا الخارجة يرد عليه ذلك و
يمكن التوجيه بان مرادهم انتفاء الحصر في عدد معين لنا وان كان كذلك في الواقع ومن هذا ظهر ما في
كلام من اعترض على التعريف الاول ان مقتضى اشتراط الكثرة المذكورة مدخلية الكثرة ويقتضي اعتبارها حيث
بان يقيد احترازا عما لو حصل العلم عن القرائن الخارجية انه لو حصل العلم بخبر جماعة غير مشتركة بالقرائن الا
يكون متواترا فان من عرف هذا التعريف يزعم عدم حصول العلم بدون هذه الكثرة فان قلت فعلى هذا
اي فائدة لقيد القرائن الداخلة حتى يحتاج الى الاحتراز عنها فان مثل هذه الكثرة لا ينفك عن العلم قلنا مع
ان هذه الكثرة ايضا من القرائن الداخلة ان المراد الكثرة المقيدة بامتناع تواطئهم اي اتفاقهم وتواطئهم
على الكذب وهذا لا يوجب العلم اذ قد يكذب مثل هذه الجماعة بدون التواطؤ ولذا ظهر ما في كلام من اعترض على
الاول ايضا بعد اشتراط الكثرة المذكورة بانها ان كانت ماخوذة في ماهية المتواتر فالتعريف يحتمل العدم لانه
على ذلك ادعى بالاضافة مدخلية لو اثر الخبر في حصول العلم وعدم اشتراطه يفيد بنفسه فلا حاجة في حصول
العلم الى الكثرة فاذا حصل العلم بخبر ثلثة يصدق الحد وان لم يكن ماخوذة فلا معنى لاشتراطها فان ما يفيد بنفسه
بنفسه لا يتوقف على شرط اخر في حصول العلم فانا نختار الثاني ونقول انه بان شرط حصول المفيد يعني ما يفيد
العلم بنفسه ولكن الكثرة من القرائن الداخلة لا يناقض افادة العلم بنفسه ولذا ظهر فيما اعترض عليه بانه
ان كان المراد بالكثرة الكثرة المطلقة باعتبار الاصطلاح فلا معنى لتقييدها بما يمتنع تواطئهم على الكذب وان
كان المراد الكثرة المقيدة بما يمتنع تواطئهم فان اريد الامتناع من جهة نفس الكثرة فيه قطعا نظر عن ان الخبر
ممتنع لهم لا يقولون به لا يلائم ما ذكره وان اريد فائدة قيد بنفسه من التخصيص بالقرائن الخارجة بالا لزم الاحتراز عن

القرائن الداخلة ايضا وان اريد الاستماع بعد ملاحظة خصوصيات المواضع فيرجع هذا الترجي الى مجرد ادراك
الكثرة واعتبار خصوص ذلك في غاية البعد وقد ان المراد الكثرة الثانية والمراد استماع المتواطئ من جهة نفسه
الكثرة ولكن استماع المتواطئ لا يفيد تحصيل العلم لاحتمال الكذب ايضا بدون التواطئ ثم انه لا شك في امكان وقوع
التواتر بعد ما دل على وقوعه على فرضه وانكار السمنية والبراهمة ضعيف وتمسكهم بما يعتبر وذكر الشرط لها ان يخبروا
جميعا عن العلم فلو اخبر البعض عن الظن لم يحصل العلم فلم يحصل التواتر قول لا يجوز ان الظاهر انه كما اختلف الشرائط
اخبار البعض عن العلم واما اشتراط اخبار الجميع عنه فالظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون بعض المخبرين عن
الواقعة غائبين هما فيما كذا قول العاملين بقول لم يحصل العلم بالجميع كما هو الشاهد في كثير من الوقائع ومنها
ان يستندوا الى الحس بان يقولوا رأينا او سمعنا فلا يوثق بالمعقولات لان تطرق الالتباس الموجب لاستحالة
العقل فيها وعدم استحالة الخطأ فيها عادة فان الامور العقلية كثيرا ما يقع فيها السهو والغلط والاشتباه
اما لاجل غموضها وخفائها او لمعارضة العقل الوهم فلا من المحسوسات فان وقوع الغلط فيها اما مستحيل
عادة او نادر جدا وهذا هو السر في عدم حصول العلم بالمعقولات ولو تطابق عليها خلق كثير من حصول العلم
بخبر اقل منهم بكثير في المحسوس ومن المعقولات ما كان بعض مقدماته بديهيا ثم المراد بالحس الحواس الخمس الظاهرة
مطلقا وتخصيص صاحب المفاتيح بالعينين غير مستقيم ومنها ان يبلغوا المخبرون في كل طبقة مبلغا يمتنع التواطؤ
على الكذب عادة فلو كان واحد غير الجماعة وهكذا الى ان ينتهي في طبقة الى عدد التواتر لم يكن من التواتر
ومن هذا الطريق يحصل الاراجيف بين الناس وتشتهر اقوالا لم يبلغ الرواة في كل طبقة الى هذا الحد
ان كان بل عنهم الى مطلقا سواء كان كل واحد من اهل الطبقة الاخيرة ناقلا عن كل واحد من اهل الطبقة
حتى ينقل كل عن الجميع او كان كل واحد من الاخيرة ناقلا عن بعض من السابقة حتى يكون الجميع ناقلا عن الجميع فلا
ذلك تواتر اسل الخبر على الثاني لعدم ثبوت النقل عن كل واحد من اهل الطبقة السابقة ح ولا حجة كل واحد
من اهل الاخيرة مباشرة حتى الاخر من حيث الاسناد ولاجل ذلك يحصل التعايش بين اخبار اهل الطبقة الاخيرة
فيكون ما اخبر عنه هذا غير ما اخبر عنه ذاك فلا يتحقق خبر واحد متواتر وان كان المراد من بلوغهم الى هذا الحد
بلوغهم اليه مع رواية كل من الاخيرة عن كل من سابقتها يلزم عدم كون جميع ما يدعون حد التواتر الذي
تعدد فيه الطبقات كثيرا متواترا لعدم ثبوت الرواية بهذا النحو في شيء منه على انه بعد تجاوز عن طبقات
الرواة عن الاثنين يتوقف التواتر على نقل كل من الاخيرة عن كل من سابقتها ونقل ان كل من سابقتها
نقل عن كل من الثالثة ايضا وهكذا حتى يتصل الى الاولى بل يلزم امتناع تحقق التواتر عادة لحكمها
بامتناع ثبوت الرواية بهذا النحو بعد بلوغ الطبقات الى عشرة او عشرين فصاعدا فان قلت المراد بلوغ
كل طبقة نقاذة جدا يحصل العلم بقولهم قلنا المراد حصول العلم قلنا المراد ان كان العلم الواقعي اي
المانع من البعض بعد التامل وملاحظة الاطراف فحصوله موقوف على ما ذكرنا وان كان المراد
اعتقاد جازم حاصل ابتداء من دون تامل ولو ارتفع بعد ملاحظة الاطراف فلا شك انه ليس
بعلم والثاني الاخبار الذي تواتر ها لاجل حصول العلم من هذا القبيل حيث لو تامل فيه مع تخلية الذهن عن

التقليد

التقليد يرتفع الوثوق عنها على ان حصول العلم من قول الطبقة الثانية يتوقف على العلم باخبارهم وهو لا يحصل الا
بعد رواية كل من الاخيرة عن كل منها فان قلت الخبر كل واحد من جميع اهل بلد يخبر جميع كل واحد منهم من كل
من جميع اهل بلدة اخرى يحصل العلم عادة برجوع ذلك الخبر في اهل البلدة الثانية مع انه على ما ذكر يلزم عدم حصول
قلنا العلم هو وجود هذا الخبر عند اهل البلدة الثانية على سبيل الاطلاق ولكن اخبار كل واحد من اهلها
فيتم يعلم وعلى هذا فلذا تجاوز عن الثانية الى الثالثة فادعاء حصول العلم بوجود هذا الخبر في اهل الثالثة
مشكل ويعرف الاشكال اذا تجاوز الى الرابعة وهكذا فيتجه كلما يتصاعد وهذه الشبهة تجري في التواتر المتوسط
ايضا نعم اذا اخبر جمع غفير وجمع كثير خبرا عن مثلهم وهكذا وجمع اخبارهم وان خارجية واما ان ظاهرية
ومن بيانات مفصلة ولا شك حالة يحصل العلم بما اخبروا به ولذا تقدمت الطبقات كثيرا من هذا الاصل
الامور التي حصلها عندنا مسلم ضروري كوجود نبينا ووصيه وادعائهم الامامة واثبات الامامة
ان تواتر الخبر وافادته العلم بنفسه من غير ضم ضميمة خارجية بعد تعدد الطبقات امر صعب جدا واثبات وجوده
اصعب فيما نقل عن بعض السمنية والبراهمة من انه يكذب تواتر الخبر فيما لو كان خبرا عن الماضي ويقول بامكانه
وثبوته اذا كان اخبارا عن الموجود ليس حالا عن وجه ومنها ان لا يسبق ذهن السامع بشبهة
او تقليد ينافي موجب الخبر فانه مانع من تاثير الخبر اثره والسر فيه ان حصول العلم من التواتر لاجل ان
السامع بعد ما سمع خبرا واحدا يتوثق ذلك في نفسه ويحصل له نوع تردد او ظن وبعد سماع الثاني
يقوى ذلك حتى ينتهي الى العلم واذا سبق ذهنه شبهة او تقليد لا يحصل له اثر من الخبر الاول بل ينقطع
بكذبه فوجوده كعدمه حيث انه قاطع بخلافه كما اذا سمعنا اخبارا عن بما تقطع بخلافه ثم انه يتفاوت ذلك
بحسب الشبهة والتقليد وعدمه وكثرة المخبرين في العامة وعدمها فقد تبلغ كثرتهم حدا لا يبقى معها
مطمع في ذهنه ولاجل ذلك ينكر الخالفون تواتر النص الجلي على الولي وانكار معجزة النبي ومنهم من
ذكر شرطا لتواتره ايضا كدليل على شيء منها ثم ما اشترطه بعضهم العدد الخاص ونفاه الاكثر والاولى ما مر ان
المعتبر في التواتر ان يكون افادته العلم لاجل الكثرة من غير مدخلية للقرائن بل لو كان حصول العلم مستندا
الى الكثرة وكانت هي الموجبة له وهذا لا يناسب ظاهر ما ذكره من عدم اشتراط عدد خاص لانه لو كان الشاهد
لحصول العلم هو كثرة العدد من غير مدخلية شيء اخر اصلا فلا يعقل اختلاف اعداد المخبرين في افادة العلم
بل لكل عدد يصدق يلزم ذلك ويلزم عدم افادة الناقص وممكن ان يكون نفي العدد الخاص بناء على ما
هو عليه من دخول القرائن الداخلة في الخبر فيه كما اشرنا اليه ويكون الارادة نفي العدد المعين عندنا بل يظهر
من الرازي في المحصول ان النزاع ايضا في المعين عندنا ومنها ان اذا تقرر الاخبار في وقائع واختلفت
ولكن تشتمل كل منها على بعض مشترك بينها بالتقريب او الالزام ويحصل العلم بذلك القدر المشترك بكثرة الاخبار
ذلك القدر المشترك هو المتواتر معنى وتحقيق المقام على ما يقرب مما ذكره الاعلام في حواشيه على شرح
العضدي بان التواتر يتصور على وجوه الاول ان يتوافق الاخبار واللفظ الواحد سواء كان تمام الحديث
مثل انما الاعمال بالنيات على تعدد تواتر كما ادعي او بعضه كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه

وان تارة فيكم المتقدمين وجوه تفاوت في سائر الالفاظ الواردة في تلك الاخبار والثاني ان يتواتر
لفظين مترادفين او الفاظ مترادفة مثل الهر طاهر والهر نظيف والسؤر نظيف وهكذا فيكون اختلاف
الاخبار باختلاف الالفاظ المترادفة والثالث ان يتواتر الاخبار بدلالة تضمنية على شيء مع اختلافها بان يكون
ذلك الدلالة التضمنية قد اشتركا بين تلك الاحاد مثل ان يخبر احد ان زيدا الميت ضرب عمرا واخر انه ضرب
بكرا وثالث انه ضرب خالدا وهكذا الى ان يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد وان لم يعلم المضروب وكذا لو
اختلفت في كميات ضربه ومن ردده الاخبار المتكثرة فيما جرى منه الى زوجته من الميراث حيث ان من الخاص في
الجملة يتبين لكن الخلاف انما جرى عنه والرابع ان يتواتر الاخبار بالالتزام ويكون ذلك الدلول الالتزامي
قد اشتركا فيها وهذا يكون على قسمين لانه اما يكون دلالة الخبر على ذلك الدلول مقصودة قبل كانت الاخبار
مسوقة لبيان ذلك الحكم الالتزامي مثل ان يقال عن الشارع عن الشيء عن الماء القليل اذا لاقته النجاسة
عن شربه اذا ولغ فيه الكلب وعن الاغتسال عند اذا لاقته الميتة وهكذا فان النهي عن الشرب والغسل والتيمم
اجماع بل الالتزام على النجاسة والثاني ان لا يكون خبر يكون الدلول الالتزامي مقصودا وان احتمل مثل الاخبار
الواردة في عزة اسلم على وعطا بالسماء اذا تذكر بحيث يدل بالالتزام على الشجاعة والسخاوة مثل ان تذكر
خبر الفضيل الذي وقع فيها فانها لا يمكن صدورها هذا الفضيل وذلك الالتزام الجبلي الامر بجناح بطل
بالغ في الشجاعة وكذا عزة احد والاخبار وغيرها فانها جرا عما تقطع بثبوت اصل الشجاعة الذي هو منشأ
تلك الآثار وهكذا حاتما جاء والحاتم ان تذكر هذه الوقائع ولكن لا يجب بل كل منها يحصل على الشجاعة
مثل ان علياء قتل بخيبر كذا رجلين وقال اخر انه قتل بخيبر اخر رجالا وثالث انه قتل على اشيء من هذا
وهكذا فبعد ملاحظة المجموع يحصل العلم بان ذلك ناش عن ملكة هي الشجاعة وليس بحسن الاتفاق او مع الهوى
او لاجل القصاص وكذا السخاوة والقدر المشترك العلم من تلك الوقائع بالتضمن ليس الا محض الفضل الى الاعلى
وهو ايضا الشجاعة والسخاوة ولكن العلم من ملاحظة المجموع من حيث المجموع هو الملكات ولعل من جعل الشجاعة
من باب الدلالة التضمنية نظره الى القسم السابق وقول المصنف بان الواقعة الواحدة لا يتضمن السخاوة والشجاعة
بل القدر المشترك الحاصل من المجموع ذلك وهو المتواتر ناظر الى الاخير لا يخفى ان ظاهر كلمات القوم ان
القسمين الاولين من المتواتر اللفظي والمعنوي من المصنوع وهو المستفاد من كلام والدعي له **تنبيهات**
الخبر الواحد المبلغ في الكثرة حد التواتر يفيد العلم بنفسه بان لا يكون خبر جماعة او كان ولكن لا يفيد
العلم او افاد ولكن لا بسبب الكثرة وقيل ما افاد الظن وتفصيل كل منها لا يفيد وقد تقدم تخصيص الخبر المتواتر
بالخبر المعتبر وفي الاعتبار عما لا يفيد الظن تخصيص لا مخصص على ان ادعاء الاعتبار شرعا خبر كثير من الخبر
الخبر المعتبر عند كثير من العلماء اذ ليس بيانهم على اعتبار الظن في العمل بالخبر بل لا يعتبرون كثيرا من الاخبار
الظن وان اريد عقلا ينتقض بجميع الاخبار المفيدة للظن بعد اعتبار عقلا وايضا ينتقض بخبر يفيد العلم
بالقرائن الداخلة عند من يقول بافادته العلم وقد مر بان التعريف الخبر بنفسه مدفوع بان القرائن الداخلة
في نفس الخبر لا فرق بكونه واحدا بين كون دلالة قليلة او كثيرة فدخل المستفيض وهو ما افاد نقله على

ثلثة

ثلثة ولم يذكرها في تعريف المستفيض زيادة على ما ذكر ولم يا خلفا في تعريفه عدم افادة العلم ولكنه قد يظهر من
مطاوي عباراتهم مثل الاول يدخل في كل من المتواتر والواحد وعلى الثاني يكون من الثاني خاصة هذا
قران الخبر باعتبار اقترانه بالقرائن الخارجية وعدمه ينقسم الى قسمين لانه اما مقترن بها او لا والاول
الاول قد يفيد العلم وانكاره مكابرة والعقل لا يلتفت الى الاحتمالات الشاذة والثاني استناد العلم الى الخبر
والقرائن معا وقد يعبر عنها الى مجرد القرائن ممكن ايضا واما القسم الثاني فقد وقع الخلاف في انه هل يفيد العلم
او لا فالاكثر الى انه لا يفيد مطلقا وقال قوم يفيد ثم اختلفوا فقال احد يحصل به ويجب وقال قوم لا يجب
واختاره ذلك الفاضل الخوانساري في حواشيه على شرح العضدي وهو الحق ولبيانه نقدم مقدمة هي ان القرينة
الدالة على صحة ما تضمنه الخبر على قسمين الاول ما ينفك الخبر عنها كاحضار الجنازة وخروج الخوارج ناهجات
صائحات لاطمات عند الاخبار عن موت شخص ويسمى قرينة منفصلة الثاني قرينة لا ينفك الخبر عنها كعدد الرواة
وضبطهم وسلامة الواقعة منها ويسمى قرينة متصلة واصله اما الاولى فلا شك
في مغايرتها للخبر عند الاطلاق واما الثانية فلا شك ايضا في كونها غير منفكة عن الخبر واخذها في نفسه عند
الاطلاق بمعنى انه اذا قيد بقيد وادرجها كما صرح به الاكثر بل هو مجمع عليه حتى ان بعضهم يطلق القرائن
ويريد بها المتصلة فكانه لا يجعل المنفصلة داخلة في القرينة بل من الخبر ويشهد به كلام الشيخ في العدة
والسر فيه انه لا يدل الخبر من حيث هو خبر وعن عنه وكل ما يطلق لا من حيث الخارج الا في حين خروج من افراده
فالرابع لا يتحقق في الخارج الا وهو اما فاسق او عادل او مجهول الحال وكذا الرابع لا يوجد الا وهو اما
عدم من الجانب المخالف او الواقعة اما يكون جلية او خفية او متوسطة بينهما فلما كانت هذه لازمة
الخبر ولم يكن ذلك الا بمعنى واحد من الافراد التي بعضها يكون قرينة على الصدق او الكذب ظهر وجود بعض
هذه الافراد مع الخبر دائما وكل شيء لا ينفك عن اخر لا يمكن الحكم بخلو ذلك الشيء بدونه لعدم وجوده
بدونه واذ عرفت ذلك اعني ان القرائن الداخلة داخلة في نفس الخبر فنقول ان من تفحص من نفسه وجد منه
كثير افادة العلم له من بعض الاخبار الاحاد فانا نعلم قطعا ان بعض الاشخاص المعتمدين لو اخبرنا بواقعة
جلية نقطع بها قطعا لا يشتبه شأنا اصلا وهذا ضروري لمن راجع وجدانه فانه لا شك في انه لو اخبرنا
مجتهد ان عدلان بان زيدا قد مات وكذا حاضرين في صلوته وكفنه ودفنه فانا نقطع به بحيث لا يشك فيه اصلا
استدل الاولون بوجوه منها انه لو افاد العلم لزم اطراده واللازم باطل اما الملازمة فلان افادة بعض الاخبار
العلم ليست شرعية حتى يقبل التخصيص فهي اما عقلية او عادية وعلى التقديرين التخصيص بالبعض يوجب الترجيح
بلا مرجح او الترجيح بلا مرجح اذ لا تفاوت بين الاخبار اصلا والفرق بين انتفاء المقتضي الخارجية واما بطلان
اللازم فظاهر وفيه ان للقائلين بالاطراد منع بطلان اللازم وللقائلين بعدمه ان يقولوا ان المفروض
عدم القرائن الزائدة لا مطلقا فيجوز ان يفيد هذا العلم مع بعض القرائن الغير الزائدة ولا يفيد بدون ذلك
القدر كما في الترجيح والترجيح لا يلزم قوانين حيث يعتبر فيه الكثرة ومنها انه لو حصل العلم به لاستلزم
تخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع وفيه ان هذا وارد على الاطراد واما على عدمه فيقال

فيما ان الخلاف بالاجتهاد ان كانت مخالفته بعد العلم فلا خلاف في تخطيه والا فلا جهة للتخطئة

ومنها انه لو حصل العلم به لادى الى تحقق شيئين متناقضين اذا اخبر عدلان بشيئين متناقضين فان ذلك جائز غير ممتنع لان المعلوم واقع والا لكان العلم جهلا وفيه ان ذلك لدفع القول بالاطراد صالح واما على القول بعدمه فالجواب ظاهر احتج القائل باطراد انه العلم بوجوب العمل به اجماعا ولولاه لما كان صالحا لفعل المنفي عن العمل بغير العلم في الايات والاخبار ولا يخفى ان هذا الدليل وان جعله بعضهم دليلا على الاطراد ولكنه على فرض تمامية لا يثبت الا في الجملة لعدم وجوب العمل بجميع الاحاد منهاج القيد بالخبر الواحد المجرد عن القرائن المفصلة جائز عقلا خلافا لابي قيد وجماعة من علماء الكلام والجماعة من العامة لنا القطع بان الشارع لو قال اذا اخبرك شخص بشيء عن امر مخالف صريح العقل فاعمل بموجبه ورضينا على عقولنا لم يكن مجال او قبح منه لذلك او لغيره احتج المخالف بوجهين احدهما انه لو جاز لجاز نسخ الاخبار عن الباري تعالى ايضا وهو باطل بغير مجرد الاجماع والجواب تسليم الملازمة منع الاجماع ثم لا يجوز نسخها على عادة ايضا وثانيهما ان كذبه جائز عقلا وهو يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال فلو جاز التعبد به لجاز تحليل الحرام وتحريم الحلال عند العقل واجيب بمنع الملازمة لانما يلزم من كذب الخبر واما اذا كان جائز الكذب فلا يلزم الا جواز تحليل ما يحتمل ان يكون حراما وبالعكس وبطلانه ثم وفيه ان جواز تحليل محتمل الحرمة يستلزم جواز تحليل الحرام ايضا اذ لو لم يجز لما جاز الا تحليل ما يحتمل ان يكون الحلال لعدم الواسطة في الواقع وعليه هذا غير مطلوبة فيجب ان يكون تحليل الحرام ايضا جائزا حتى يجوز تحليل ذلك والصواب ان يجاب بانه لا يلزم من الاجواز التحليل الظاهري للحرام الواقعي وبعبارة اخرى جواز تحليل ما امر به الشارع على العالم بخبر عدل الجاهل ولا فساد فيه وقد بقي ان الاحكام الشرعية عند العدلية منوطة بمصالح ومفاسد نفس امرية فالتحريم الواقعي لاجل مفاسد لا محالة والتحليل الظاهري يجب ان يكون لمصالح ومتعلقهما امر واحد لم تتفاوت فيه شيء الا جهل المكلف وهو لا يوجب رفع المفاسد فيلزم ان يتحقق في شيء واحد مفاسد موجبة لحرمته ومصالح موجبة لحليته ويلزم حليته ما فيه المفاسد الموجبة للحرمة وهو ممتنع وجوابه ان تلك المصالح والمفاسد لا يجب ان يكون من ذاتيات المتعلق ولو ازمة بل يتبدل بتبدل حالاته واختلاف الازمنة وتفاوت حالات المكلف وازمنته ولذا نرى اختلاف الاحكام بتلك الاختلافات وقد يعرض لاحدهما حالة اخرى توجب مصالح غالبة على المفاسد الاولى او مساوية لها وقد يكون بالعكس وعلى هذا فيمكن ان يكون الشيء بنفسه مصالح ويتبدل بالمفاسد بعد صيرورته متعلق الحرمة او الحرمة بالحرمة فان قيل انا نرى تفاوت الحكم كثيرا بالنسبة الى العالم والجاهل وجواز العمل بالاصل لمن لم يبلغ اليه الدليل ولا يمكن تفاوت المصالح والمفاسد لاجل الجهل بالحكم او بدليله لان الحكم بالحرمة مثلا ان كان معلولا للمفاسد مع قطع النظر عن العلم والجهل فيلزم تحققه حين الجهل ايضا وان كان معلولا للمفاسد بشرط علم المكلف فيلزم عدم تحققه في بدو الامر لانتفاء العلم قبل تحليل الشارع وتحريمه قلنا الحرمة معلولة للمفاسد مع العلم بتحريم الشارع قوله فيلزم عدم تحققه ابتداء قلنا نعم ولم يتحقق

بل المتحقق

بل المتحقق في بدو الامر هو التحريم اي اعلام الشارع بكونه ذا مفاسد او مطلوب الترك حتما وبعده يتحقق الحرمة بالنسبة الى من علم بذلك الاعلام فالمفاسد علة لقول الشارع وهي مع العلم بالقول علة للحرمة وقد يقال في دفع ذلك اي مقدر يرد الجاهل في بعض الاحكام او بعض موضوعاتها ان المفاسد والمنافع واقعة بحالها لم يتبدل ولكن يتدارك هذا النقص من شيء اخر من الاعمال الشاقة والمجاهدات الصعبة ولما رأى الكلمات ولا يخفى ما فيه لان تلك الاعمال ان كانت بحيث يدافع الضرر الموجب للتحريم ويزيل سببية الحرمة فيجب في ذلك العالم ايضا والا فلا يكون كل منهما الجاهل ايضا وحينئذ اختلاف الحكم هنا بسبب اختلاف العلم والجهل لا يثبت اصل الحكم لا وجه له اذ لو كان ذلك الاختلاف صالحا لاختلاف الحكم فلم لا يصلح لرفع الاثم ايضا اذ كما لهم الجواب عن نقض بالدليل بان العمل بخبر الواحد مظنة الضرر وهو عدم زوال مفاسد المحرمات بالعمل منهاج اختلفوا في حجية الخبر الواحد ووقع التعبد به شرعا والمقدمتين الاولى اعلم ان المراد بحجية الخبر العمل بالشارع العمل به بان يحكم بوجوب ما دل عليه وجوبه واستحباب ما دل على استحبابه وهكذا وليس المراد تجويز الشارع العمل به اذ القصد من عقد هذه المسئلة اثبات وجوب الاخذ به وانما عدوا القول بان التجويز فيها يستلزم الايجاب فاسدا اذ لا يلزم من جواز العمل به شرعا وجوب العمل بمقتضاه لان مقتضى جواز العمل به اقتصر على العمل به وترك غيره فيكون موكولا الى اختيار المكلف بخلاف وجوب العمل فان معناه اذا دل خبر على وجوب شيء مثلا فلا يخلو اما ان يكون هذا الشيء واجبا ان جبر واجبا هذا الخبر الاصلي الاول لا سبيل الى تجويز ترك العمل به وعلى الثاني الى تجويز العمل به قلنا اولا انه لو قوهذا الدليل على انه لا يمكن اثبات العمل بخبر الواحد لا على ان اثبات العمل بالاحتياط ارجح لوجوه ثانيا انه لا يجوز ان يكون مثل الخبرين تقليد احد المجتهدين القائل احدهما بوجوب شيء والاخر بعدمه الثانية اعلم ان محل النزاع هنا يتصور على وجوه احدها ان يكون النزاع في حجية خبر الواحد مطلقا اي جميع ما يصدق عليه هذا العنوان الا ما دل دليل خارجي على عدم كونه مصرحا حجة حتى يشمل الشهادة وقول ذي اليد وغيرهما وثانيها ان يكون النزاع مخصوصا بالاخبار المروية عن الحجج بطريق الاحاد اي جميعها الا ما قدر شرعا ثبت اشتراطه من دليل اخر وثالثها ان يكون في طائفة خاصة من تلك الاحاديث كالصحاح او مع الحسان او غير ذلك ورابعها ان يكون في حجية الخبر الجلي اي خبر ما حتى يكون المراد رفع السلب الكلي ليس الاخبر قطعا اذ لا يفيد حجية خبر ما شيئا في الاحكام ولا يترتب عليه حجية ما يكون من الاحاد في الفروع مع انهم عقدوا هذه المسئلة لذلك ولم يتكلموا في حجية الاخبار الا فيها واما ما يذكرون بعد هذه المسئلة من شرائط الحجية واستدلوا على الشروط فانما يستدلون على عدم حجية فاقد الشرط كما يقولون ان الاسلام شرط الاجماع على عدم قول اخر الكافر لا على حجية واجماعه وهكذا ليس الثالث وهو ظاهر اذ ليس شيء من ادلتهم دالا على حجية نوع خاص من الخبر ولا في كلامهم نوع عنوان مسئلة بعد ان خرج بعض الاخبار بعد ذكر الشرائط بل لو كان مرادهم هنا نوع خاص لم يكن معنى لذكر بعض الشرائط وكذا ليس الاول لعدم مناسبة بعض الادلة له وعدم دلالة عليه اصلا بل في كلامهم تصريح بذلك فالمراد هو الثاني فظهر ان النزاع هنا في حجية الاحاديث بقول مطلق ومراد المثبت حجية الاخبار المروية مطلقا الا ما خصه دليل

خارجي ودليله على ذلك ايضا ان بعد هذه المسئلة يعدون الشرائط ويستدلون عليها ويتكلمون في ادلتها وكل شيء لم يقم
دليله لا يقبلونه ويقولون بعدم اشتراطه يظهر من ذلك لمن يقول هنا بالاثبات من غير تقييد من بيان الاصل
الثابت بتلك الادلة حجية الاخبار مطلقا ثم عدد الشرائط يذكرها يخرج من تحت الاصل اذا عرفت ذلك فاعلم
ان الحق المشهور بين اصحابنا اصالة حجية الاخبار الاحاد المروية في كتب اصحابنا الامامية عن النبي او الائمة
وان المطلق حجية الاخبار في ذلك الزمان الا ان الجماعة على عدم حجية الروايات العامية يعضدها ما ذكرنا
ونسب الخلاف في ذلك الى جماعة من متقدمي اصحابنا كالسيد وابنائه وزهرة وادريس والبراج وهم وان صرحوا
بعدم حجية الاخبار الاحاد الا انه لم يعلم خلافهم في حجية اخبار اصحابنا لتصريحهم بكون اكثرها مقطوعة
الصحة فلم يعلم النزاع ما هو المشهور من حجية الخبر الواحد بين شيعة الخلاف الى هؤلاء الاعلام واما اذا اخذ
ما ذكرنا من حجية الاخبار التي رووها اصحابنا في كتبهم فلا نعم يكون الخلاف في كون اخبار احاد غير مقطوعة
الصحة الا ولا بيان الدليل على ما اخترناه تقدم في اثبات الاولى اذا كان لنا تكليف او حكم في امر واقعي
غير ساقط قطعا فان كان المكلف به معلوما فهو وان لم يكن معلوما وانسد باب العلم به فلا بد من رفع يده عن الامر
لنا من تعيينه وتحصيله وما يتصور بان يكون مناطا في تحصيله بعد انسداد باب العلم اما الظن اما مطلقا الا
ما ثبت عدم اعتباره او ظن ما على التعيين او ظن مخصوص واما امارة معينة واما الاخذ باحد الاحتمالين تخييرا
او الاخذ بجميع ما يرد فيه الامارة والامارة ما بين المكلف به وبعينه وجعله المكلف بالكسر مناطا للتعيين والبيان
وثبت ذلك منه لا مطلق ما يدل على الحكم العقل بالبديهة ان مع الانسداد العلم والظن او لا يلاحظ ذلك
فيه ولم يعلم ولم يظن اعتباره ايضا لانه لكونه معرفا ومبينا فانه اذا بعث السلطان امير البلد وامره بامور و
لم يعلمها الامير بعينها فهو في الحالة تكليف بقول رجل معين من احاد هذه البلدة من غير كونه مخبرا عن السلطان
ولا استناده اليه ولا ملاحظة ظن ان السلطان امر بالطاعة والامير رجل عقل عاقل يكون ادرى بلد الامر فهو
تكليف ما لا يعلم ولا يكون ثمة امارة لانها ما امر بها بعينه وايضا التقييد لا يتحقق الا مع الامر بالتعيين فاذا لم يثبت
لا يكون امارة والمراد بالظن المخصوص ما بين المكلف بحجية مخصوصة وانه المناط لمعرفة المكلف به لا مطلق
الظنون المتشخصة باحدى الشخصات لحكم ضرورة العقل بعدم كون واحد معين من الخبرين المتعددين عن السلطان
المذكور هو المناط قطعا ولا احتمال احدهما ايضا اخر في حصول الظن يكون شيء امارة اي دليل ظني او
احدى القرائن المتعددة المتساوية من جميع الجهات المنسوبة اليه مناطا لمعرفة تكليف الامير من غير دليل على
اختصاصه وخصوصيته ثم ان ثبت الامارة او الظن المخصوص على النحو المذكور هو المناط قطعا والا فاحتمال
احدهما ساقط فيه لو حصل الظن يكون شيء امارة اي دليلا ظنيا على كونه مبينا للمكلف او حصل ظن اعتبار
ظن مخصوص فهما مع مطلق الظن واحتمال كونه مناطا في درجة واحدة فانه لو حصل الظن للامير المذكور بوجوب
امتثال الحكم عن رجل معين من اهل البلد كان يصدر فرمان على الطاعة او حصل الظن باعتبار خصوص ظن بعين
كان يخبر بعض الواردين من السلطان بانه امر باتباع ذلك الفرمان يحتمل كون التكليف الطاعة خاصة وكذا لو
كان احد الظنين اقوى من غيره من الظنين الحاصلة ويكون خصوصية من جهة قوة الظن هو ايضا مما يحتمل ان يكون

بخصوصه

بخصوصه مستقلا ولا يبطل العقل اعتبار ذلك الخاص فانه لو اخذ الامير المذكور يقول رسول سمه فرمان ولم يأخذ
يقول رسول الامير سمه ذلك وان اتحاد الظن لم يعد حجيا فالحاصل مما ذكرنا ان مع بقاء التكليف يقينا وانسداد
باب العلم يحصل التكليف به ما يتصور كونه مناطا تعيينه وتحصيله احد الامور القسمة الظن المخصوص الامارة
المخصوصة والاحتياط بما يثبت خصوصيته والتعبد به شرعا علما من جانب المكلف بالكسر كما عرفت ومطلق الظن
الا ما خرج بدليل ظني او على سبيل التخيير وظن مخصوص يقينا من المكلف اي ظن مظنون الحجية
والظن الاقوى والامارة التي ظن كونها امارة اي مظنون الحجية والاخذ بالجميع والتخيير بين جميع المختلفات
فكل مرجح وجوده احد الامرين فالاخذ به وجعله ناخذا التكليف وعدم الالتفات الى الاول لا يتعين
بل يثبت الامر حقيقة تماسه فيه باب العلم وان لم يوجد فيبقى احد الاحتمالات الاخر ان احتمال كون المناط
ظنا تخييريا او الظن الاقوى او الظنون الحجية انما يكون فيما لو كان الحكم القطعي بقاء الاصول تعلقه بامر او
امور لم يرد به بين اشياء وكان هنالك امور متعددة للظن بعضها بعينه يكون هذا المشتبه عكس ما احد الحكم
وبعضها يكون شيء اخر لا بحيث يعين الشيء الاول لاستناع اجتماع ظنين على امرين متناقضين بل يفيد كل منهما
الظن يكون هذا عكس ما يترتب يحتمل ان يكون الناخذ واحدا من الظنين تخييرا او الاقوى منهما لو كان احدهما اقوى
او الظنون الحجية منهما لو كان بعض من الظنون كلا اما لو لم يكن كلا بل الكل الحكم المجعول لم يرد بين امرين
لم يمكن استناع الظن عليها لجواز تعين وعدم جوازه مثلا انتفى الاحتمالات الثلثة وكلا لو كان مما يمكن فيه
تعين ظنون متكثرة ولكن لم يتعين هنالك الظنون على امور متعددة بل كان الظنون كون واحد معين حكما ولو كان ظنون
ولكن لم يكن احدها اقوى او ظنون الحجية اتفق هذين الاحتمالين ايضا وبقيت اربعة اخرى وقد يكون المورد مما
ليس فيه ظن على التعبد بامارة فيتفق احتمالا ايضا وقد يكون مما لا يمكن فيه الجمع وقد اجمع عدم التخيير بين الخارج
فيسقط احتمالها ايضا وح يتعين مطلق الظن والجملة كل موضع انسد فيه العلم وعلم بقاء الحكم فيه ولم يوجد
احد الاحتمالين الاولين فلا شك في كون المناط الحكم والتكليف احد الامور السبعة اذا لم يتفق احتمال الاخير
ولا يرجح الحكم بجعل احدها بخصوصه مناطا وقد يكون المورد مما يتفق فيه بعض الاحتمالات لاجل ما ذكرناه وح
يتعين البراءة وذكر لا يبقى الا واحد **الثانية** اعلم ان لنا احكاما معلومة ضرورة او نظرا ولكن الشك
في ان الاقتضاء على العلوم بات خاصة وعدم الالتفات الى غيرها في الافعال من الاحكام حرجا على الدين
واختلال الانتظام في شريعة سيد المرسلين صلوات الله عليه وآله واغتشاشا ظاهرا في احكام الناس وحالاتهم
ومناكحاتهم وبياناتهم وعقودهم بحيث يحصل الهرج والمرج ويتعطل امر العباد والاختلال معاشهم ومعادهم
وهذا ظاهر جدا ومنه يظهر ان لنا والناس الى يوم القيام احكاما اخر غير المعلومات يجب علينا متابعتها و
بناء اعمالنا وافعالنا عليها ولا يمكن ذلك الا باستخراج هذه الاحكام من مآخذ واستنباطها من مناط
ومتبع فيجب علينا او لا تعيين ناخذ الاحكام وتحصيلها والتارك الحلال من مصدر فان الاستنباط الى
هذا الزمان يجوز الاعتماد المناخذ والمناط ثم ياخذون في الاستخراج والاستنباط فيكون تعيين الناخذ
والمتبع واجبا علينا بالضرورة ونكون مكلفين بنفسه من بين الامور المحتملة كونها ناخذ الاحكام ومناطا

لها وهنا امور عامة ضرورية القائها وعدم اعتبارها الماخذ كالقياس والاستحسان والترجيح والرمل و
الجفر وبطلان الظن واشباهها وامور اخر يتضح لكونها ماخذ الغير المعلومات وناطا لها كالكتاب و
اخبار الاحاد والشهرة والاجماع الظني ومطلق الظن على قول ونحوها فالاولى عدلنا عن الكفاية الى التعيين
الماخذين هذه الامور والحجة منها بالضرورة **الثالثة** قد ذكرنا ان محل النزاع في هذه المسئلة هي حجية
مطلق الاحاديث المروية عن الحجج الا ما خرج وقد نازع في حجية انواع خاصة ايضا من الاخبار واما حجية بعض
تلك الاخبار في الجملة ووجوب العمل بالاحاديث ما منها فليس محلا للنزاع اصلا بل هو مما هو ضروري الدين
بل الدين وليس علمنا بوجوب العمل في الاحكام بالاخبار في الجملة اضعف من علمنا ببقاء التكاليف كلك ونعم انها
انما لو تركت الاحاديث واسلوب الدين والمذهب والتمسك لها يؤاخذ ويعاقب ويبطل احكام الشرع و
يضيع الدين غيرنا الى بدل الرسول وبعده خلفائه صرح بذلك الشيخ المفيد في رسالته الى اهلها ناقلا
عن بعض المشايخ انه قال وفي ورود الاخبار ابطال الدين والشريعة وطريق علمنا بذلك طريق العلم ببقاء
التكاليف ويدل عليه انا نرى اصحاب الحجج والائمة ومن بلغهم من العلماء المتقدمين والفقهاء المتأخرين
الى زماننا هذا يعملون بالاخبار المروية عن المعصومين في كتب الاصحاب ويعملون بها ادلة للاحكام حتى ان قدماء
الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتوا به عولوا على تلك الاخبار المنقولة في اصولهم ويسلم لهم خصمهم
ونرى انه وقع الاختلاف بينهم بسبب اختلاف الاحاديث في نظرهم شديدا لا اشتباه وبضبطها وتدوينها حتى بطرق
الاساطير وبلاد الطواسر وتوافيها كتبا واصولا لها واستعلى في تحريرها ابوابا وفصولا وقال ابن شهر
اصحاب الائمة من لم يكن له اصل او كتاب حتى ان جماعة من اصحاب الصادقين عم جمعوا اربعمائة اصل يشتهر ذكرها
في الاقطار ولم يوجد من علماء الامة من لم يصرف برهة من عمره في هذه تلك الاخبار وقد بذلوا سعيهم في
نشره وترويجه حتى انه ما سمع احد منهم حديثا الا اسمعه غيره ونقله له قولا او كتابة قراءة او اجازة بحيث
ان اكثرها وصلنا الينا مع بعد العهد وطول الزمان وقهر الدواعي على الاخفاء والكتمان وصرف الدواعي على ضبطها
من حيث اللفظ تارة ومن حيث المعنى اخرى حتى وضعوا كتبا في بيان معانيها وصنفوا مطولات ومختصرات في ذكر
احوال رجالها وما وجدنا كتاب فقيه او رسالة تشتمل على مسئلة الا وقد استدل بغير اخبار وما رأينا مصنفا
الا ويستدل في بعض هذه الروايات ولم يتفق ذلك بوقت دون وقت ولا زمان دون زمان ولم يتصور ما في ذلك
على باب مخصوص ولا مسئلة مخصوصة ولا يتوهم ان المانعين من العمل بالاحاد كالسيد ومن اتفق ان لا يعمل بهذه
الاخبار فانهم يعملون بها وان ادعوا ان اكثرها مقرونة مع قرائن مفيدة للعلم الا ترى كيف يستدلون
بها حتى ان ابن ادريس جمع في اخر سرائره ما ظاهره حجة منها لم يعترف من العمل بتلك الاحاديث المدونة بل يرد
حجيتها قائلين بكونها مقطوعة كما صرح به السيد في المسائل التبانيات وليس غرضنا اثبات حجية الاحاد من حيث
هو احاد بل حجية هذه الاخبار المروية في كتب الاصحاب وليس من العلماء من منع العمل بها بل هم مع كثرتهم
واتفاقهم من قائل بوجوب العمل بها لكونها مقطوعة وقائل به لافادتها الظن وقائل به للتعبد بادلة دلت عليه
وقد ادعى كثير من اجلة الاصحاب الاجماع عليه من المتقدمين والمتأخرين كالشيخ والمحقق والعلامة بل يمكن

ادعاء الضرورة على ذلك حيث تعلم العوام والجهال ايضا ولا يضر في ذلك اختلافهم في جهة علمهم بها او
عدم علمنا بها او العلم بعدم تمامية بعض جهاتها كما لا يضر في علمنا ببقاء التكاليف لنا اختلافهم في جهة
اثبات التكاليف وعدم علمنا بها او العلم بقصور بعض ادلتهم وسيأتي انشاء الله تعالى في اخر ذلك
المنهاج شواهد اخر على وجوب عملنا بالاحاديث في الجملة مع قطع به وان كان النزاع في تعيين الحجة
منها ولا يمكن العمل الا بعد التعيين فيعلم من ذلك انه يجب علينا تحصيل ما هو حجة علينا من تلك الاحاديث
وانا مكلفون بتعيين ما يجب علينا العمل به منها اذا عرفت تلك المقدمة فنقول الدليل على اسالة حجية الاخبار
المروية عن الحجج اي حجية كل خبر لم يكن على حجيته دليل ان تلك الاخبار مظنونة الحجية لنا شرعا اي الظن
ان الشارع امرنا باخذ الاحكام منها وكلما كان مظنون الحجية شرعا فهو لنا حجة اما الثانية فلما حققنا
انه قد عرفت في الفائدة الثانية انا مكلفون اليوم بتحصيل الحجة والماخذ الاحكام الغير المعلومة وتعيينها من
بين امور منها تلك الاخبار وهي الكتاب والاخبار ومثل الشهرة والاجماع الظني والظاهر ومطلق الظن او بعض
اخر من الظنون المخصوصة اذ ليس شيء اخر صالحا للماخذية واما بعض اقوال القياس والادلة العقلية فهي ايضا
للاحاد المذكورات وليس قيمين ما هو الحجة والماخذ منها بحيث يصلح لاستخراج التكاليف والاحكام المجملة
ونوعا بحيث لا يعلم الاولى منها واستقام الشرع والذي منطوقا به والمعروف قبل كون ظن مخصوص او كيفية
مخصوصة مرجحا واخذ الحكم اي تعيين الحجة والماخذ واضح قبل ظن في حجية غير الاخبار مما يصلح لاثبات الاحكام
المجملة اللازمة من الامور المذكورة حتى يتردد بين الظنون فلا حاجة في تعيين الحجة من الرجوع الى اصل الاختلاف
الثالث الاخذ بالجميع او التخيير او التعيين بمطلق الظن والاول يستلزم حجية تلك الاخبار وهو ظاهر وكذا الثاني
لان التخيير يستلزم جواز العمل بالاخبار وهو يستلزم الوجوب القطع بعدم القول بجواز العمل بها مع عدم وجوب فثبت
جنس الجواز يستلزم فصل الوجوب والثالث يستلزم الحجية اي حجية ما هو الظنون الحجية ولم نقل والثالثة يستلزم الحجية
ما هو الظنون الحجية ايضا لصحة وتأتيها انه ثبت في الفائدة الثالثة انا مكلفون بتعيين الحجة من تلك الاخبار ايضا
ولا قطع بما هو الحجة منها الى الخبر ما يتبع واما الاولى اي كون تلك الاخبار مظنون الحجية فلوجوه **الاول**
المستفيضة من الاخبار منها الحديث المستفيض بين الخاصة والعامة بل قال بعضهم متواتر كما صرح به شيخنا
البهائي في اربعينه رواه الصدوق والشيخ عن رسول الله صلى الله عليه وآله من احفظ على امتي اربعين حديثا
مما يحتاجون اليه في امر دينهم بعثه الله عز وجل يوم القيمة فقيها عالما وفي بعض الروايات فيما ينفعهم في
امر دينهم وعلى بعض اللام اي حفظ لاجل امتي اي لانتفاعهم وقوله مما يحتاجون اليه اي من شانهم
ان يحتاجوا اليه ووجه الاستدلال انه يدل على ترغيب كل شخص على حفظ اي حديث لاجل رفع احتياج
الامة ولا يجب انه لما وقع به الاحتياج ولم يكن فيه فائدة بل نقول ان الظاهر من مثل هذا الكلام كون المحفوظ
حجة كما لا يخفى وقد استدل شيخنا المتقدم بهذا الدليل على حجية الاخبار وقال انه ليس ما دون من الاستدلال
بانه المقرر منها ما رواه الشيخ في العدة عن الصادق عم انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روينا
عنا فانظروا الى ما روينا عن علي يدل على وجوب اتباع كل ما روي عنهم اذا وجد الحكم فيه بل اتباع كل ما روي

الماء عن علي عند فقد ما روي عنهم ومنها الاخبار المكثرة الواردة في باب تعارض الخبرين المروية عنهم
بأمر موهم عليك بأيها اخذت وجه الاستدلال انه يدل على جواز اخذ كل خبر مع وجود ما يعارضه على جواز
بل ورد بالطريق الاولى ولا اقل من ظن ذلك وهو كاف في المقام ومنه يظهر وجه الاستدلال بالاحاديث
المستفيضة الواردة في باب التعارض ايضا بانه خذ بما خالف العامة وبما اشتهر بين اصحابك ولكنها مختصة
بجميع ما يخالف العامة وجميع ما اشتهر ويمكن القول بكون جميع تلك الاخبار مما اشتهر اذ المراد الشهرة في الرواية
دون الفتوى ومنها مرفوعة الكناسي عن الصادق ع قوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا قال هؤلاء قوم من
مستضعفي ضعفاء وليس عندهم ما يتحيلون به اليا فيسمعون حديثنا ويفتون به من علمنا فيجعل الله مخرجهم
ويفتون امواتهم ويتصلون ابدانهم حتى يدخلوا علينا فيسمعوا حديثنا فيعقلوه ويعلمونه فيصير اولئك يصيرهم
هؤلاء فاولئك الذين يجعل الله لهم مخرجا الحديث ولا شك ان من الذين لعبر لنا ما يجعل به المهم وقد
قوم فيتاسوا بهم وفعلوا فعلنا الاخذ بما يعقلون وان لم يكونوا عدولا كما يشعر به ذكر المستضعف هؤلاء ومنها
صحيحة الحجري عن الصادق ع ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما وانما ورثوا
احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا ومنها رواية زرارة بن بزيع عن عبد الملك عن
الصادق ع قال مرّ اوردوا فان زيارتكم احياء لقلوبكم وذكر لاحاديثنا واحاديثنا يعطف بعضكم
على بعض فان اخذتم بها رشدتم ونجوتم وان تركتموها ضللتم وهلكتم فخذوا بها وانا بها بكم زعيم
ومنها رواية زرارة بن بزيع عن عبد الملك عن الصادق ع معلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله ع اذا جاء حديث
من اولكم وحديث من اخركم بايهما ناخذ قال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فان بلغكم عن الحي فخذوا بقوله
امر الاخذ بالاول مع المخالفة فيدونه اولى ومنها ما رواه الصدوق في اكمال الدين والشيخ في كتاب
الغيبة والطبرسي في الاحتجاج والكشي في الرجال بالسند العالي الصحيح قال سألت محمد بن عثمان العمري رضي الله
عنه ان يوصل لي كتابا قد سألت فيه عن مسائل اشكلت علي فورد في التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان ع اما ما سألت
عنه ارشدك الله ووفقك الى ان قال واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي
عليكم وانا حجة الله عليهم فان المتبادر الظاهر منها ان الرجوع الى احاديثهم المروية كما يقال اسئل عن العالم
فان المتبادر منه ان السؤال عنه باعتبار علمه ثم ان المراد باحاديثهم واحاديثنا وجاء حديث من اولكم
في هذه الروايات الاربعة الحديث المنسوب اليهم المروي عنهم لا القطعي بكونه منهم لشيوع اطلاق مثل
وجاء حديثنا وجاء حديث عنه على ما يروى عنهم وينسب اليهم بل الظ المتبادر من هذه الالفاظ مجرد الانتساب
وقد اطلق في الاحاديث على ما لا نقطع بكونه منهم ايضا كما في مقبولة عمر بن حنظلة ومنها قال قلت فان كان كل
رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما كلاهما اختلفا في حديثكم
قال الحكم ما حكما به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما حكم به الآخر قال اختلفا فيما يحكم
وهذا الراوي قد كون الحديث مقطوعا عنهم لما كان معنى الاصدق في الحديث وفي رواية زرارة باي عمل
الخبرين او الحديثين المتعارضين الى ان قال اذن فما يقول لما عندك واردتهما عندك واردتهما في نفسك وشيء منهما

ما جاء

ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله ومنها ما رواه الكشي
في الصحيح العالي سندا انه ورد توقيع عن الصاحب ع على القسم بن العلا انه لا عذر لاحد من موالينا
في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا وهو يدل على وجوب العمل بكل ما يرويه الفقهاء ورواة الاحاديث
لانهم ثقاتهم لانه ع جعلهم حكاما على الناس كما في مقبولة ابن حنظلة وحجة عليهم كما في التوقيع المتقدم
وروايتهم عنهم اعم من ان يكون بالواسطة او بدونها فتدبر كانت الواسطة ام لا فان ثقاتهم لا يروون
الا ما يثقون بصحته ومنها ما رواه في المحاسن عن الباقر ع والله لحديث تصيبه من صادق في حلال
وحرام خير لك مما طلعت عليه الشمس حتى تغربه وروى فيها ايضا في الجامع وسيأتي اخبار اخر في اخر
النهاج ايضا دالة على حجية الخبر في الجملة الثاني الشهرة العظيمة التي كادت ان يكون اجماعا فان
معظم اصحابنا ايضا حكوا حجية الخبر الواحد وقد عرفت ان مرادهم حجية كل خبر لم يدل على عدم حجيته دليل وقد
ادعى الشهرة جماعة ايضا وقال العلامة واما الامامية فالاخباريون منهم لم يعملوا في اصول الدين
وفروعه الا على الاخبار الآحاد المروية عن الائمة والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافتوا على
قبول الخبر الواحد ولم يكن سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم بل ادعى الاجماع القطعي على ذلك
بضميمة ما عرفت من ان السيد وتابعيه ايضا يعملون باخبار ثابتة لامر لهم يدعون القطع بصحتها
الثالث الاجماع المنقول قال الشيخ في العدة بعد اختياره حجية تلك الاخبار والذي يدل على
ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها
في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى في شيء لا يعرفونه سألوا من اين قلت
هذا فاذا اسند الى كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك
وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ومن بعده من الائمة ومن زمان الصادق جعفر بن محمد الى
ان انتشر العلم عندنا وكثرت الرواية من جهته فلو لا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولا نكروا
اجماعهم فيه مع انه لا يجوز عليه الغلط والسهو انتهى وقال بعض المتأخرين في فوائد الفرد من المحقق
متتبع الاخبار ومن له ربط بطريقة علماء اصحاب الائمة الاخيار ان دأبهم كان على العمل بمضمون اثر صحيح او موثق
معتمد وان كانت غير متواترة ولا مصرحة بانها من الائمة الطاهرة انتهى واذ ثبت المقدمتان فقد ثبت المطلوب
فان قيل من الاخبار المروية ما هو مقطوع الحجية فلا يكون دليل العمل بالحجة عندنا قلنا لم نصر على خبر بكل قبول
من الصحيح الخالي عن المعارض الموافق للعمل فانه حجة بالاجماع قلنا سلمنا الاجماع على حجيته ولكن لا نعلم المراد من
الصحيح هل هو اصطلاح المتأخرين او القدماء ولو كان الاول فالعدالة المعتبرة في رجاله هل هي الملكة او غيرها
وطريق معرفتها هل هو المعاشرة او الشهادة او غيرها ولو الواحد وهل يكفي الاطلاق في التعديل ام لا وعلى التقادير
هل يجب علم وجود الجامع ام لا وعلى التقادير هل يجب اداء التعديل بمثل لفظ عدل او لا وعلى التقادير فهل
يكفي في تعيين من اشتبه من رجال السند بالقرائن الحالية ام لا ثم الخلل من التعارض هل هو الخلل وعلى التقادير
هل يكتفى في نفي الواسطة بالظن ام لا وعلى التقادير هل يشترط وجوده في احد الكتب المعتبرة ام لا ثم الخلل

عن المعارض هل هو الظن عن اي نوع منه المساوي او الاخص او الاعم او مطلقا وعلى التقادير هل يجب ان يكون
خاصا او يكفي بالعموم والاطلاق وعلى الاخير هل يكون العام المخصص حجة ام لا المظنون ذلك وعلى جميع التقادير
هل مثل ذلك صحيح عند القدماء ام لا وان كان المراد الصحيح عند القدماء فما هو اي شيء وهل هو موجود اصلا
اليوم ام لا وعلى تقدير الوجود هل يكون هذا الخبر المخصص مسلما لا الى غير ذلك ثم انه اذا تبين ايضا هذه
الشقوق فوجود غير جامع في جميع رسائله وتبتنيه لجميع الشروط المذكورة غير معلوم ولو علم فقد الكفاية
لما علم من الاحكام المجملة والاجماع على حجية غير هذه الجملة معلوم بان ايضا ومن جميع ذلك علم انه لا يمكن
اثبات الشهرة على حجية خبر خاص ايضا فضلا عن الاجماع فان قيل الشهرة محققة على عدم حجية مظنون
الخبر فكيف يدعى اصالة حجية كل خبر قلنا الشهرة على الاصالة لا تنافي اشتهار خروج البعض فلو وجدت
شهرة من بلغ الظن حجية هذا النوع يكون خارجا بالدليل فان قيل الشهرة على حجية بعض الاخبار دون بعض
متحققة فيكون الظن بحجيتها اقوى فيحتمل ان يكون هو الحجة قلنا ان اريد البعض الغير المعين من ذلك الاخبار
فلا يفيد وان اريد المعين فالشهرة فيه من جهة فان قيل هو ما عدا الضعيف الغير المنجبر من تلك الاخبار قلنا ان
اردت الضعيف باصطلاح المتاخرين فلعل مع هذه الصفات لم يكن ضعيفا عند القدماء كما انها ليست ضعيفة
عند الاخباريين كلهم حتى ان بعلم الاشتهار بل يحتمل ان يكون هو اقوى عندهم من الصحيح هذا الاصطلاح
وان اردت الصحيح باصطلاح القدماء فتخصيص بعض تلك الاخبار بالصحة غير ممكن فان قيل قد يعارض
الاخبار غيرها من الظنون فيلزم عدم حجيتها اجيب ان ادلة الظن الحجية قلنا هذا احتمال فان الظن بحكم غير الظن
حجية ما يفيد غير هذا الحكم فلا تعارضان الا ترى انه قد يعارض ظن الشاهدين مع ظن اخر اقوى ومع
ذلك لم يقل بحجية الشاهدين وما في بيان ذلك في بحث اصالة عدم حجية الظن فان قيل بعض غير الاخبار ايضا
مظنون الحجية فلا يصح الاخبار حتى يتبين قلنا ثم بل المظنون عدم حجية غيرها للظاهر الناهية عن العمل
وعدم المخصص فان قيل فما اشتهر بين اصحابنا من تخصيص الشهرة قلنا لا دلالة له كما يأتي في بحث الشهرة
فان قيل لم لا يستدل بمثل ذلك الدليل على حجية مطلق الظن في نفس الاحكام كما فعله بعضهم قلنا لكون
بعض الظنون مظنون الحجية يحتمل ان يكون هو الحجة مع ان احتمال التخيير او الاحتياط في الاحكام او ترجيح الاخذ
باقوى الظنون او ظن ما على التخيير فيها ايضا قائم فلا يتعين ذلك على ما عرفت في الفائدة الاولى وسيأتي
ان شاء الله زيادة توضيح له في بحث الظن ثم ان القوم قد استدلوا على حجية الاخبار بوجوه اشرنا اجمالا
ذكرناها مع ردها في شرحنا على تهذيب الاصول والاساس واشرنا اليها الى ردها وتوضيحها هنا اجمالا
فمنها انا نعلم ان النبي كان يبعث رسله الى الاطراف وما يرسم بيان الاحكام لهم وهم كانوا الحاد او لا
ان العمل بها كان واجبا لما كانت في الارسال فائدة ورد عليه اولا انه يجوز ان يكون تلك الاحاد مجملة
وبطلان الاجتهاد في زمانه صلى الله عليه وآله ما نقول به لم يثبت بل واقع وثانيا انه يمكن ان يكون مع جميع اخبارهم قرائن
متصلة موجبة للعلم من حال الراوي او الرواية ومع ذلك يعارضه بعض القرائن الخارجية ايضا وهذا الدليل
يستبعد اصلا بل الظاهر كون اخبارهم كان غالبا وثالثا ان اللازم منه حجية خبر من ارسله الرسول لتبليغ الاحكام

لا مطلقا وعدم الفصل ثم ومنها قوله سبحانه ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا على وجوب التبين على مجيء الفاسق
فيتفق عند انتفائه سواء لم يكن هنا لنجاء او كان وكان عادلا واذا لم يجب التبين في خبر العادل فاما يجب
القبول او الرد والثاني باطل فتعين الاول اجيب بان خبر الفاسق على خبر العادل فيتعين الاول ويرد عليه
ههنا منع من مفهوم الفاسق وهو مفهوم الوصف وهو انما يفيد لو قلنا بحجية مفهوم الوصف وهو محل
المنع ومفهوم ان جاءكم وهو مفهوم الشرط وهو وان كان حجة ولكنه لا يفيد هنا لانه يلزم صحة الموضوع والحمل
في المفهوم والمنطوق في الجزاء وشرطه والاختلاف انما هو في موجود السالبة لا يجاب والحكم المثبت في المنطوق
هو التبين في خبر الفاسق فيلزم ان يكون الحكم الثابت في المفهوم هو عدم وجوب التبين حال خبر الفاسق فيتعين
ان لم يكن فاسق فلا يتبين ان لا تبين في خبر الفاسق فلا يثبت عدم وجوب التبين في خبر العادل بل
يكون مسكوتا عنه ومنها قوله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية اوجب الحذر عند انذار الطائفة
التي هي اقل من عدد المتواتر فيجب العمل بخبر الواحد وانما قلنا انذار يوجب الحذر لاجل ان وجوب النفر لاجل التفقه
والانذار المستفاد من الذمة على تركه بدون وجوب الاطاعة بعيد وقيل لاجل ان عدم امكان ابقاء
الترجي على ظاهره يوجب حمله على الطلب الذي هو اقرب المجازات وطلب العمل بخبر الواحد يستلزم الوجوب
لعدم القول بالفصل وقيل لاجل انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه الا ان يحصل المقتضي له وجب والا لم يجب
وهما لا يتمان اما الاول فلان الترجي وان كان ممتنعا عنه تعالى ولكن لا يمنع في حق المذرين فيمكن ان يكون
المراد وينذروا واجبا لكونهم راجين للحذر واما الثاني فلانه لا يجب الحذر او جوازه اذا كان المقتضي موجودا
قطعا او ظنا وامامع احتمال وجوده فربما كان الحذر مندوبا قيل نعم ولكن لا يجب لاستحباب الحذر هنا فان الخبر يكون
دالا على الوجوب ولا يجب لاستحباب الحذر عن ترك العمل هذا الخبر لو القول باستحباب العمل بالخبر المفيد للوجوب مع بقاء
الوجوب لا معنى له فان استحباب الواجب لا يتصور الا في اصل فرض الواجب وقد مر انه لا يجب له لو في عدم التبين
اصل المجتهدين وكون هذا حكم المضطر دون العمل بخبر الواحد غير صالح للفرق فان هذا لو كان ممتنعا لكان
امتناعه عقليا غير مختلف في حال الاضطرار والاختيار هذا ويرد على اصل الدليل ايضا ان وجوب الحذر لا يدل
على وجوب قبول الخبر لجواز ان يكون ذلك لاجل عدم الاجتزاء على ترك الواجبات وفعل المحرمات من دون تحقق
وفائدة الانذار لا يختص الطاعة بل لحصول الخوف والاحتياط فائدة مع ان الاية معارضة بالظواهر الناهية عن العمل
بالظن والنسبة بينهما عموم من وجه والترجيح الان يرجح الاية بالاصل مع عدم القول بالفصل ومنها ان الاخبار
يفيد الظن والعمل بالظن واجب وهم في بيان هذا الدليل تقادير ثلثة الاول ان التكليف بالعمل
وبالعمل مستند يجب العمل بكل ظن ومنه الاخبار الاحاد وغير منع وجوب العمل بكل ظن بل بالظن كما يأتي بيانه مفصلا
في بحث الاجتهاد والثاني ان باب القطع بالتكليف مسدود علينا في الاكثر وطريق الظن من غير جهة الاخبار قد منع
من سلوكها وفاقا فلو فرضنا ان العمل بها ايضا غير جائز لزم اما سقوط التكليف او التكليف بالمحال وفيه ان
الاتفاق على منع العمل بغير الظن الحاصل بمن الاخبار وتم بل المسلم هو الاتفاق على المنع من العمل بعض افراده
وثبوت التكليف زائدا على غير المنوع تم والثالث ان باب العلم بالاحكام في مخزن ما تنا هذا منسد فيكون

التكليف فيها بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان لجهات متعدده متفاوته بالقوه
والضعف فالعدول الى الضعيف قبيح لا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل
بشيء من ساير الادله فيجب تقديم العمل بها اقول ذلك يتركب من مقدمات ثلثه احدها
كون التكليف بالظن وثانيها ان الظن الاقوى يقدم على الاضعف وثالثها ان الظن الحاصل من كثير
من الاحاد اقوى من الحاصل من غيرها وسياتي الكلام في الاولى واما الثانيه فقد اورد عليها
صاحب المعالم بانه لو وجب العمل بالاقوى لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدلين الواحد
او دعواه ظن اقوى من الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالاول وهو خلاف الاجماع واجاب
بان الحكم في الشهاده ليس منوطا بالظن بل بشهاده العدلين فيتفق بانتفائها بخلاف محل النزاع فان
المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن ورد بانه لا يجوز ان يكون الحكم في التكليفات ايضا كذلك وهذا
الرد يرجع الى منع المقدمة الاولى وياتي تحقيقه ويورد عليها ايضا منع قبح العدول عن الاقوى فانا نرى
كثيرا يحصل من القياس ظن في محل اقوى مما يحصل من الاخبار في محل مع انه يجب العدول عنه فان قيل
انه لاجل القاطع قلنا اذا دل القاطع على جواز ترك الاقوى فنعلم عدم اطراد القبح العقلي واما الثالثه فيورد
عليه اولا ان كون الظن الحاصل من الاحاد اقوى لا يثبت الا لزوم العمل بخبر ما من هذه الاخبار واما لزوم
العمل بالكل فلم يثبت اذ لم يثبت لزوم العمل بكل ما كان الظن الحاصل منه اقوى فلا يثبت من هذا الدليل
شيء نافع في الاحكام وثانيا انه ان اريد ان الظن الحاصل من الاحاد اقوى من جميع الظنون فهو ممنوع
وان اريد انه اقوى من بعض فهو مسلم ولكن لا نسلم انه يجب حينئذ العمل بخبر الخبر اذا كان ظنه اقوى منه ظنا لا يكون
حجة ومنها الاجماع القطعي وقد اشتهر تارة بما يرجع الى السكوتي الذي ليس بحجة واخرى
على الطريق الذي ذكرنا في الفائدة الثالثة وهو وان كان صحيحا الا ان الثابت منه بعد الخبر في الجملة
ذلك ليس فيه كثير نفع احتج المانعون عن حجية الخبر بوجوه الاول انه غير الظن والعمل بالظن حرام
ويتمسكون في حرمته تارة بحصر عقلا واخرى بورود الدليل عليه شرعا واتى جابر في بحث الظن والثاني
ان الاصل عدم حجيته وفيه ان الاصل انما يكون لولا الدليل المخرج مع ان الاصل جواز العمل به وثبت
تمام المطلب بعد العقل بالفصل والثالث خبر ضعيف اليدين وقد مر ما فيه والرابع دعوى السيد الاجماع
على المنع من قبوله بل دعوى جمهور المذهب حتى جعله جاريا مجرى القياس وليس الاستناد اليها الا
الى خبر الواحد بل الى دليل الخلف والى اثبات الظن بعدم الحجية المنافي للظن بالحجية وفيه ان الخلف انما يتم
لو كان مرادنا اثبات حجية مطلق خبر الواحد وليس كذلك بل حجية الاخبار الرويت عن المعصومين ودعوى الاجماع
لو افادت الظن فانما تفيده لو لم يعلم او يظن عدم الاجماع والظن بعدم العلم حاصل كما مر مع انه قد صح
كون اكثر اخباره مقطوعا بصحتها فلو صحت دعواه الاجماع لصحت هذه ايضا هذا كله مع انها معارضة
بدعوى الشيخ الاجماع على القول بانه ان صاحب المعالم قد تصدى لرفع التنافي بين الدعويين والتوفيق
بينهما وجعل النزاع لفظيا بما يأتي صريح كلام الشيخ في مواضع من العدة كما ذكرناه مفصلا في شرح الجديد

لا تفيد

والذي اراه

والذي اراه في توجيه الاجماع المدعى على التفصيل من هذين الجليلين موافقا لما يشعر به قول المحقق ره في المعارج
ان مراد السيد قدس سره نفي حجية الخبر الواحد من حيث انه خبر واحد اي بحجية كل خبر واراد الشيخ حجية الاخبار
المروية بطرق اصحابنا المدونة في كتبهم وتوضيح ذلك ان العامة كانوا اكثر ايضعون الاحاديث في بيان
مذاهبهم الفاسدة وكانوا يرودون في الاكثر اخبارا عن ائمتهم الضالة وخلفائهم المضلة وكانت الامامية
مخالطين لهم اختلاطا شديدا ويحتج المخالفون بتلك الاخبار على الامامية وما كانوا متمكنين من تكذيبهم
او منع قبول اخبارهم بالخصوص ظاهرا فردوا عليهم بان خبر الواحد ليس بحجة لانه لا يفيد علما وليس
على حجيته دليل وكان غرضهم ان خبر الواحد من حيث هو لا حجية فيه ومن الشواهد على ذلك استدلال
الطرفين بروايات ضعيفة عامية كخبري اليدين ورواية ابن عوف في المجوس ولا ينافي ذلك حجية
اخبار خاصة مقررة بشرائط مخصوصة وتنازعوا في ذلك مع علماء العامة وجادلوهم وان ادعوا
في منازعاتهم بان الحجة هي الخبر المخصوص بل اكتفوا بنفي حجية الخبر المطلق حتى صار ذلك مشهورا بين
الخاصة والعامة ولما راى السيد ذلك وكثرة تشبثهم بالتمسك بان الخبر الواحد ليس بحجة ورأى ايضا ان
جميع اصحابنا يعملون بهذه الاخبار المدونة في كتبهم المشهورة بينهم وكانت القرائن الموجبة لها كثيرة
سيما في زمان السيد وقل انها مفيدة للعلم كما صرح به ادعى الاجماع على نفي حجية الاحاد والشيخ لما
راى انهم يعملون بهذه الاخبار ورأى ان هذه القرائن غير مفيدة للعلم ادعى الاجماع على خلافه
والحاصل ان نظر السيد الى الخبر المطلق ونظر الشيخ الى الاخبار المخصوصة نعم النزاع بينهما هو في تعيين
تلك الاخبار وعدمها فالسيد يظن القطعية والشيخ عدمها ولا يبعد ان يكون مراد السيد
بالقطع العلم العادي او الظن المتاخم للعلم كما صرح به بعض مشايخنا ويرجع حينئذ هذا النزاع ايضا
لفظيا تتميم اعلم ان ما ذكرنا من الدليل انما هو لاثبات التعميم والا فعلى حجية الاخبار
الاحاد سواء ما مر قرائن كثيرة اخرى وشواهد لا تحصى تحصيل يحصل عنها العلم القطعي ان لم يحصل بكل منها
كالروايات الكثيرة الامرة باخذ الاحكام من اشخاص معينة كزرارة وابن مسلم وابن ادريس وابي بصير
وغيرهم والاخبار الغير المحصورة في الترغيب على الرواية والحث عليها والمستفيضة بل المتواترة بحفظ
الرواية واملائها والواردة في كيفية الرواية والمتواترة المبينة لكيفية الجمع بين الاخبار المختلفة والواردة
في ان من سمع شيئا من الثواب فعمل به كان له اجره والواردة في حفظ كتب الاحاديث وكتابتها ونشرها و
الروايات العديدة القائلة بانه اعرفوا منازل الرجال على قدر رواياتهم عنا والاحاديث الكثيرة المتضمنة
لتفكك الكذابة عليهم وما ورد في بني فضال من الامر باخذ ما رووا وترك ما راوا وما ورد من ان المقصر في
من اخذ تفسير من السفراء عن الائمة واذا ضمت هذه الى الروايات المذكورة وغيرها مما لم يذكر ههنا والقرائن
اخرى قد ذكرناها من استدلال قديم الاصحاب وجدهم بتلك الروايات في كتب اصحابنا وتركهم الاختلاف
بينهم بحسب اختلاف الاخبار واهتمامهم في جمعها وتدوينها وحثهم في ضبطها وانها واسانيدها حتى وصف البارع
على وصفوا كتابا فيه كتبا وجدهم في تبيين معاني الاخبار وتفاسيرها ونقل الاجماع على حجيتها حصل لكل احد العلم

بحجية الاخبار فعليها الاخبار المحفوفة بالقرائن المفيدة للقطع والاجماع وما يؤكدها ايضا ان طريقة العرف والعادة
بل جميع ارباب العقل انهم يرجعون في مطالبهم المنسوبة الى من لا يحضر عندهم مكانا او زمانا اذا لم يمكنهم من العلم
بها مع التمكن ايضا الى الاخبار والكتائب المنتهية اليه فثابت على ذلك مدار العالم وما عاش عيش بني آدم بل القطع
على اهل العقلاء يعلم ان من يرتقي اليه المطلب لا يريد ازيد من ذلك ومما يدل عليها كالتواتر ان الله سبحانه
قد ارسل رسله الى عباده وعلمهم كليات دينه وجزئياته وقرر لهم احكامه وشرائعه وما كان ارساله الا لتبليغ
هذه الاحكام ولم يكن بعثه على طائفة دون طائفة بل كان مبعوثا على كل الناس وكان بعثه على الكل على السوية
ولم يدع شيئا لحكم واحد الا وبين حكمه وحده كما وقع عليه اجماع الامة بل هو من ضروريات الدين ومقتضيات
العقل وتواتر فيه الروايات ولم يقتصر بيان الاحكام لما احتاج اليه فرقة دون فرقة ولم يكن حكمه مختصا بزمان
دون زمان بل اتى بكل ما يحتاجون اليه الى يوم القيمة كما نصت به النصوص ووقع عليه الاجماع ولا شك ان هذه
الناقصة لا تصل الى ورثة تلك الاحكام التي جاء بها الى من غير من تابعه الاداء والنقل لهذه الاحكام وعلى هذا
فنقول هل يجوز من له شعور ان مثل ذلك الرسول الرؤوف الاتي بجميع الاحكام الى يوم القيام الناهي عن اتباع
الاهوية والاراء او خليفته يبين احكامه لشرذمة قليلة من الموجودين في زمانه ويهمل امر الباقين و
لم ينصب علما يرجعون اليه ولم يقدر للناس طريقا يسلكونها وهل يكون شيء اقبح من ذلك وهل يجوز على
عاقل يكون له احكام حين بعثه الى اهل بيته من بعده فيجب على العقل على ذلك الرسول وخلفائه من بعده ان يطلعوا
لمن بعدهم ما يرجعون اليه في الاحكام ويقيم لهم اعلاما وينصب لهم ادلة ولا شك ان ما يصل الينا
لاحكام تخفى وظهر الاقوال الدليل الاكتا بدلوا بايدي الاخبار المروية عنه والكتاب الذي في ايدينا لا يصل اليه
عقولنا كما صرح به الاخبار ولذا لا يفهم منه الا احكاما مجملة قليلة وليس فينا خليفة فاتحة في الاخبار
المروية عنه او نقول اذ عرفت وجوب وجود ادلة يرجع اليها في الاحكام فاين تلك الادلة وما الطريق الذي
ارشدنا اليه لولا تلك الاخبار فان قلت هو كتاب الله سبحانه قلنا هل يجوز ذلك لنا في الوصول الى تكليفنا
بل هو يعلم منه حكما واحدا بتفصيله مع انه ورد في الاخبار انه ليس ابعد من عقول الرجال من القرآن وانه ما من
امر يختلف فيه اثنان الا وله اصل في كتاب الله ولكن لا تبلغه عقول الرجال فان قلت انه العلماء الاخيار
فقهاء الاعصار يأخذون بدا عن يد وخلفا عن سلف قلنا اولا هل وقع تطابقهم على حكم مثل تطابقهم
على العمل بتلك الاخبار وثانيا انا نرى مثلنا جاءت مختلفين وكلامنا انما هو فيهم ولهم مع انا نرى تقيدهم
في العمل والعمل بتردد بينا وثالثا لا اخذ بذلك وبهذا الخبر ليس بيننا وبينهم فرق من تلك الجهة واما
الظن من حيث هو فلو كان هو الدليل والحجة فيجب على الرسول وخلفائه ان يبينوا ذلك ويهدونا اليه
ويجب لنا تباعهم عين اوامرهم ما في كتاب الله سبحانه وروايات الائمة من الذهب عن اتباعه فان
قلت لو كانت الاخبار حجة لوجب عليهم بيانه قلنا اولا لا يكفي لذلك وصولها الينا منهم خلفا بعد سلف وهذا
دليل واضح على الخبر جعلوها مسلكا لنا وثانيا انه كيف لم يبينوه ولا ما هذه الروايات المتواترة الدالة
الدالة على الحث على الرواية وحفظها والامر باخذها والناهية عن ردها وما ذلك المتطابق من العلماء

الاقدمين

الاقدمين والاخصين لهم مع توفر الدواعي على كتابتها واشتداد التقية على نشرها في العصر الاول وكيف
يمكن مع طول المدة وشدة التقية ووجود باعث الاخفاء وتحقق دواعي الاختلاف بيانها والكثير من ذلك
فلما كنت من بلاد بينهم ان بلاد تلك الاخبار وتلاحق الامصار والاعصار وتحملها متواترة مع عدم علمهم
من الخارج بشيء على وجه الاتحاد وحوقهم على انفسهم المقدسة حتى لنا تواتر بينهم ان الاختلاف صادر ابتي
لهم ولنا ولو تأملت حق ذلك لما بقيت لك شبهة في وجوب الاخذ بتلك الاخبار التي بلغت الينا وما يؤكد الحجية ايضا ما
في عنوان شرائط الاجتهاد عند بيان عدم الحاجة الى علم الرجال من حصول الظن القوي بصحة تلك الاخبار **مصابيح**
للعمل الاحاديث شرائط الاول عدم كونها من الاحاديث الواردة في كتب العامة وطرقهم وان نقلوها عن النبي ان
الرجوع الاجماع اصحابنا على قبول العمل بها لاختصاص اكثر اجزاء الدليل بغيرها وما رواه الكشي باسناده عن علي بن
سويد قال كتب الي ابو الحسن الاول وهو في السجن واما ما ذكرت يا علي من اخذ معالم دينك الا تأخذن معالم دينك
عن غيرنا فانك ان عدوهم اخذت دينك من الخائنين وما رواه ايضا باسناده عن احمد بن حاتم قال كتبت
اليه يعني ابا الحسن الثالث السالم عن اخذ معالم ديني وكتب اخوه ايضا بذلك فكتب الي ما فهمت ما ذكرتما هذا
في ديننا على كل حال في جنبنا وكل من العلم في امرنا واعتبار هذا الشرط انما هو لو لم يخصص القرآن باخبارنا
والا فالاخبار العامة خارجة من العنوان الثاني وجوده هذا في اصول المعتبرة عندنا معشر الامامية
المراد بالاصل المعتبر ما يكون جامعا لوصفين احدهما كون صاحب الاصل ثقة ضابطا متدينا عالما بوجوه
صحة الخبر وسقمه متمكنا من تمييز صحيح الحديث عن غيره في الجملة اي قريب العهد بزمنه المعصوم وثانيهما ان يكون
الاصل ثابتا من هذا الشخص باخبار متواترة او محفوفة بالقرائن او نحوهما والدليل على اشتراط ذلك اجماع
عليه ولزوم الحرج والمرج في الشريعة لولاه ولا يخفى ان اللازم في ثبوت الاصل هو ثبوته كليا واما جزئيا
فذلك لان حصول العلم به فيما استقل اعادة لجواز سهو الناسخ بل لا يكفي فيه الظن الحاصل من تطبيق الشيخ للاجماع
على كتابته الثالث فقد المعارض لها من الاخبار لا بمعنى انه لا يعمل بشيء من المتعارضين بل بمعنى انه لا يجوز الاخذ
باحدهما الا فان وجد معارض لحديث فالواجب الرجوع الى ما امر به الامام في المتعارضين كما يأتي الرابع
فقد المعارض لها من الكتاب للامر به وما خالفه من الاخبار في المستفيضة الخامس فقد الاجماع على خلافها
ووجه اشتراط الحفظ السادس عدم تضعيف صاحب الاصل الخبر الذي نقله السابع فقد شهرة الفتوى على خلافها
اذا كان الخبر واضح الدلالة غير مظنون عدم اطلاعهم عليه فان ترك العمل بمثل تلك الخبر القوي وهو عندي
حجة اقوى من الظن الحاصل بحجية الاخبار وكلما كان الخبر واضح الدلالة واشتهر ذكره اقوى في الظن بعدم الحجية ولذا
تعد بصير الظن اشد من سماع صحة السند واما لو كان في دلالته خفاء بحيث احتمل انهم لم يتفطنوا بالدلالة او كان الخبر
مما احتمل عدم اطلاعهم عليه كان يكون جزءا من حديث مذكور في غير مظان الحكم بعيدا عنها ومثل ذلك فلا يضر
شهرة الخلاف وهنا فيه كلام ان شهرة المتأخرين على الخلاف لا يوجب وهنا اصلا الثامن كونه مظنون الصدق
ولو بظن ضعيف ووجه اشتراط اجماع الاصحاب عليه فانهم بين قائل بعدم حجية الاحاد وقائل بحجيتها في
عدم حجية غير مظنون الصدق عند الاولين ظاهرا والاخرين بين اخباري قائل بكونها مطلقة الصدق وعدم

حجية غير العلم وغير خبر يفيد الظن ظاهر عليه ومجتهد وهو بين طائفتين المتأخرون المنوعون للاعتماد على الاحاديث الى الاربعة واشتراط الظن بالصدق عندهم واضح فانه هو السبب على التوقيع والقدماء الذين لم يشترطوه هذا التوقيع وهم ايضا قائلون باشتراط صحة الحديث وهي عندهم كونه متصفا مع ما يوجب الظن بالصدق وفي ايضا اشتهر بين العلماء من تعديل الجرحى من الرجال من العدول وتعديلهم على الرجال وغيره المختص بهذه الاحاديث الحقة يكون الخبر بصادق او من الثقات ثم ان اعتبار هذا الشرط ايضا انما هو لو لم يختص العنوان باخبارنا ومنها ما في تلك الكتب المعتبرة وفي الاختصاص هنا فلا يحتاج الى هذا الشرط لكونها مظنونة الصدق باجمعها كما يأتي في بحث شرائط الاجتهاد التاسع عدم العلم بالفسق الامر الثاني لآية النبأ كما يأتي في المقرب والظ كفاية التبين الظن لاكتفاء الاصحاب به عند تعارضهما كما يعلم من سيرتهم في العمل بالاخبار ومن نظر عدم من تتبع فانه مع عدم ذلك الشرط بالنسبة الى اخبار كتبنا المعتبرة مضافا الى ان لا سبيل لنا الى العلم بصدق الرواة في هذا الزمان وغاية ما يستفاد من علم الرجال هو الظن ولم يثبت اعتباره واشتراط عدم الظن بالفسق ايضا لان الالفاظ موضوعة للمعاني في العرف الآية وغاية ما علم التعبد بهذه التكاليف هو العلم واما الظن فلا نعم قيل الحكم معلق على الفاسق الواقعي وما كان موضوعا معلقا او مطلقا او مجملا لم يخرج الا خبر فوق الباقي ويكون مظنون الفسق داخلا فلنا انه ان ثبت كون الفاسق الواقعي وقد ذكروا بعض شرائط اخر لا دليل عليها منها عقل الراوي وطهره قالوا لانه لا يحصل الظن من خبر المجنون والطفل حيث لا يمنعهما الخوف من الله عن الكذب اقول يمكن ان ينضم معه قرينة محصلة للظن اقوى مما يحصل من خبر البالغ العاقل كنقل الثقة الضابط المطلع مع ان المانع من الكذب لا يختص في الخوف فان سلامة النفس والعادة ايضا مانعا عنه وهما قد يتحققان في المجنون والمعتوه بل قد يحصل من خبرهما ظن اقوى من غيره حيث امر لا داعي لهما على الكذب غالبا هذا مع انهما ليسا شرطين لا يظهر له قائل في تلك الاخبار المدونة في كتب اصحابنا القطع بان اكثرها بل جميعها مستخرجة من اصول اصحاب الائمة وظاهر انهم حال تدوين الاصول لم يكونوا مجنونين ولا اطفالا ومنها ان لا يكون الراوي كافرا مطلقا ولا عاميا واستدلوا عليه بالاجماع وبكونهما فاسقين وبروايتي الكشي المتقدمتين ويرد على الاول منع الاجماع اذا تحقق مع خبرهما قرينة محصلة للظن بالصحة كيف مع ان من رواتنا من هو غال او عامي وقد عمل بخبرهما جماعة من اصحابنا لما ذكرنا وعلى الثاني منع كونهما فاسقين مطلقا كما يأتي ومع التسليم منع عدم قبول خبر الفاسق وانما هو قبل التبين وعلى الثالث ان الروايتين منعناهما عن اخذ معالم الدين والاعتماد فيها على غير الشيعة وهما انما يكونان اذا اخذ بقوله من حيث هو واما اذا نقله قصد منه بعد ذلك الجهد في التحرير فليس اخذا منه واعتمادا عليه فلا يثبت منهما اشتراط عدم كون الراوي احدهما مطلقا نعم يثبت عدم حجية الخبر لو اخذ من احدهما من حيث هو وهو مسلم مع ان راوي احدهما يحتمل لو الاخرى غال كافر ومنها العدالة واستدل عليها بالآية حيث امر سبحانه بحمل الفسق مانعا من القبول وعدم المانع شرط وعدم الفسق من العدالة لانتفاء الواسطة لان ما امر العدالة ان كان حاصلا فيكون حاصلة والا فيكون الفسق متحققا وفيه انما يصح اذا كان الحكم معلقا على الفسق

نعم لو كان الاصل هو الفسق لكان لهذا الشرط فائدة وليس كذلك كما يأتي

الواقعي وليس كذلك بل هو معلق على ثبوته بحسب علم المخبر فالمانع هو العلم بالفسق والشرط عدم العلم به وهو اعم من العدالة قيل الالفاظ موضوعة للمعاني في النفس الامر من غير ملاحظة تحقق العلم بها وعدمه فالواجبات المشروطة بوجود شيء مطلقة بالنسبة الى العلم الا مشروطة ومقتضى ذلك ارادة التحقق الاترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما لا يقتضي الاقتصار على من سبق العلم باجتماعها فيه بل يقتضي ارادة الشمول والتخصيص اقول لا شك في ان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامر من غير تقييد بالعلم ولكنه اذا علق الطلب على مدلول لفظ فلا يمكن ابقائه على ذلك بل يقيد بالعلم قطعا كما مر في بحث الالفاظ فان الفاسق في الآية لو كان باقيا على اطلاقه لكان المعنى تبين في خبر من له الفسق الواقعي سواء علمت ثبوته له بعد التفحص وعلمت عدمه او جهلت الحال وهذا تكليف بما لا يعلم وايضا الثابت ح هو وجوب التبين عند مجيء من له الفسق في الواقع ولا يعلم في المجهول انه كذلك ولا المظنون واما حديث البحث والتفتيش فنقول انه مقيد بالعلم الحاصل بالتفحص لا مطلقا فالمعنى ان جاءكم من علمتم فسقه بعد التفحص فتبينوا فان قلت سلمنا ان المانع هو العلم بالفسق والشرط عدم العلم به ولكن العلم اعم من الحاصل بالدليل الشرعي والاصل دليل شرعي ولكون الاصل هو الفسق فعدم العلم بالعدالة مستلزم للعلم بالفسق فيتحقق الواسطة ايضا ويثبت اشتراط العدالة قلنا لا نسلم ان الاصل هو الفسق كما يأتي فلا يلزم من عدم العلم بالعدالة العلم به ومن ذلك يتجه ان يقال ايضا ان منطوق الآية يدل على اشتراط وجوب التبين بالفسق ويلزم منه عدم وجوبه فيمن لم يعلم فسقه لان الجهل بالشرط مستلزم للجهل بالمشروط هذا مع ان لي في دلالة الآية على ما نفيه الفسق نظرا اذ مدلولها ليس الا وجوب التبين عند مجيء الفاسق والتبين طلب ظهور الحال فالمعنى ان جاءكم فاسق فتفحصوا عن حقيقة الحال واما ان بعد التفحص اما يظهر الكذب او يظن او يتساوى الامران او يظن الصدق او يعلم ووجوب التردد على الاول والقبول على الاخير ظاهر من الخارج واما الثلاث الاخر فلا يستفاد الوجه فيها من الآية اصلا فغاية ما يدل عليه عدم جواز قبول خبر الفاسق بدون التردد واما بعده فلا يعلم الحكم منها ولا من التعليل اذ مع عدم ظهور الحال لا يحصل البداية مع ان كل بناء لا يقتضي الا غاية هذا مع ان من البديهيات ان الامر بطلب شيء لا يكون الا مع تجويز تحققه فالامر بالتبين مخصوص بما امكن فيه ظهور الحال واما ما علم فيه عدم امكانه فلا امر به واما انه يجب القبول بدونه او الرد كذلك فلا يعلم من الآية اصلا ولا شك ان اخبارنا اليوم مما لا يمكن ظهور الحال فيها لنا فلا يجب التبين فيها وتكون خارجة عن صورة الآية ولا تفيد التمسك من البيان الثاني لان البيان حقيقة في العلم لانه الوضوح والظني ليس بيانا وقيام الظن هنا مقام العلم لا دليل عليه والاصل عدمه فان قيل فالآية وان لم يثبت اشتراط العدالة ولكن المشهور اشتراطها وهو يكفي في ثبوته على ما بني عليه الاستدلال على حجية الخبر قلنا ان اردت ان المشهور اشتراطها في قبول

اي خبر كان نعم ثم كيف وهم يعملون بالضعيف المجبر والحسن والموثق وعن ابن ابي عمير واخبار من اجمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنه والقدماء يعملون بكل خبر صحيح والصحيح عندهم ما يعلم معه قرينة موثقة للظن بالصدق ونقل
من الشيخ الاجماع على قبول روايات غير العدول وقال المحقق في المعتبر لا مصنف الا وهو قد عمل بالخبر المرجح كما
يعمل بخبر العدل وان اريد ان الشهرة اشتراطها بان كل خبر لم يكن معه قرينة اخرى موجبة للظن فهو من فوق اشتراط
العدالة بل اشتراط الظن بالصحة وهو كذلك كما مر وايضا ان اريد اشتهار اشتراط العلم بالعدالة فهو باطل قطعا
بل عدمه مقطوع به كيف مع انهم يعملون بالروايات وليس طريق الى تعديلهم الا قول ارباب الرجال وهو لا يوجب
الا الظن بوجه شرعي وان اريد اشتهار اشتراط الظن بها فهو ايضا ممنوع لانا لا نعلم من المتقدمين الا انهم كانوا
يعملون بالاخبار المعمول بها مع القرينة الموجبة للصحة وان الظاهر ان الصحة عندهم الظن بالصدق واما ان الظن بالعدالة
ايضا من هذه القرائن فليس بمقطوع به واما المتاخرون فالاخباريون منهم يطعنون على مشترطي ظن العدالة
والمجتهدون منهم وان صرحوا به ولكنا نرهم يعملون بخبره ايضا ويجعلون مرادهم ايضا الظن بالصدق
مع ان قولهم لا يوجب اشتهارا فان قيل لو لا اشتراط ظن العدالة فما وجه تدوينهم علم الرجال قلنا مع ان
المدونين ليس الا من طائفة قليلة لا يصير علمهم فقط حجة لنا وعلينا ان فائدته لا ينحصر في ظن العدالة والوثاقة
بل يحتمل ان يكون له فائدة غير ذلك كما ان منهم من صرح بان السبب في تدوينه طعن العامة بانه لا حديث من الشيعة
وليس لهم صاحب رواية وكتاب واما قول الشيخ في من منع من عدة من شرط العمل بخبر الواحد العدالة بلا خلاف
فيه معارضة بقوله غير انه يعمل الطائفة بخبر السكوني واضرابه واخراج العمل بخبر المحترز عن الكذب وادعاء
الاجماع عليه وما نعلم من اشتهار العمل باخبار غير العدول اذا ظن صدقها بقرينة اخرى لا يدل على اشتراط ازيد من
ظاهر الاسلام لانه احد الاقوال في العدالة واختاره الشيخ في الخلاف وادعى الاجماع عليه ثم ما ذكرنا يظهر الجواب
عما يمكن ان يقال من اشتراط عدم ضعف الرواية لاشتهاره فانه ان اريد بالضعف ما هو مصطلح المتاخرين فاشتهار
اشتراط عدمه ثم لما عرفت وان اريد الضعف ما يوجب الوحدة الظن بالصدق فهو كذلك ومنها الايمان وهب
جماعة من المتاخرين الى اشتراطه مستدلا بصدق الفاسق على غير المؤمن فيدل الية السباء على عدم قبول خبره الا مع
التبين ويدل الاخر منه اشتراط عدم العلم بعدم الايمان لا الايمان كما مر في العدالة مع ان صدق الفاسق
على المخطئ في بعض الاصول بعيد بل ممنوع في تحصيل الحق ثم كما صرح به جماعة منهم الشهيد الثاني في الك
وشيخنا البهائي والوحيد العلامة ره على ان كثيرا من المتقدمين ذهبوا الى ان العدالة تعرف بحسن الاسلام
مع عدم ظهور الفسق ونقل هذا القول عن ابن الجنيد والشيخ في الخلاف والمفيد في الاشراف بل في الخلاف
الاجماع عليه وقد تبعهم في ذلك القول جمع من المتاخرين ويدل عليه ان المؤمن في كلام العلماء الاخبار عن
والوارد في احاديث الائمة الاظهار من محض العدالة بخبر تعرض الايمان بل غاية ما هي الاجتناب عن الكبائر وعن
الاصرار على الصغائر وكف الجوارح وليس في شيء منها دلالة على الايمان واما الاجتناب عن الكفار فلا شك
في ان المراد الاجتناب عن الاتيان بها عدا الذي لا شك ان الصادر خطأ لا يوجب القدح في العدالة فلا
ينحصر العادل في المعصوم ولا يصدق على من ذهب الى بعض الاصول الفاسدة بعد معرفة طلب الحق

وبذل جهده

وبذل جهده والعصيان نظرا فيه انه ذهب اليه عمدا مع انه قد استفاضت الروايات بوضع
الخطاء عن امتنا صلى الله عليه وآله وما السبب في القول بان صدور بعض الكبائر خطأ او سهوا
غير قادح فيها ثم يخرج الكثيرة المخصوصة التي هي القول ببعض الاصول الفاسدة مع عدم التقصير
في السعي وطلب الحق هذا اذا قلنا ان الفسق هو عدم العدالة واما اذا قلنا انه ترك امر الله
عز اسمه والعصيان كما هو معناه لغة بل عرفا فنقول ان كون المخطئ في بعض الاصول بعد بذل
المجهود عاصيا تاركا لامر الله جل شانه ثم فان العصيان والترك للامر هو مخالفة المامور به
والمامور به لا يكون الا ما يعلم بل الامر باعتقاد خلاف ما حصل به العلم بعد صرف النظر تكليف
بما لا يطاق فالذهاب الى الحق لهذا الشخص غير مامور به هذا ثم انه يدل على عدم اشتراط الايمان
في قبول الخبر بعد ظاهر الاجماع كما يظهر لمن تتبع كتب الاصحاب من حديثهم وقد يظهر فانه
يراها ان شيئا منها ليس خاليا عن الاحتجاج بخبر واقفي او فطحي او ناووسي او شاهد ويؤكده
رواية ثقات الاصحاب ومعتمديهم عنهم مع انهم كانوا اما يتحملون رواية خبر لا يجوز العمل به
وتصريح الكشي باجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير الفطحي وابان ابن عثمان
الناووسي والشيخ في العدة بعمل الطائفة باخبار الفطحية والناووسية وبني فضال وبني سماعة
والطاهريين ما روي في الصحيح عن ابي جعفر الثاني انه قال في بني فضال خذوا بما رووا وذروا
ما رأوا وما روي عن الصادق عليه السلام انه قال لابان بن عثمان اجلس في المسجد وافت الناس فاني احب
كثيرا من امثالك ما روي عنه وعنها التحرز عن الكذب والوثاقة وقد يستدل على اشتراطه باتفاق
الاصحاب فانا نجدهم يردون روايات كثيرة بجهالة الراوي بها او رسالها وامثال ذلك وفيه ان المسلم
ردهم لها اذا لم يحصل الظن بصدقها من جهة اخرى واما معه فلا كيف وصرح الشيخ بعمل الطائفة
بخبر السكوني ونوح بن دراج وغياث بن كلوب وحفص بن غياث واضرابهم وشاع على القدماء والمتاخرين
العمل عندهم ما يظن صدقه قال بعض شايخي والدي في تعليقته على الرجال في بيان صحيح الحديث عند القدماء
وهو ما وثقوا بكونه من المصرح اعم من ان يكون متنا وثقوا بكون الراوي من الثقات او اماما ان اخرجوه يعملون
بصدره عنه او يظنون واما ما ترى من قدماء الاصحاب وارباب الحديث من البحث والفحص عن الرواة وتصحيحهم
انه مجهول الحال او ضعيف عن جهة ان الاخبار لم يكن بعد منتقدة متداولة ما يظن صدقه عن عنوه فاراد والفقه
والصرف واما فيما كان مذكورا في كتاب معروفا واصل مشهورا وكان صاحبه ثقة ومن جرحه وجوه صحة الحديث
وفساده سيما اذا شهد بصحة ما جعه فلا تم البحث عن رواته ومنها اسناد الحديث ومعرفة الراوي عند تمام سلسلة
السند ووجه اشتراطه عند من يقول به انه لا يعلم اتصاف الراوي بالاوصاف المعتبرة فيه وبعد ما علمت انه لا
فيه بصريه جملة تقاعد الاشتراط ومنها ضبط راويه اي كونه ضابطا لما يسمع ويراه بحيث يكون له
على حسن ونسيانه ان حدث من حفظه ضابطا لكتابه حافظا له من الغلط ان حدث منه واحتجابان بدونه لا
الظن بالاصابة وبعد مع ذلك قال الشهيد الثاني في شرح الدراية وهذا الشرط انما اقتضاه ابن حنبل ومن يرى الاخذ

من حفظ او يخرجها بغير الطرق المذكورة في المصنفات ولما رواية الاصول المشهورة فلا يعتبر فيها ذلك **فوائد**
الاولى اعلم انه لما كانت صحة الخبر عند القدماء بل الى زمان العلامة راجعة الى اخبار من ايقن عن الصحة باصطلاح
المجتهدين من المتاخرين يمكن ان يكون خبر ضعيف عند المتاخرين عند المتقدمين صحيحا ولم يكن الصحيح عندهم حجة عند
واسباب الصحة عندهم غير محصورة باسباب خاصة ولاجل ذلك لا يمكن اثبات الشهرة على عدم حجية طائفة مخصوصة
مشخصة باعيانها من تلك الاخبار ولا على حجية طائفة كذلك كما مرت الاشارة اليه **الثانية** قد
وعدنا في بيان عدم اصالة الفسق فاعلم ان المتاخرين في كلام الفقهاء والاصوليين مرى الخلاف في
ان الاصل هو العدالة او الفسق وقال بعضهم انها بالنسبة الى الاصل سواء واستدل القائل باصالة الفسق
بان العدالة امر وجودي حادث بعد عدمه يتوقف على امور مسبوقة بالعدم من العقائد والايمان والجوارح
وما هكذا شانه فالاصل عدمه والفسق عدم هذه الامور فهو الاصل واصالة عدم فعل المحرم انه جزئية
لعدم اختيار الفسق بمان قبل البلوغ وحصول وقت الواجب لم يكن عدم الاعتقاد وترك الواجب
حراما والاصل عدم اتصافها بالحرمة قلنا هما متصفان بعد البلوغ وحصول الوقت بالحرمة يقينا سواء تلبس
بها المكلف او لا وبيان قوله والفسق عدم هذه الامور بالاقتران ثم ركب عدمها شرطا بوجودها والاصل عدمه
والتوجيه ان الفسق يتحقق بفعل المحرمات وترك الواجبات بشرط وجودها عليه والاثبات ان الاصل عدم فعل
المحرم واما الواجبات فهي على قسمين مشروطة وهي الاكثر كالزكوة والحج والجهاد ورد السلم المشروط بالتسليم
والغسل المشروط بتحقق موجبه واشالها والاصل وان كان عدم الاتيان بها ولكن الاصل عدم وجوبها
لاصالة عدم تلك الاسباب والاستطاعة وشرائط الجهاد وغير ذلك وغير مشروطة وهي الاقل كالصلوة والصوم
والوضوء واشالها وقوله هذه الامور فانه يكون مرجعا مرجعيا للفسق كما اذا كان مع الالتفات والشعور عدمها
والاثبات ان الاصل عدمه واخرى يكون بدونه ذلك وهو ان كان موافقا للاصل ولكنه لا يوجب فيما لعدم
الوجوب مع هذا القسم خصوصه واجب مشروط ايضا فان قيل نقطع بان المكلف في مدة مديدة لا يكون فاقدا لشرائط
الوجوب من الشعور والالتفات والقدرة وغيرها قلنا كما نقطع بذلك نقطع بان المكلف في جميع تلك المدة ليس
باقيا في جميع الحركات والسكنات على ما كان عليه بخصوصه في ان البلوغ او قبله بل بتجدد الحركات والسكنات
والصور النفسانية وكلما تجدد امر حادث ثانيا واجبا واحدا صدر الوجوديه وكما ان الاصل عدم فعل الواجب
كذلك الاصل عدم غيره ايضا ومن هنا يجوز ان يقال نسبة الاصل الى الفسق والعدالة على السواء وهذا هو الشرط
انه لا يحكم بما حكم الشارع به للفاسق او بترك بعض الواجبات على مجهول الحال بسبب الاصل مثلا اذا ورد ظهر
ورد انه لا يرد سلامه قلنا الصلوة لا يجوز ترك رد سلام من لا يعلم انه مصل بواسطة اصالة عدم اتيانه بالصلوة
والعذر بان الفاسق اكثر من العادل والراجح الحاق الاغلب وايضا يتوقف الرد على الشرع والفسق
بكفيه امر واحد وما يتوقف على الاقل ارجح وجوها بالنسبة الى ما يتوقف على الاكثر وايضا الفسق يتحقق
فوق التصديق والتصديق وهما عن زنا الانسان والراجح وجوع يتحقق الصفة الفرعية لا يثبت سببا لا وجوه
المرجحات لم يثبت حجيتها شرعا مع ان الظاهر من الاخبار المستفيضة ان الاصل في المسلم العدالة فيعارض الاصل

والاخبار

والاخبار مقدمة الا انها قد يعارض اخبار اخر ولتحقيق ذلك موضع اخر **الثالثة** اعلم ان
المتاخرين من اصحابنا اصطلحوا على تقسيم الاحاديث الى الصحيح والموثق والحسن والضعيف والصحيح كما
جميع سلسلة سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق والحسن ما كان جميعها اماميين ممدوحين غير التوثيق او
بعضهم بالتوثيق وبعضهم بغيره والموثق ما لم يكن سلسلة سنده كلها او بعضها اماميين مع كون الكل موثقين
وما كان بعض رجاله من رجال الحسن وبعضهم من الموثق يلحق بالادون والضعيف ما عدا الثلثة وله
اقسام غير عديدة ولو لوحظ تقسيم المدح في بعض الاقسام الى الموثق وغيره والذم الى الكذب وغيره
اقسامه اكثر وقد يسمى ما رواه اماميون جهل حاله موثقا وقد يطلق على الموثق ايضا وقد يطلق الصحيح ايضا الى ما
يعين على غيره كان سنده الى ضعفا بصفات الصحيح وان اعتراه بعد ذلك ضعف وقد يطلق على جليل من حال
السند بعد وفقه واذا الموثق والحسن ذلك الاقسام والاربعة اصل الحديث ولاقسام اخر يرجع اليها كالمسند
والمتصل والمرفوع والموقوف والمقطوع المقسم الى الخاص والمعلق والمرسل ومن اقسام المقطوع ما يعبر بالمعضل
والمقبول والمستفيض والمالي المطلق والمسوى والشاذ والغريب والمسلسل والمقلوب والمدبج والمتضرع
المزيد والمصحف والمعلل والمعلق والمعنعن والمدبج **منهاج** مدح جماعة بان الخبر الضعيف في الاصطلاح
على القول بعدم حجيته اذا اعتبر بالمعنى ان كان متفقا موافقا للمشهور يكون حجة واستدلوا عليه بحصول الظن المشار
مدح وهو اذا كان دليل الشهرة كلا ذلك الخبر كل بما مع ملاحظة ما ذكر من الاجماع على كفاية الظن الفعلي
واما في غير محل تامل وان لم يكن بعيدا واما الضعيف عندنا وهو الذي لم يكن مجتمعا ظنون الصدق او
لم يكن في الكتب المعتبرة اذا اعتبر بالشهرة فالظاهر حجيته لان حجية خبر الظن بصدقه مظنون وكذا كان اشتراط الوجود في الكتاب المعتبر
الاجماع او لزوم المرجح والرجع وهو في شاذ لك غير محقق هذا ثم ان الضعيف المعتبر اذا كان مطلقا او عاما
حصل الاعتبار في بعض افراده او كان في جزء من الخبر جزء منه هل يمكن اثبات الحكم للفرد الاخر والجزء الاخر الا
ان الظاهر ان حيث الاعتبار ان كان اشتمال المعنون فلا يثبت وان كان لنفس الجزء منه فثبت **منهاج**
المعروف من الفقهاء تسامحهم في ادلة السنن والمكروهات وادعى الشهرة عليه جمع منهم الشهيد الثاني في صدر
شرح الدراية وشيخنا البهائي في اربعينه وصرح عدة الداعي كطائفة والمذكرة الاجماع عليه والمراد بقاعدة
فيها انهم يكتفون في الحكم بثبوت الاستحباب او الكراهة بمجرد ورود خبر دال عليه ولو كان ضعيفا بل منهم من
يحكم بها بالشهرة ومثلها وقد خالف في ذلك بعضهم منهم صاحب الدراية ولكن الظاهر وجوده كما يظهر من كتاب
الصلوة والحق هو الاول والاخبار المستفيضة منها ما رواه الكليني في الحسن عن الصادق ع انه قال من سمع شيئا من الثواب
على شيء فصنعه كان له اجره وان لم يكن على ما بلغه ومنها ما رواه ايضا عن الباقر ع انه قال من بلغه ثواب من الله
على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه ومنها ما رواه الصدوق في ثواب
الاعمال عن الصادق ع انه قال من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له اجر مثل ذلك وان كان رسول
الله ص لم يقله ومنها ما رواه ابن فهد في المحاسن في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي شيء

من الثواب فيفعله لذلك الطلب قول النبي كان له ذلك الثواب وان كان النبي لم يقله ومنها ما رواه فيه عن ابي عبد الله
عن النبي صلى الله عليه وآله قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وان لم يكن الامر كما بلغه ومنها ما رواه الصدوق
عن النبي صلى الله عليه وآله قال من بلغه من الله فضيلة فاخذها وعمل بما فيها ايمانا بالله ورجاء ثوابه اعطاه الله ذلك وان
لم يكن كذلك وقال ابن ادريس في عدة روى الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرق الى الائمة ان من بلغه شيء من الخير
فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما نقل وهذه الروايات بسندها صحيح ومنها حسن ومع ذلك
يضعف بالشهرة رواية وفتوى سلفا وخلفا بالقبول مروية في الكتب المعتمدة مرتبة بعضها بعض فيكون حجة وجه
الاستدلال انه اذا ورد حديث ضعيف في ثواب عمل فعل او ترك يصدق بما عدا وبلوغه فمن صنعه كان له ذلك
الثواب وبانه يدل من المستحب والمكروه الا ما كان في فعله او تركه ثواب ثم يرد على الاستدلال بروايته قوله
الاعمال انها مختصة بلوغ الثواب على الخبر فاذا لم يعمل كون خبر الرضا بلوغ الثواب عليه جائزا العمل واذا عمل
ذلك لاجله المهذا الخبر الضعيف قيل لم يتم ذلك لان جواز العمل بالضعيف في الوجوب والحرمة ايضا لما في فعل
الاول وترك الثاني من الثواب قلنا الثابت ترتب الثواب على الفعل او الترك وهو يستلزم رجحانه على الاخر
واما العقاب على الترك او الفعل فلا دليل عليه فاذا دل حديث على كون شيء واجبا مثلا دل على الثواب على
فعله والعقاب على تركه فيحكم بالاول بمقتضى تلك الاخبار دون الثاني قيل الظاهر من الاخبار انه اذا بلغه شيء
مع اعتقاد شخصه اذ لا شك ان من اعتقد كذب خبر وعمل به لا يكون له ذلك الثواب واعتقاد الصحة لا يكون الا
مع صحة السند او انضمام قرينة قلنا قوله من بلغه او سمع مطلق شامل لما اذا اعتقد الصحة او ظنها او عدمها
او احتمل الامران والتقييد بغير مسلم نعم قيده بعضهم بما اذا لم يظن كذبه ولا دليل عليه انه من الظن الاخذ
فوذ ذلك الشخص الا مع احتمال الصدق ولو من جهة انه الظاهر اشتراط احتمال الصدق فلو علم كذبه فالظاهر
الاجماع على عدم جواز العمل وكون قوله التماس ذلك الثواب ورجاء ثوابه فانهما لا يكونان الا مع احتمال ترتبه
عليه قيل اثبات اصل المطلوب وهو غير جائز قلنا نمنع عدم الجواز بعد ثبوت حجية ظن سلمنا ولكن نمنع كون المسئلة
اصولية وانما يكون كذلك لو اريد اثبات حجية الضعيف وكونه دليلا على الاستحباب او الكراهة وليس كذلك بل
الحكم باستحباب الفعل الذي ورد فيه خبر ضعيف كالحكم بوجوب الاخذ بظاهر يد المسلم واستحباب طهارة الماء
ونحوهما وليس ذلك في اعتبار الاسناد فيها قيل الثابت من الاخبار استحباب عمل ورد في الثواب له لا مجرد العمل فالدليل
اخص من المدعى قلنا رواية العمل يستلزم رواية الثواب فان رواية العمل رواية وجوب فعله او تركه او استحبابه
والوجوب والاستحباب يستلزمان الثواب كما صرح به جماعة من الاصحاب بل ظاهر شارح فان نقل الروي عن سماع
الثواب وبلوغه وهما حقيقتان في رواية حقيقة واما الالتزامية فلا يصدقان عليها قلنا وان سلمنا ذلك في الثواب
ولكنه في البلوغ غير مسلم فان بلوغ الخبر جاز عن بلوغ لفظ يفيده سواء افاد بوضعها او التزاما ولذا لما اخبر
زرارة اليوم الفلاني وحكم مع ان بني بلغ خبر سلمة فان قيل المحرم من تلك الاخبار هي الحسنة وهي تفيد
للسماع قلنا الكل حجة سلمنا ذلك ولكن حجية الحسنة كافية اذ بها يثبت جواز اثبات الحكم بالثواب بها عدم
بعض ضعف والبلوغ وان كان ضعيفا الا انها صرحت بترتب الثواب الذي هو اعطاء الاجر على فعل او بلوغ

عليه الثواب

على الثواب قيل هذه الروايات معارضة بآية النبأ بالعموم والخصوص من وجه ولا مرجح للروايات لو لم يكن للآية
ومرجح الروايات باعتضادها بالشهرة والاستفاضة معارض باستفاضة الاخبار بان كل خبر لم يوافق كتاب الله
فهو مردود وبموافقة الكتاب القطعية وقد عرفت ان تلك الروايات موجبة لتخصيص العموم في الآية فاسد لان
المراد بالنبأ هو الخبر عن مال الخبر او الخبر الخاص وصدق الخبر وتلك الروايات كما يدل على شيء منهما فلا
لا تعارض لان المنفي في الآية هو العمل بخبر الفاسق لاجل انه خبره وهذا لا ينافي العمل به من جهة اخرى على الثابت
من الروايات هو الاخبار على شيء دل خبر الفاسق على ثبوت الاجر عليه لاجل التماس ذلك الاجر ورجاء ثوابه
الامر اشتراط مقارنته مع خبر الفاسق ايضا والحاصل ان الآية تمنع من قبول خبر الفاسق وتلك الروايات
تدل على قبول خبره حتى بما ومثلنا وبما يمكن ان يستدل به على القاعدة ايضا اذا ورد امر او نهي بطريق ضعيف يكون
الفعل محتملا للوجوب او الحرمة فيكون الاحتياط فيه فعله او تركه والاحتياط مستحب فمن هذا اذا لم يكن ما امر به واجبا
لكن الامر به والا فالاحتياط الترك او لا يمكن على استلزام الفرقين وكل عبادة بالترتيب من الشرع يكون حراما
اقول هو ان كل عبادة انما هي اذا نقل بنية العبادة وبعنوان كونه من الشرع واما بدون ذلك فباق على الاباحة
الاصلية فهذا الفعل بدون اعتبار نية العبادة يحتمل الوجوب والاباحة واما نية الاستحباب المتضمنة لاجل
الاحتياط هي اشتغال بدليل الاحتياط لا بوجه التحريم والنية الموجبة لها هي المتضمنة قبل ذلك والحاصل ان الدائر بين
الوجوب والحرمة هو هذا الفعل بعنوان كونه عبادة قبل ملاحظة الاحتياط واما المطلق اي بدون ملاحظة عنوان
كونه عبادة فهو مباح وبعد التمسك بالاحتياط يصير عبادة ثانية نعم هذا الدليل انما يختص بما اذا ورد ما يدل
على الوجوب او الحرمة لا مطلق فعل الثواب وقد يستدل على المستحب وجوه اخر ايضا وهي انه لا شك في ان من بذل الجهد
في ايجاد جميع ما هو مطلوب سيده حتى المحتمل كونه مطلوبه فانه عند العقل بل الشرع ايضا ليست مرتبته مساوية لمن اقتصر
على القدر الثابت بل من ارتكب بما من الافعال من حيث ان السيد امر به يكون وسيلة للتقرب اليه وكذا لا شك في ان
من ارتكب امر ان السيد امر به تحسينا من حيث انه نفس اليه كل محبة لاجل ذلك اولى لا يخفى بما فيه فان هذا يدل
على ان الفعل المحتمل بطلب غير الخالي عن احتمال المفسدة لو فعل لاجل الاحتمال لكان ثوابا وحاصله ان الفعل الكذائي
لاجل انه كذا مستحب وهذا مما لا شك فيه والادلة العقلية والنقلية دل عليه ومرجعه الى ان الفعل مع هذه النية
مستحب وسبب استحبابه انضمام النية اليه والنزاع هنا في استحباب اصل الفعل مع قطع النظر عن هذه النية حتى
يكون استحبابه باعتبار نية التقرب لا ان يكون نية التقرب باعثا على الاستحباب والتوضيح انه اذا دل خبر ضعيف
على استحباب امر وصار محتملا للطلبية وكان خاليا عن احتمال الحرمة فلا شك ان فعله لاجل انه كذا موجب لرفع
الدرجة ولكنه يوجب الحكم باستحبابه بهذا القصد وهذا مما لا نزاع فيه وسبب استحبابه هو هذا القصد والنزاع
فيه هو استحباب نفس الفعل حتى يصير سببا لضم قصد التقرب فوائد الاولى المستفاد من تلك الاخبار
هو اعطاء الثواب لمن بلغه فيكون الفعل الذي روعي له الثواب مستحبا لمن بلغه فيلزم الاقتصار على مورد الجهاد فاذا
المجتهد باستحبابه مطلقا مشكل والتوضيح ان الدليل اما يدل على استحباب فعل مطلقا فهو مستحب لكل احد او يدل
على استحبابه لطائفة خاصة او في صورة مخصوصة يجب الاقتصار في الحكم عليه واذا دل حديث ضعيف على

استحباب عمل هو من لدن كان مطلقا الا انه من جهة عدم حجية لا يصلح لاثبات الاجماع مستند هذه الاخبار وهي
مضمونة من بلغه الخبر الضعيف فيكون مستحبا لمن بلغه فقط واما حكم الفقيه باستحبابه لعلمه بها واقتداء فيكا
فلا يوجب له ظاهرا نعم له ان يروي ذلك الحديث ثم يفتي باحكامه لو عمل اعتقاده لكان الاولى لهم الا ان هذا
الدليل الاول واما على الثاني فيجوز حكم الفقيه بالاستحباب مطلقا فيما يجري فيه الاذن الدليل الثانية
دلالة هذه الاحاديث على جواز اثبات الاستحباب والكراهة بلوغ الثواب من الراوي ولو بطريق الكتابة
ظاهرة وكذا باشتهار الثواب بين الفقهاء او نقل فتوى وانما الاشكال في جواز الحكم والاستحباب باشتهاره
بين الفقهاء او بفتوى فقيه به مشافهة صدق بلوغ الثواب وان كان الترامي وان الظن البلوغ هو الاول
دون الثاني لان السابق في السابق والجواز ظاهر نعم اذا اشتهر الوجوب او افتى به فقيه ولم يحتمل الحرمة
او اشتهر الحرمة او افتى بها جاز الحكم بالاستحباب والكراهة بمقتضى الدليل السابق فلا اشكال الثالثة
صرح بعضهم منهم والد العلامة قدس سره في الايضاح بجواز الاعتماد على الروايات الضعيفة في القصص
والمواعظ استنادا الى هذه الاحاديث اولا لمراد الاعتماد على الضعاف في القصص اما روايتها مسندة او
مرسلة او الاخبار عن وقوع مضامينها فان كان الاول فلا شك في جوازه والاجماع عليه منعقد ولكنه ليس
للتسامح في ادلة السنن او حديث من سمع شيئا من الثواب لعدم دلالته عليه بل لعدم دليل على حجية روايات
الضعيفة وان كان الثاني فهو ما لا مدخلية للحديث المذكور والتسامح في ادلة السنن في جوازه وعدمه ثم يمكن
ان يقال ان كان بحيث يوهم علم المخبر بما يخبر عنه او بلوغ الخبر اليه بطريق ثابت لا يبعد الحكم بعدم جوازه والا فيجوز
للاصل واما المواعظ فهي لا تخرج عن الاوامر والنواهي والقصص والروايات المخبرة عن احوال الامم والامة خلية
التسامح في السنن في غير ما كان منها من الاولين الرابعة لو ورد خبر ضعيف في استحباب شيء وشك في
عدمه او ورد خبر ضعيف في استحباب مطلق او عام وشك في عدم استحباب بعض افراده هل يباح ان في الاول
وهل يقيد المطلق او يخص العام في الثاني ام لا الظاهر العدم لان القدر الثابت هو جواز العمل بالضعيف في اثبات
الاستحباب والكراهة لا في غيرهما الخامسة قد عرفت في المباحث السالفة ان الكراهة في العبادات عبارة
عن اقلية الثواب بالمرجحية الاضافية وعلى هذا فهل يتوهم عدم دلالة تلك الاخبار على جواز اثبات كراهة العبادات
بالاخبار الضعيفة حيث انها لا تدل على ثواب لترك ودفعه بان اقلية الثواب او المرجحية الاضافية لشيء يستلزم اكثرية
ثواب الغير او رجحانه المستلزم للثواب ايضا فيصدق بلوغ ثواب وهو الاول على الغير وبعد ضم تلك اقلية ثواب هذا
الفعل او مرجحيته قامل منها اختلف القائلون باشتراط العدالة فاخذت بها وانكرها الا ان الكلام
اما في حكم عدالة الشاهد او المخبر وعلى الثاني اما لاعتبار المخبر مطلقا او الراوي اي المخبر بهذه الاخبار التي
هي محل الادلة اما الاول فالكلام فيه ليس من وظيفة علم الاصول بل الكلام هنا في الثالث خاصة ثم العدالة
تعرف تارة بالاختبار والصحبة المتاكدة بحيث يظهر الاطلاع على السر واخرى بالتواتر والاشتهار او الاخبار
المفيدة بالقرائن بل قد يعرف بوجود القرائن المتكثرة والشاهد بالتكثير وتوفقا في زماننا هذا وما سماها بالاول
غير ممكن وكذا بالثاني الا في قليل من المشايخ فالطريق الذي يعرف به عدالة الاكثر منحصرة في الاخير ولا خلاف في

امكان

امكان معرفة العدالة به وانما النزاع في انه هل يكفي في ثبوتها به صدوره من المزكي الواحد ام لا بد
من التعدد ولا بد اولا من تقديم مقدمتين الاولى قال والد العلامة ره في التمهيد الشهادة والرواية
يشتركان في الاخبار عن القطع وبينهما فان يختص المتعلق وعمومه وقد يقدم عليه الشهيد في ذلك فقال
في قواعد الشهادة والرواية يشتركان في الخبر وينفردان في ان الخبر عند ان كان امرا عاما لا يختص بمعين
الرواية كقوله ع لا تنقض فيما لا تتيقن فانه شامل لجميع الخلق الى يوم القيمة وان كان لمعين فهي الشهادة كقوله عند
الحاكم اشهد لكذا بفلان انتهى ويستفاد من كلامه فرق آخر بينهما ايضا وهو انه يشترط في الشهادة ان يكون الخبر عنه كما
لمطلق فاذا كان كما قال فهي الرواية اقول اما الفرق الاول فقد ظهر من بعض ان المراد منه خصوصية نفس الخبر عنه وعمومه
وح فيرد عليه مثل الاخبار عن ذاته تعالى وصفاته وقصص الانبياء والائمة والنصوص عليهم واما الماهيات ان الخبر عنه
فيها خاص مع كونها رواية والاظهر ان المراد ان فائدة الخبر عنه او خبره ان كان لمعين او عليه او حكم على معين فهي
الشهادة وان لم يكن كذلك سواء كان لغير معين او لم يترتب عليه شيء فهي الرواية ويشهد بان المراد ذلك قول الشهيد
في المثال الاستنقاء فيما لا تتيقن انه شامل لجميع الخلق الى يوم القيمة وان كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم
اشهد لكذا بفلان انتهى ويستفاد من كلامه فرق آخر بينهما ايضا وهو انه يشترط في الشهادة ان يكون
الخبر عنه كما لمطلق فاذا كان كما قال فهي الرواية اقول اما الوجه الاول فقد يظهر من بعض ان المراد
من خصوصية نفس الخبر عنه وعمومه وح يرد عليه مثل الاخبار عن ذاته تعالى وصفاته وقصص الانبياء
الامم والنصوص عليهم واما الماهيات حيث ان الخبر عنه فيها خاص مع كونها رواية والاظهر ان المراد بفائدة
الخبر عنه او خبره ان كان لمعين او عليه او حكم على معين فهي الشهادة وان لم يكن كذلك سواء كان لغير معين او
لم يترتب عليه شيء فهي الرواية ويشهد بان المراد ذلك قول الشهيد في المثال الاستنقاء فيما لا تتيقن
انه شامل لجميع الخلق الى يوم القيمة وان الخبر عنه ليس جميع الخلق واما قوله الخبر عنه ان كان امرا عاما لا يختص بمعين
فلا ينافي ذلك لان قوله لا يختص بمعين بيان لعموم الخبر عنه اي يكون عاما بهذا المعنى وعلى هذا فلا يرد
ما ذكر لان الخبر عنه فيه وان كان خاصا الا انه المقصود والغالب لا يختص بمعين من وجوب الاعتقاد
والاعلام والغيره ويظهر انه وجه ما ذكره من تعدد المتعلق واختلاف عمومه وخصوصه في بعض الامثلة
كالاخبار عن رؤية الهلال واخر الصيام وترقيت الصلوة باوقاتها المخصوصة ودخول الوقت
وعدد ركعاتها والقبلة ورواية طهارة شيء معين وغاسلة عن الشارع وتفسير القرآن وتقويم
المقوم وقسمة القاسم واشباهها ولكن يرد بعد مثل قولك لزيد ما فقد منك مطروح في الموضع
الفلاني او صاحبك في الجبل الفلاني او رايت في المنام انك كنت عالما مثلا او فقد منك في الموضع
الشيء الفلاني فان شيئا منها ليس شهادة مع خصوص المتعلق بالمعين ولو اريد التعميم بعض المتعلقات
لا يفتقر بامره في كل شهادة ويمكن ان يقال ان مرادهم عموم نفس الخبر عنه ولكن الاولى والفرق ان عموم
انما يعتبر في الرواية دون الشهادة لا انه في الرواية انما يكون عاما ولو لم يكن الشهادة وانما
وهو كذلك ويكون المراد بيان احد الخبرات لا الجميع ويجيء ان يراد من الخبر عنه اعم من الصريح او الالتزامي

المقصود ايضا ان مطلقا حتى يصح ما ذكر من الامثلة المتقدمة لتعدد المتعلق واما الفرق الثاني فلبس المراد ان
كلما كان اخبارا عن حكم لمخلوق هو شهادة ولا ان كلما يكون رواية فهو حكم للخالق لما مر بل المراد ان الشهادة
لا يكون الا اخبارا عن حكم لمخلوق والاخبار عن الحكم للخالق لا يكون الا رواية هذا ايضا يكون مميزا في الجملة
والفرق ايضا حسنة يشهد بها الاستقراء والايراد بان الشهادة قد يكون في حق الله كالشهادة على شرب
الخمر واما ان الخبر عنه هو شرب الخمر وهو ليس حكما للخالق وان ترتب عليه حكم له وهذان الفرقان على ما
ذكرنا وان كانا صحيحين ولكنهما لا يميزان من جميع الوجوه ولو قيل بشرط في الشهادة زيادة عليهما ان يكون
الغرض من الاخبار اثبات حق الغير على معين ثم الفرق هذا ثم ان ما ذكر من اشتراط الخبر في
الرواية ايضا محل نظر لان المراد ان كان تصريح الخبر بالقطع يخرج مثل ظننت كذا وما لم يصرح فيه
بشيء من العلم والظن وان كان قطعه حاصلا صرح به ام لا او فهم الخبر له ان الخبر قاطع يخرج مثل قول
الصدوق او الشيخ قال رسول الله كذا ونقل المحدثين والرجال كان آدم كذا ونوح كذا ونقل ابراهيم كذا
الثانية فائدة هذه التفرقة على ما صرح جوابه هو تمييزها يكتفى فيه بالواحد وما يجب فيه التعدد وهذا
انما يصح لو ثبت قبول الواحد في كل خبر غير الشهادة ووجوب التعدد في كل شهادة او ثبتا ان الاصل فيهما
كذا ولم يثبت شيء منهما ثم يكتفى الواحد في بعض الاخبار بدليل ويجب التعدد في مواقع خاصة من الشهادات
وبعض الاصحاب قد اعتبر الواحد في بعض المواد من الشهادة بل اعتبر في المرأة الواحدة ايضا في البعض وهذا
يستدل على مسألة التعدد في الشهادة بالاستقراء وبان الاصل عدم وجوب خبر الواحد الا ما خرج بدليل
ويرد على الاول منع الاستقراء الظني وعدم حجية الظني منه مع انه لو ثبت ثبت التعدد بالدليل لا الاكثر منه اجماعا
ومن نظهر الايراد على الثاني مضافا الى انه مصادرة ايضا وليس مختصا بالشهادة وغاية ما يستدل بكفاية
الواحد في الخبر وجوب حمل افعال المسلمين واقوالهم على الصحة والصدق واية الباء ويرد على الاول عدم ثبوت
ما ادعاه ودعوى ثبوته بالاستقراء ثم والاجماع عليه غير مسلم والعمومات التي يستدل بها عليه لا تصح عن كلا
ولو سلمت دلالتها فغاية ما تدل على اتباع الظن وليس تخصيص الثانية بعين الاولى اولى من العكس
تخصيص الاولى بغير القول او مع القول المفيد للعلم بنفسه او بضميمة مع انه يرد ان من اخذ دينه من افواه
الرجال يرد به الرجال واما حمل الاولى بمعارضة مع اصل البراءة فيما اثبت تكليفا وطلب الظن الزائد
كون قول المسلم مع قول الغير فيما اذا قال له وطلب قوة الظن ضعيف مع ان الاصل لا يعارض شيئا من العمومات وما ذكر
عدم مناسبة قوة الظن وضعفه في المنازعات ان اتباع الظن هنا لا دليل عليه والكلام شبيه بطريقة العامة في
على الثاني ما عرفت من ضعف دلالة الاية على قبول خبر العادل على ان ههنا كلاما اخر وهو ان منطوق الاية انه
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي فاطلبوا البيان اي العلم بحقيقة الحال لا تقبلوا خبره ومفهومه ان جاءكم عادل
بنبأ فلا تردوه الى تطلبوا البيان الذي هو الظهور والعلم وذلك اعم من القبول مع انه ان العادل الواحد اذا
اشهد بشهادة فهل احد شطر على البينة لمردود شهادته ولم يطلب الظهور العلمي والحاصل ان قبول خبر الواحد
احد الشطرين امران لا ثالث واسطة بين الرد والقبول المطلقين فلا يلزم من كون خبر العادل اقوى من خبر الفاسق

القبول

القبول ثم لو تم الدليلان لاثبتا الحكم في الشهادة ايضا فلا يثبتان ما اراده الوحيد المتقدم وما ذكره المحقق
عدم ترتب فائدة كثيرة على بيان هذه التفرقة والتتبع هو ما اقتضاه الادلة في مصطلحات الرواة اذا عرفت هذا تبين
المقدمتين فاعلم انه قد ذهب الاكثر كالشيخ المفيد الى الاول وهو مختار العلامة وشيخنا البهائي وذهب
المحقق وصاحب المعالم والذي العلامة الى الثاني وحكاه في المنتقى عن جماعة من الاصوليين وقد يقال بان
كل من يقول بعدم الاكتفاء بالتزكية الواحدة الشاهد يلزم ان يقول بعدم الواحد من يكفي بتزكية الراوي لا بد
ان يكفي بتزكية الشاهد واما الفرق بين تزكيتهما فلا وجه له لان عدالة الراوي ان ثبت بالواحد فمن عدد جعل ثابتا
ايضا والا فلا يقبل في الرواية لان مفاد العدالة شيء واحد وكما يتحقق التخصيص عادة بالنسبة الى امر دون امر
فيمكن ان يراد من يقول بالفرق ليس ان تزكية العدالة في الشهادة مشروطة بتزكية اثنين دون الرواية بل المراد
ان قبول شهادة شخص موقوف على كونه مزكيا اثنين دون الرواية حيث ان بالتزكية لا يحصل سوى الظن
فيمكن الفرق بين افراد الظن في التعدد في الشهادة شرط لقبول شهادة العدلين لا لتبين عدالتهما الظن لا يتعدد
التعدد يرجى منها ان العدالة شرط في قبول الخبر بانه المناط على ما مر ومقتضى الاشتراط حصول العلم بالشرط
اذ ما لم يعلم لا يعلم وجود المشروط فلا يكفي غير العلم لخروج الظن الحاصل بتزكية العدلين بالاجماع فيبقى الباقي
واجب عند تارك بين اعتبار العلم فيها لان كل ما يجعل طريقا للعلم فيها لا يفيد الا الظن وايضا المراد بالعادل
الامر بما وهو من يطلق عليه العادل ومن عدالته باحد الوجوه المذكورة يجوز اطلاق العادل عليه واخر
بان مقتضى الدليل وان كان اعتبار العلم الا ان انسداد باب العلم اوجب الاكتفاء بكل ظن فيه اقول يرد على الاول
ان المراد ان كان منع ان ذلك مقتضى الاشتراط فهو فاسد لما عرفت وكون جميع طرقها ظنية لا يوجب عدم اعتبار
العلم وان كان المراد ان العلم وان كان مقتضى الاشتراط الا ان كون جميع الطرق ظنية انما هو وجه عدم اعتبار
انه لا يوجب الاعتبار الظن في الجملة وهو ما اجمعوا على كفايته اما كفاية كل ظن حتى الحاصل من تزكية الواحد فلا
مع ان كون جميع الطرق ظنية انما هو على القول بكون العدالة ملكة واما على القول بكونها حسن الظاهر فلا واما
ما ذكره من ان العادل الفاسق الامري من يطلق عليه العادل فيه ان العدالة وصف حقيقي فالعادل الحقيقي
كان متصفا بها في الحقيقة لا من يجوز الاطلاق عليه بل نقول لا يجوز الاطلاق الا على من كان له هذه الصفة
في الواقع بالقطع او بالظن المعتبر شرعا وهو ايضا عادل شرعي لا واقعي وما ترى من اطلاق العادل على الفاسق
مختص بظن ثبت اعتباره ايضا وعلى الثاني مضافا الى ما يرد على دليل الانسداد كما يأتي في موضعه انه لا
الاكتفاء بظن ما لا كل ظن مع ان المحصل بعد عدم امكان الشرط اما انتفاء المشروط او الاشتراط او قيام غيره
مقامه كالظن هنا فالحكم باحد الثلثة قبل ابطال الاخرين لا وجه له ثم يرد على هذا الدليل انه سيأتي في الخبر المتقدم
ان من القائلين باشتراط العدالة من يقول بانه لا يحل قبول ما يحصل الظن من الخبر عليها وهو كما يحصل من خبر العادل
عدالته يحصل من الظن بانه وكذا من كفاية الظن بالعدالة وهو يحصل من تزكية الواحد ايضا **ومنها** ان
التعديل شهادة وكل شهادة يجب فيها التعدد وغيره منع كونه شهادة اولا ومنع لزوم التعدد في كل شهادة
ثانيا كما يظهر وجههما مما مر في المقدمتين وقرر شيخنا البهائي رح الدليل هكذا قال كل خبر شهادة فلا يجب

الواحد واجاب عنه بقوله قلنا ثم بل اكثرها غير هاولا اعتبر في كلام القوم على الاستدلال بهذا النحو لا اعلم كلام
احد يقول بكون كل خبر شهادة ومنها ان التعديل من شروط الحكم والاستقراء يعطي عدم كفاية الواحد في تعديل الراوي
كالفتوى والترجيح وغيرها وفيه ما فيه اما منع اعطاء الاستقراء لذلك ثم حجية هذا الاستقراء لو سلم انه ان
اريد من شرائط حكم القاضي فليس كلامنا فيه وان اريد من شرائط استنباط الحكم الشرعي فنحن انما لا نعلم من
شرائطه ما يشترط فيه التعدد كيف واعظمها الرواية ويكفي فيها الواحد اجمع القائلون بكفاية الواحد ايضا في
منها ان التزكية خبر وكل خبر يكفي فيه الواحد وفيه منع كفاية الواحد في كل خبر كما مر ومنها انها شرط في الرواية
والشرط فرع المشروط ويلحق في الاصل الواحد فكذا في فرعه والا لزم الاحتياط في الفرع على الاصل وهو ممنوع
واجيب عنه تارة بانه يشترط في الاصل ثلثة اخبار واحد للرواية واثنان للتعديل وفي الفرع اثنان فاين الاحتياط
واخرى بان الشرط هو العدالة لا التعديل نعم هو احد طرق معرفة الشرط ويرد على الاول ان المراد بالاصل ليس
هو الرواية المخصوصة والفرع تعديل راويها بل مطلق تعديل الراوي فرع بالنسبة الى الرواية والاثنان
ان الراوي اذا كان ممن ثبت عدالته بالاخبار يقبل روايته واما التعديل فلا يقبل تعديل عدل واحد وان ثبت
عدالته بالاخبار لابد من ضم عدل اخر فثبت الزيادة وايضا يقبل رواية عدل ذكاه عدلان ولا يقبل تزكية عدل
ذكاه عدلان وعلى الثاني اولا ان الشرط في الرواية وان كان هو العدالة لكن الشرط في ثبوت العدالة هو التعدد
وشرط الشرط شرط بل هو ايضا من الشرط فالقول بعدم لزوم الزيادة فيه اولى وثانيا ان كون العدالة شرطا لا ينافي
كون التعديل ايضا شرطا وثالثا ان كون العدالة شرطا يكون للمستدل ادلة ان يقول كما يكفي في ثبوت الرواية الواحد
في ثبوت العدالة ايضا حتى لا يزيد الشرط على المشروط فالصواب ان يجاب بمنع امتناع الزيادة بل هي موجودة في الاحكام
الشرعية كما في ربع الوصية وربع ميراث المستهل والظاهر ان الفحص بان ذلك الدليل يناسب طريقة اهل القياس
هم المستدلون به وتبعهم غيرهم من غير نظر كما استقر به صاحب المشرق بل نقل عن بعض العامة التصريح بان ذلك مقتضى
القياس وفيه ان قياس اولوية كما قاله بعض المتاخرين من اصحابنا مردود بمنع الاولوية بل لا يبعد دعوى العكس
حيث ان الشرط في الاصل يثبت بالشهادة ويبعد فيه الخطا لكونه مستند اهل الحرج بخلاف الفرع واما ما قيل من ان المتبادر من الشرط
ان لا يكون وجوده واعتباره زائدا على المشروط كما هو شان المقدمات مدفوع بان ذلك لو سلم فانما هو من حيث المقدمية
المطلوبة لا من حيث هو الا ترى ان الايمان شرط لصحة الصلوة مع ان وجوده واعتباره زائد عليها وحينئذ
البناء على ما فيها وقد يجاب عنها ايضا بان ذلك انما بالمفهوم وتعارضه المنطوق اذ لو لم يكن واسطة بين صفتي الفسق و
العدالة في الواقع والاصل الفسق يكون المنطوق انه ان جاءكم خبر سلوب العدالة فتبينوا فلا تقبلوا او فتثبتوا عن بعد قبول
خبر من زكاه عادل واحد لانه غير سلوب العدالة يكون مفاد المفهوم ان جاءكم سلوب العدالة فتبينوا فتقبلوا من تثبت قبول
خبر عادل زكى خبره ومقتضى ذلك ثبوت عدالة ذلك الغير وهو قول بحجية خبره وهو مناقض لما اقتضاه المنطوق وفيه
انما يتم على اصالة الفسق وقد عرفت عدمها ومنها ان الجمع بين الحكم بعدم قبول الواحد في التزكية وقبوله
في اثبات الاحكام الشرعية كالقتل واخذ الاموال مستبعد بل غير مناسب شرعا وغير انه كيف يستبعد ذلك مع ان
العدول الذي يثبت بخبره الاحكام الجليلة كالقتل واخذ الاموال لو شهد ان زيدا قتل بدعيه على عمرو ثم يثبت بشهادة

وحده

وحده ولا شك ان عدالة الراوي اقوى حكما من مثل هذه الدعوى ومن عدالة الشاهد بها فاذا الرجوع
عدم القبول هنا مع ضعف الحكم فكيف يبعد هنا مع قوته على انه لعدم الاكتفاء بالواحد في تعديل الراوي
مناسبة واضحة للحكم بعدم الخبر لا يجابه قوة الظن من خبره فلو صرف الاستبعاد الى الاكتفاء بالواحد فيه كان
اوفق الاعتبار ومنها ان العلم بعدالة الرواة متعذر غالبا فلا يناط التكليف بالعلم بل بالظن ولا شك في
حصوله من تعديل الواحد واجيب عنه بمنع كون تزكية الواحد مجرد ما يفيد الظن سلمنا ولكن العمل بالظن انما
ما هو اقوى منه اولا وايضا لا يلزم من عدم اناطة التكليف بالعلم اناطته بمطلق الظن بل يمكن ان يكون بالجميع
على كفاية وقيل في تقرير هذا الدليل انه اذا كان سبيل العلم بالاحكام منسدا فالمدار على الظن والظن يحصل
بالخبر بمجرده فتعديل واحد واما اثبات الحقوق فالمدار فيها على العلم او البينة او اليمين فلم يضطر الناس
فيها الى العمل بمطلق الظن فمثل اخبار الطبيب باثبات اللحم ومثله واهل الخبرة بالفقر والارش وهذا
مثل الفتوى فلهم فيها الواحد ولا وجه للحكم بوجوب الاثنين وفيه ان الاحكام المتعلقة بالموضوعات التي
ليس بيانها وظيفة الشارع انما تعلقت بما هو في نفس الامر موضوع وان حصل للمكلف العلم به هو والا
فيرجع الى الظن لاستحالة التكليف بالمحال والعدالة من هذا القبيل وليس من باب الرواية ولا الشهادة
اقول فيه ان لنا ان نقول ان الاحكام ايضا مثل الحقوق والمدار فيها على العلم او الخبر الذي يزكيه راويه عدلا
لا الظن وكون اخبار الطبيب واهل الخبرة مثل الفتوى ثم بالقياس الجلي والاولوية في عدم كفاية الواحد فيه
بعد عدم الدليل عليها ظاهر مع انه لو كان من قبيل الفتوى لكان وجوب قبول الواحد فيه مطلقا على كلامه كما
يأتي وقوله فان حصل للمكلف العلم به والا فيرجع الى الظن فيه مع الرجوع الى الظن لا يحكم بثبوت الحكم
فانه لو قال الشارع انبات اللحم المعلوم محرم وبدون العلم لا يحرم فاي حكم يترتب عليه انما المحال لو قلنا
بالتكليف بتحصيل العلم فيها واما لو قلنا بان الاحكام المتعلقة عليها منوطة بالعلم وبدونه لا يتحقق الحكم
فلا يلزم ترجيح دعوى كفاية الواحد بان المدار في زماننا على تزكية الشيخ والعلامة واشالهما وهم ينقلون
عن غيرهم وموافقة اثنين منهم انما يفيد لو علم ان مذهب كل واحد في التزكية اشتراط العدد وهو غير معلوم
فانهم قالوا باشتراط العدد انما يتم لو كان الزكون عرفوا العدالة من المعاشرة وان للشرط اثنانه وفيه انه يرد
مثل ذلك في تزكية الواحد حيث ان مذهبه في العدالة غير معلوم والقول بان العالم بالخلاف والوفاق اذا الحق
بوفاق ما يوافق الكل جار فيما نحن فيه ايضا وما ذكرنا ظهر ضعف ادلة الطرفين والظاهر ان احدا من كلمائه
هذه المسئلة لم يتامل فيها حق تامله وقال ما قال تقليد البعض من قال والتحقيق ان العامل بالرواية
ان كان ممن لا يقول باشتراط العدالة او الوثاقة في رواتها فهذا البحث ساقط عنه وان كان ممن يقول
باشتراطها فاما يكون عمله بالاخبار من حيث افادتها الظن ولاجلها اولا فالاول اما يقول باشتراط العدالة
لاجل ان الظن من الخبر لا يحصل بدون عدالة راويها كما قيل او لاجل دليل اخر وتوهم انه على هذا القول لا معنى
لاشتراط العدالة الا من جهة التعبد على ان خبر الفاسق لا يفيد الظن فاسد اذ القائل بحجية الظن لا يشكل الكلام
ولا الدليل على عدم حجية بعض الظنون يمكن ان يدل على عدم اعتبار خبر غير العادل فان قال انه كان

حصول الظن فاما نقول بان حصول الظن من الخبر يتوقف على العلم بعدالة الراوي او يكون الظن فان كان الاول
لزم عليه عدم الاكتفاء بل الاثنين ايضا اذا لم يحصل بقولهما العلم وان كان الثاني فالمناط ظن العدالة وهو
قد يحصل بتزكية الواحد وقد لا يحصل بالاثنين وان قال انه لا اجل دليل اخر فيها ارسال المنادي من يجوز
بالنسبة الى العدالة ولين على الاخبار الاجل افادة تها الظن والحكم لعدم كفاية الواحد لعدم دليل عليها كما عرفت
بل عدم كفاية المتعدد ايضا لجواز ان يكون التعديل من قبيل الفتوى وهو ما يبتنى على الظن الحاصل من الادلة
التي يعتبرها المستدل بعد التفحص عنها وعن معارضها وعن شمولها وكل ما يتعلق بها بل كونه منها المشهور اذا ذكر
لو يلاقوا الاثاد من الرواة ولو لم يكن حال الجميع معلومة الاشتهار ونحوه بل فحصوا عن احوالهم وعاملوا المتعارض
الواقع فيهم ولاحظوا القرائن واعتبروا ما اعتبره اراقم وعلى هذا فلا يكون حجة لسائر المجتهدين وان تعددوا لاحتمال
ان المجتهدين في الاسكار يمكن ان لا يكونوا مجتهدين في علم الرجال فيجوز لهم التقليد اذا لو كان كذلك لما كان وجه
في فحصهم عن معارض التعديل ولا عن الترجيح بين الجرح والتعديل وامثال ذلك بل يكون عليهم تقليد احد
المجتهدين في علم الرجال او اعلمهم بتعيين ايضا ان المجتهد ثم الاسكار قادر على ترجيح تعديل الرجال وجرحهم
قد ما يقدر عليه المركبون الذين لتبيهم عندنا واقرتهم لا يؤثر كما قرير بعض المجتهدين في الاسكار
الى زمان المعصوم هذا مع انه لو كان من قبيل الفتوى بقي تقليد الميت فيها كلام وجوازه يحتاج الى
الدليل ثم لو سلمنا عدم كونه من الفتوى فكفاية الاثنين في قبول شهادة من عرفت ليس عليها دليل ولا
يزعم انعقاد الاجماع على كفايتهما اذ لم يذكر الاصحاب من الخروج واما القدماء فلا يعلم منهم الاكتفاء
بالاثنين بل الظاهر انهم كانوا بانفسهم مجتهدين في الجرح والتعديل ولا يعلم فيهما مجرد الشهادة في
الاكتفاء بهما في تعديل شهود الحقوق غير مفيد هنا والقياس باطل هذا مع انه لو كان من باب الشهادة
لما امكن العمل بالتعديلات المشتركة بين هذا الزمان لان الشهادة الثالثة لا تقبل في شهادة الفرع والتعديلات
كذلك لان الحكم بعدالة الشاهد وكتابته وخاتمه غير جائز وان امكن المتدين فضلا عما نقل
عن خطه بوسائط وتواتر الكتب من الشهود غير مفيد اذ لا نعلم تذكرهم لجميع ما ذكروه فيها لو كانوا احياء
وبما ذكرنا ظهر لك الظاهر انه لا يفيد الاجتهاد في علم الرجال على القول باشتراط العدالة في مجتهدها وان
كان في حجية هذا الاجتهاد ايضا كلام واعتبار الناس فيه ثم لجواز القول بعدم اشتراط العدالة
بعد سد باب العلم حجية في معرفتها وان المركبين ايضا يجتهدون في جرح فلا يعرف الخلاف في كفاية الواحد
او اشتراط التعدد كما لا يعرف في مسائل الفتاوى **فائدة الاولى** يقبل تزكية عن الاماتي العدل
واحدا او متعددا على القول بعدم توقف العدالة على الايمان **الثانية** لا فرق بين الجرح والتعديل في
جميع ما ذكر ونقل عن شيخنا البهائي الفرق اذا صدر عن غير الامامي فلم يقبل الاول وكان الوجه فيه ان
الايمان عند غير الامامية جرح فلعله بني على طريقتهم وفيه ان الاطلاق في الجرح والتعديل ان كان بصرف
الماهية يقبل عند الكل فلا بد من حمل جرحهم على ذلك ايضا والا فجرحهم الكلام في العدالة **الثالثة**
اذا روى عدل خبرا ثم عدل او جرح هل يقبل مطلقا او يبتنى على كفاية الواحد الظاهر من الشق الثاني

والاظهر هو الاول لانه خبر بحيث حجيته ولا يشترط التعدد في تعديل الامام وجرحه **نهاج** اختلفوا
في كفاية الاطلاق في الجرح والتعديل من دون ذكر السبب على اقوال ثالثها كفاية في الثاني دون الاول اليه ذهب
مدعيه في المبادي وهو منقول عن الشافعي ورابعها عكسه وخامسها وهو المحكي من الرازي كفاية ان صدر
من العالم بالاسباب دون غيره وسادسها كفاية العلم اتفاق مذهب المزكي والمعدل في الاسباب
والا فلا وهو مختار الشهيد في ذ ح ت والشهيد الثاني وسابعها كفاية من الفقه العالم بالخلاف
في الاسباب اذا علم الاتفاق او كان في مقام الشهادة لمن يريد العمل بقوله لما اختاره والذي العلامة
طاب ثراه في الكتب الثلثة والحق هو السادس اما الكفاية مع علم الاتفاق فظ واما عدمها بدونه
فلجواز المخالفة والابتناء على مذهبه فلا يتحقق ما هو الشرط عند المعدل احتج الاول وهو القاضي
ابو بكر بان الشاهد على الجرح والتعديل ان لم يكن بصيرا باسبابها لم يصح التزكية وان زكى لم يكن عادلا
وهو خلاف المفروض وان كان بصيرا فلا حاجة الى ذكره السبب وجوابه ان اريد البصير بالاسباب كما
هو ظاهره يختار الثاني ولعله ما يعلم بها لم يكن جيدا عند المعدل فلم يعلم التبر الخلاف وان اريد البصير
بالخلاف يختار الاول اولا ونمنع عدم صلاحيته للتزكية والثاني ثانيا ولعله مبني على عقائده
وايجابه التدليس لو سلم فانما هو اذا علم غير مقلد بقوله ايضا لا مطلقا كما هو الظاهر كذا وان اريد البصير
البصير بها قبل الكلام في تزكية ارباب الرجال ولا يتصور في حقهم عدم العلم بالاسباب او الخلاف
او يعمل غير مقلد بهم فيجب فيه الاكتفاء بالاطلاق قلنا الاكثر فرضوا المسئلة مطلقة بل صرح البعض
بالتعميم مع انه على التخصيص ايضا لا يفيد كما يأتي وجهة الثاني وجوبها ظاهر مما مر ويأتي ودليل
الثالث وجهان احدهما انه لو اكتفى في الجرح بالاطلاق لادى الى التقليد للاختلاف في اسبابه
فربما لم يكن السبب جرحا عند المعدل فان قلت الاختلاف في اسباب الجرح اختلاف في اسباب العدالة
ايضا قلنا اطلاق الجارح يقتضي عدم ارتكاب ما هو فسق في الجملة واسبابه يختلف فيها واطلاق
المعدل يقتضي ان لا يعلم الفسق اصلا غير مقيد بمذهب ووجه ذلك بان العدالة رفع الجرح
فالتعديل رفع الايجاب الجزئي الذي يرجع الى السلب الكلي وفيه انه يفيد السلب الكلي على مذهبه
لا مطلقا والترجيح بالبناء على اصالة العدالة غير مفيد كما لا يخفى وثانيهما ان العدالة تفتقر الى اجزاء
وشرائط يتعذر ضبطها والجرح يكفي فيه انتفاء جزء او شرط وفيه انه ان اريد تعذر الاطلاع
على اجزاء وشرائط العدالة وشرائطها فينبغي ان لا يصح التعديل اصلا وان اريد تعذر ذكرها
فيفيد انه لا يلزم ذكرها بتفاصيلها بل بلفظ دال عليها كان يقال انه صاحب ملكة ودليل الرابع
ايضا وجهان احدهما ان مطلق الجرح كاف في ابطال الاعتماد وليس مطلق التعديل لكثرة تنازع
الناس فيها الى البناء على الظن وثانيهما ان العدالة تلتبس على الناس لكثرة التصنع فيها ورد على الاول
ان الجرح ايضا مختلف فيه مع ان التنازع الى البناء على الجرح اغلب وعلى الثاني انه كان الالتباس
لكثرة التصنع من موانع قبول الاطلاق في التعديل كذلك الاختلاف في اسباب الجرح ايضا من الموانع

حجة الخامس انه لو اتفق احدهما بقول غير الفاعل بالاسباب كان اختياره مع الشك خلافا لما لم وجوابه واضح فان
العلم بالاسباب مع غاية الاختلاف لا يوجب القطع احتج السابع بان الفقه الربع المطلع على مراتب العدالة
واختلاف الناس فيها في اسبابها اذا صنف كتابا في التعديل والجرح لان يكون هدايته للعلماء وعرف احدهما
من سبب لم يكن سببا عند كثير من يرجع الى كتابه واكثر بالاطلاق كان عدلا واحتاج الى الباعث على مذهبه مردود
بانه انما يجوز في مقام الاجتهاد لمن يستقيم ويتمكن لا لجمع غفير من المجتهدين المختلفين فيما يتحقق به التعديل
الجرح كما هو شان علماء الرجال فيجب ان يكون مرادهم من العدالة عند الاطلاق ما هو اعم من الكلي فان قيل العلماء
بالاطلاق يعني قول كثير من الاصحاب في العدالة بالمعنى الاذف فاذا اقتصر على الاعلى لم يرد التدليس من جهة اخرى
قلنا بل ذلك لو كان بناؤهم في جرح الاذف على الاطلاق وليس كذلك بل لا يجرحون بالاطلاق الا من هو جارح
عند الكل واما غيره فانما يكون فيه او يذكرونه بناء على انضمامه به كما يقولون فلان فاسق او كان صدوقا او جبرا
او فاضلا ومن ذلك يندفع ما يتوهم ايضا من ان ارادة الاعلى وان كانت مستلزمة لتعميم نفع ولكنها تفيد فائدة
اخرى وهي انه قد يكون مذهب البعض في العدالة هو الاذف فلا يعلمون اتصاف الراوي بها الا اذا نادى الفقهاء
كثيرا ما يطلقون في ذكر الفاظ خالفوا في معانيها في مقام التاليف لغير المقلدين ويظن ان مرادهم ليس المعنى الاعلى
كما يقولون في صحة فلان مع انا نرى بعض رواتها ما وقع الخلاف في عدالته وفسقه او ليس له الا عدل واحد
لانه ما ذكر يرى ان كل من يذكر المصنف مطلقا في مقام التاليف يريد به ما كان جميع رواته عدولا وفاقا حيث اراد التاليف
بالاستدلال ليس للمقلدين مع انه ليس كذلك بل بناؤهم على معتقدهم ولا يلزم التدليس لانهم يذكرون اراءهم في هذه
هذه الالفاظ في مواضعه ويعتقدون عليه او هي معلومة من الخارج وعلى ذلك بناء الفقهاء في كتبهم الاستدلالية
حيث يذكرون المسائل على القواعد الاصولية بحسب اراءهم فيها وسيأتي زيادة تحقيق وتوضيح لذلك في بحث
الاجماع المنقول وعلى هذا فيمكن ان يكون بناؤهم على مقتضى اراءهم ولزوم التدليس انما هو على عدم بيانهم
لمذاهبهم في الجرح والتعديل واما مع اعتماده فلا وان لم يكن معلومة لنا الان مع ان في كون تاليف كتب الرجال لاجلها
مرجعا للعلماء كلاما سيذكر لا مطاوي ذلك الكتاب هذا على انه قد يجد مذهب غير مرويه في الاول كما صرح
في العدالة بمعنى الملكة من انها انما ظهرت في زمان العلامة ره **مصباح** اذا اجتمع الجارح والمعدل
في شخص فان لم يكونا متعلقين فلا كلام فيه وان تعارضا كما اذا اتحد الزمان وح فاما يكون قول كل منهما مطلقا
او يكون قول الجارح مقيدا بسبب خاص وعلى الثاني اما يكون قول المعدل مقيدا للتعديل فقط من دون نفي ذلك
السبب الخاص او معه اي يصرح قوله في نفي السبب المذكور والاخير وان لم يكن من باب تعارض الجارح والمعدل
حقيقة ولكن يذكر هنا للمشابهة فهذه صور اربع فقيل بتقديم الجرح مطلقا وقيل بتقديم التعديل كذلك
وفصل ثالث ولعله الاكثر فقال ان بين الجارح السبب ونفاه المعدل بخصوصه مع الاطلاق او بدونه يرجع الى
المرجح من الاكثرية والاورعية والاضبطية وغير ذلك والا فيقدم الجرح وحاصله تقديم الجارح في الصورتين
الاوليين والرجوع الى المرجح في الاخريين ورابع تقديم الجارح في الصور الثلاث الاولى وقال بالرجوع الى
المرجح في الاخيرة وذهب السيد جمال الدين بن طاوس وصاحب المعالم الى الرجوع الى المرجحات مطلقا

كما اذا جرحا عن معاصرة يكون واحدا فقد يقال تعديله او بعده

لعدم ثبوت العدالة بالجرح في بعض الاحوال

ونسب الى جماعة من محققي اصحابنا ثم نحن نرجع الى المرجح الى فقد توقف على جميع الاقوال ونقل والدي
العلامة ره في حاشية التجريد القول بالتوقف مطلقا عن الشيخ احتج الاولون بان في الجرح زيادة اطلاع
لم يطلع عليها المعدل وما نفاها وايضا غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول علمت فسقه فلا تنافي
بينهما فيصدقان ويلزم تقديم الجارح وفيهما انهما لا يجريان في الصورتين الاخيرتين واستدل الثاني
بانه لما كان الاصل هو الفسق يكون حمل كلام الجارح على عدم ظهور عدالته عنده شرعا ويكون معنى قول المعدل ظهور
عدالته فيه فان ويلزم تقديم المعدل وفيه ايضا انما يمنع اصالة الفسق وعدم جوازه في غير صورة اطلاق الجرح
انه لم يعتد ثم على جرح مجهول الحال والمتبادر منه ايضا وجود صفة الفسق واعتماد الثالث ان في الاولين
لا تعارض لشيء من القولين مع الاخر على ما مر فيجب قبولها ويلزم ترجيح الجارح بخلاف الاخيرتين فان قيل معنى قول
المعدل انه ظهر لي حسن الظاهر او الملكة على الاختلاف فتصديقه ان يحكم بحسن ظاهر من شهد له او اتصافه بالملكة وهو
حكم بكونه عادلا وتصديق الجارح حكم بكونه غير عادل فيتعارضان قلنا لا شك ان كلا من حسن الظاهر والملكة يجتمع مع
الفسق الباطني فمعنى قول المعدل انه حسن الظ او متصف بالملكة وما ظهر لي منه فسق بالحسن ومعنى قول الجارح انه ظهر
لي فسقه فلا تعارض ولا يلزم منه اجتماع العدالة والفسق للغيرية لان حسن الظ او الملكة من العدالة اذا لم يعلم معه
الفسق الباطني فان قيل ان القائلين بالملكة من يقول بها فانها مع سدد الحسنة مطلقا قلنا نعم ولكنه لا يقول
بامتناع سدودها عن ذي الملكة وان قال بزوالها به ويناقض على الاستحباب في سدد الصدور وهو لا ينافي الملكة
واما ولما الرجوع الى المرجح في الاخيرتين فلتعارض ووجوب تقديم الراجح وفيه منع وجوب التقديم بهذه
المرجحات لعدم دليل عليه ولم يظهر للراجح دليل بل الدليل على نفيه واضح اذ لا يتصور الفرق بين نفي السبب الجارح
مع الاطلاق وعدمه لتحقق الخامس بوجهين احدهما ان دليل الجمع وترجيح الجارح مطلقا اولى في بعض الصور وكان
هو امكان الجمع واولويته ولا دليل على اعتبار مثل هذه الاولوية وفيه ان الدليل لم يكن مجرد ذلك بل عدم التنافي
في بعض الصور وثانيهما ان الذهاب الى الجمع في بعض الصور كان لتوهم عدم التعارض وليس كذلك نعم التعارض في
الصورتين الاخيرتين من باب تعارض النصين وفي الاولى من تعارض الظاهرين وفي الثانية من تعارض الظاهر مع
النص وكما تقدم النص على النص والظاهر على الظاهر بسبب المرجح كذلك قد يقدم الظاهر على النص بسببه وفيه ان المراد
بالظاهر ان كان قول المعدل فلان عدل حيث انه ظاهر في انه لم ير تلك الفسق الذي نسبه اليه الجارح كما هو الظ من قوله
فصدق ان معنى قوله عدل انه حسن الظ او متصف بالملكة الاستحبابية وهذا اللفظ نص في احد المعنيين وليس الظاهر من جهة
انه لم ير تلك الفسق لانه اتفاقا واما ان كان الاظهار من جهة انه كان الفسق باطنا وان كان المراد به هو ظاهر حال
الراوي حيث ان قول المعدل نص في احد المعنيين والظاهر حال من كان كذلك ظاهر انه لا يرى تلك الفسق واما فيه ايضا لانه
ان هذا الظ يمكن تقديمه على النص بالجرح كيف مع ان المجتهد نفسه لو بدل نفسه لم اختبر احدا ويعرف عدالته ثم شهد
عدلان نفسه يجب عليه القبول وقول المعدل مع اي مرجح كان ليس اقوى من اختياره بنفسه وجهة القول السادس
وفساده مع امكان الجمع بما مر ظاهر وظهر من جميع ما ذكر ان الحق هو التفصيل بتقديم الجارح في الاولين والتوقف
في الاخيرتين **تنبيه** ما مر من الخلاف في العمل بالجارح قبل الفحص عن المعدل وبالجرح قبل العلم بتحقق

في قبول قول المعدل انه والحق عدم لزوم التخصيص عن المعارض كما في نص الخبر بل هنا اولى لما قلنا من التعارض
الاعلى كون دليل قبول تعديلهم هو الاجماع حيث ان القدر المجمع على قبوله انما هو بعد التخصيص وعلى الاكثر
بلزوم التخصيص ولا يخفى ان هذا الخلاف انما هو في حال علماء الرجال بالنسبة الى رواة الاخبار واما مطلق
التعديل والجرح كتعديل الشاهد في هذا الزمان مثلا **منهاج** يعتبر العدالة وضابط
شروط الراوي على القول باشتراطها وقت الاداء لا التحمل الاصل والاجماع فما نقل عن الاكثر
حال فيها لكن خلط بعض استقامة كمحمد بن علي بن رباح وعلي بن ابي حمزة واسحق بن جرير وغيرهم من
الواقفية الذين خلطوا في زمن الكاظم والفطحية الذين خلطوا في زمن الصادق ومحمد بن عبد الله
ابي الفضل والشلغاني وابي الخطاب واحمد بن هلال وابن ابي العذافر وعكسه كالحسين بن
سادة وعلي بن اسباط ومثلها وقت الاداء ويعرف ذلك بالتاريخ او القرينة وعدم رواية
الاصحاب عنهم وتصريح الاجلاء بقبول روايته منهم حيث ان المعصوم من حالهم كمال الاجتناب
من ارباب المذاهب الفاسدة وفيه تامل لجواز ان يكون الرواية لمصلحة محتملة من جهة
اخرى غير الاستقامة وهذا هو السر في قبول العصابة من بعض هؤلاء مطلقا اي من غير تفحص عن تاريخ
الاداء وان لم يكن تاريخ ولا قرينة فيرد الرواية الا اذا علم وقت الرواية دون الخلط او الاستقامة
فليبنى على اصالة تاخر الحادث **منهاج** نقل الحديث بالمعنى جائز وقال بعض العامة
بمرادف ومالك وابن سيرين وابو بكر الرازي على المنع مطلقا والمراد نقله مسندا واما بدونه
فلا خلاف في جوازه بل عليه مدار القصاص والمواعظ غالبا بعد الاصل الاجماع واتفاق
ارباب المحاورات وخصوص التنصيص من النصوص الدالة على جوازه بشرط ارادة المعاني وان
زيد في الالفاظ او نقص والاستدلال بحصول المقصود به ونقلهم عن الحج في وقائع احاديث
متحدة بالفاظ مختلفة راجع الى بعض ما مر وجواز الترجمة بالعجمية اجماعا في العربية اولى فيرواف
بتمام المقصود ويوقعه في القصص القرآنية ويقول بعض الصحابة ان النبي قال كذا او نحو هذا
هذا ثم انه يشترط فيه كون الناقل عارفا بموارد الالفاظ ومعانيها وكون الترجمة مساوية للاصل في
الافادة بل لا يمكن النقل بالمعنى بدون الاول وليس نقلا بالمعنى بدون الثاني وقد يشترط
ثالث وهو تساويهما في الجلاء والخفاء والادلة غيرنا هضم باشتراطه وقد تعلل بان الخطاب
الشرعي قد يكون بالمحكم وقد يكون بالمتشابه لحكم لا يصل اليها عقولنا فلا يجوز تغييره ورد بان
المتشابه ان اقترن بقرينة مفسرة ليس بمتشابه فلا يضر تغييره والا فحمله على احد المعاني ليس
نقلا حقيقة اقول قد يكون اللفظ متشابها ولكن يصل السامع الى المراد بملاحظة سائر الاخبار
والادلة بعد الاجتهاد فيمكن ان يكون الحكم في الوصول بعد الاجتهاد فتغيره غير جائز ولكن الحكم
باشتراط التساوي بمجرد ذلك الاحتمال بعد اطلاق الاخبار واصالة عدم وجود حكمة في التشابه
لا وجه له نعم اللفظ قد يكون ظاهرا وقد يكون نصا ولكل منهما حكم كما يجوز تخصيص العام بالخاص

دون

دون المنصوص على جميع الافراد وايضا يجري في الظاهر ما لا يجري في النص من الاجتهادات على فرض الظاهر والنص
كالعام بجميع افراده او المعكوس لاختلال الامر على وجب التدليس والاغراء فهي مثله يشترط التساوي والحاصل انه اذا
كان التفاوت موجبا للتفاوت في الاجتهاد فلا يجوز بالاخبار الا ان يقيد في التجويز باصالة انتفاء مانع
معه الحكم كالتخصيص المنفصل ونحوه الاخبار وجود مثله الحج المانع بان فيه هذا الباب يدعي الى الاختلال
لاختلاف العلماء في مثل الالفاظ والتنبيه في الاستنباط فالنقل في كل مرة يوجب تغيير اما حتى يتغير المعنى
وايضا قد عرفت ان النزاع في النقل مع الاسناد مثل قال النبي كذا او سمعت عنه كذا او اخبرنا وبحث امثال هذه الالفاظ
لا سيما قال انه يصدر منه هذا اللفظ مغير موجب الكذب ونحو النبي نضر الله امرأ سمع مقالتي فرعاها ثم اداها
كما سمعها ولد انها كما سمعها انما يكون مع ذكر لفظ خاص سمع منه والجواب عن الاول ان النقل بدونه وهو ان يكون
مفيدا لما افاده الاصل غير موجب للتغيير فلا اختلال ولا يجوز النقل الا مع العلم كما يأتي في موضع الاختلاف الى الترجيح
بالاجتهاد لا يجوز النقل الا مع التصريح بالاجتهاد فلا يضر الاختلاف وعن الثاني بمنع انحصار معاني هذه الالفاظ
بعد ورود اللفظ سلمنا ولكن التجوز جائز وترك القرينة لا يستلزم الجواز اذا لم يترتب عليه محرم وعن الثالث انه لا دلالة
له على وجوب التادية باللفظ لصدق التادية كما سمعه عرفا بتادية المعنى كما هو على انه لا دلالة له على الاجتهاد في
غاية ما يفيد الاولوية وهي ممنوعة **فائدتان الاولى** لا يجوز النقل بالمعنى من العلم به فلا يجوز النقل بحجة
مظنون بالظن الاجتهادي لذاته في المجتهد حجة عليه وعلى مقلديه خاصة ولان هذا القدر هو المسلم ثبوته ثم يجوز
بالظن المتعارف في المعاملات وما اجمعوا على اعتباره في الالفاظ **الثانية** هل الاسناد في الاحاديث
المروية كما في متون الالفاظ او بالبعض الظ انه غير متفق لكن منهما الامر حجة خارجية كما انه المسند ملفظ حقيقة
في مسند والملفظ **منهاج** راوي الحديث لا بد له من مستند وتبين له بنقل المسند ومستند من يروي عن المعصوم
السماع والقائل حدثني وحدثنا واخبرني واخبرنا وانبأني وانبأنا وسمعت وسمعنا وقال وامرنا ونهانا وذكر كذا وعنه كذا فعل
فعين والاعلى السماع وان تفاوتت قوة وضعفا فالعمل بما روي باحد هذه الالفاظ عند الراوي المرسل
في غاية الاشكال ومستند غيره وجوه الاول السماع من الشيخ سواء تحمله من حفظه او كتابه بقصد السماع
منفردا او منضما الى السماع غيره والثاني قراءة الراوي او غيره عليه مع تصديقه سواء كانت القراءة من الحفظ او الكتاب
وسواء كان المقروء بخط الشيخ او خط اصل بيده او بيد ثقة غيره وسواء وقع النزاع او لم يعلم بالنص او القرينة
والثالث الاجازة وهي اخبار اجمالي بامور مضبوطة وهو اما يكون لمعين بعين شخصه او نوعه او غير معين او لمعين بعين
كل والاول اعلى انواعها بالاخلاف في جوازها والثاني خلاف وفي الاخيرين اكثر منه وما من اختارها الشهيد
حيث حلل بين شيخه السيد تاج الدين الاجازة ولاولاده الذين ادركوا ابن من سماعه جميع مروياته فاجازهم ذلك
بخطه ومنه يظهر صحة الاجازة لغير المميز من الاطفال وتبرئة الانفصال قبل وقد رايت خطوط جماعة من فضلائنا
بالاجازة لاولادهم عند ولادتهم مع تاريخ ولادتهم منهم السيد جمال الدين بن طاوس لولده ونحوها الشيخ
من الكثير شاهدنا بالعراق لاولاده الذين ولدوا بالشام قرب ابن ولادتهم وذكر الشيخ جمال الدين احمد بن صالح
ان السيد خان الموسوي اجاز ولده سافر الى الحج قال فاوقفني والدي بين يدي السيد فحفظت منه انه قال اني

اجزته لك ما يجوز لي روايته قال ويستعمل فيما يعم صلاح ما خصصت به ولا يصح الاجازة بمجهول ولا له ولا بمعدوم
ولا له الا تبعا وقيل يجوز له للمعدوم مطلقا او معطوفا على الموجود والرابع المناولة وهي ان يعطيه كتابا او قائلا
هذا سماعي او نحوه وهي اما مقرونة بالاجازة او مجردة ففي صحة الرواية بالثاني خلاف والاظهر الصحة لرواية
من عرف الحلال المعتبر الرتبة في والخامس الكتابة وهي ان يكتب الشيخ لحاضر او غائبا ما سمعه بخطه او يملي غيره
مع اقترانه بشرط مشاهدة الكتابة ومعرفة الخط مع الامن والتباس الاعلام وهل يعمل ان هذا سماعي في الثلثة
الاول جهة مطلقا والباقيات يعرف اذن في الرواية والكل في العلوم رتبة والاول اعلاها وقد زاد الوجادة
وهي ان يجد شخص احاديث بخط راويها او في كتابه الذي عنده ولم يسمعها منه ولم يصل اليه باسناد الاجازة المتقدمة
وهي بنفسها ليست بحجة خلافا لبعض
من السند فصل المعصوم متقدم وقوع الخلاف في حكمه والتاسع
وتحقيق المقام يتوقف على بيان مقدمات الاولى التاسي يشمل ما يقاع الفعل على الوجه الذي فعله لاجل انه فعل فيعتبر فيه
ثلثة شروط ايقاعه وصحة الفعل وقصده فعله لاجل انه فعل من اقتصر فيه على الاخيرين فقد اقتصر الثانية اعلم ان الفرد بكلا
في هذه المسئلة ولكن لهم كلام في مواضع الاول ان الجمهور خصوا الكلام بفعل النبي وكثير منا اصحابنا وان جعل
صريح المسئلة بفعل الحجة والمعصوم ولكنهم في مقام الاستدلال لا يستدلوا غالبا بما لا يجري الا في فعل النبي الثاني
ان الكلام في فعل المعصوم يمكن على وجهين احدهما انه اذا فعل فعلا هل يجب علينا فيه التاسي او يستحب او يباح
والجملة يكون الكلام في حكم التاسي وثانيهما انه هل يدل ذلك الفعل على حكم في حقنا سواء كان ذلك الحكم هو
فعله ايضا او لم يكن ام لا وقد وقع الخلط في هذا المقام لكثير فكل واحد التاسين عليه لما من غير تمييز بينهما
عن الاخر ويتمسكون الكل منهما بالدليل الاخر الثالث انهم يتكلمون في حكم فعل علم وجهه من الوجوب والندب والاباحة
وفعل لم يعلم وجهه واختلفوا في الثاني هل هو بين موجب له وبين قائل بالندب وكاشف ان ما لم يعلم وجهه قد يعلم
الجملة كما انه يعلم انه ليس واجبا مثلا او واجبا ويتردد في غيره فان كان مرادهم بما لم يعلم وجهه ما لم يعلم اصلا
فيتوقف بالرجوع الى الجملة مجملا وان كان الاعم فلا يصح الحكم بالوجوب والندب والاباحة كليه وايضا قسموا الفعل
الى العادة والعبادة وبينوا احكامهما وقد علم عدم كون فعله عبادة ولكن يتردد في كونه من الاحكام الشرعية
واهل الحكم ايضا الرابع انهم قسموا افعاله الى ما يكون من العادات وقد يعبر عنه بالطبيعيات او الجبليات وهي
الافعال التي لا يتعلق بالشرع او الانسان عن جميعها كالاكل والشرب والنوم واليقظة والحركة والسكون
وامثالها والى غيرها فقالوا ان حكم الاول واضح وانه لا خلاف في انه مباح له ولا شك في انه يتردد في كونه
من الجبلي او العادة حكمه كذا وهذا غير صحيح لان المراد بالجبليات اما ما لا ينفك عنه ذو الروح او الانسان
اي مطلق الامور المذكورة من غير تقييد بقيود اخر كهذا اليوم وهذه اليقظة واكل هذا وهذا الطريق فهو
من غير ملاحظة افرادها او المراد كل فرد من الافراد التي يتحقق هذه الامور في ضمنها فان كان الاول فلا
التردد بين الجبلي والعبادة وان كان الثاني فقولهم كل واحد مباح له ولا شك غير صحيح لان كل افرادها
من المكروهات او المندوبات بل جميع المحرمات والواجبات من افراد الحركة والسكون والاكل والشرب
غيرها الثالثة قد عرفت ان النزاع في افعاله على وجهين احدهما التاسي والثاني حكمه في

في حقنا وهنا وجه اخر يمكن النزاع فيه وهو ان فعله الذي لم يعلم وجهه هل يحكم بتعيين وجهه له بالنسبة
اليه ام لا ولو حكم فما هو ولكن الظاهر انه لا نزاع في ذلك ولم يقل احد بالتعيين في حقه ما لم يعلم وانما النزاع في
التعيين بالنسبة الينا كما صرح به الرازي والعضدي وبعض شراح المنهاج وكلام السيد والشيخ في الذريعة
العدة وان اوهم اولا كون النزاع في الاخير ايضا الا ان ما بعده والكل ان مرادهما هو الحكم بالنسبة الينا نعم
من العجيب في ح يب وهو النزاع في الاخير ايضا وهو غير ثابت الرابعة اعلم ان فعل المعصوم لا يخلو اما
يعلم انه طبيعي والمراد به المعنى الاول اي المطلق دون الافراد او يعلم انه ليس بطبيعي واما التردد بين الطبيعي
هذا المعنى وغيره فغير متصور والثاني على قسمين لانه اما يعلم انه من الشرع اولا والاول على اقسام لانه اما
يعلم انه عبادة اي قصد به التقرب او يعلم انه ليس بعبادة بل هو تشريع عن العبادة كقرائة الادعية عند الذبح او
التكلم بالايجاب والقبول عند النكاح وتعميمه وضعيا سواء كان من قبيل الاسباب كالعقود او الاثار كالاداء
قبل وقته او بعد وقته على عنه او يتردد بين كونه عبادة او وضعيا كالاستقبال عند الذبح والثاني اي ما
لم يعلم انه من الشرع اما يعلم انه ليس بتشريع وتعميه اتفاقا او يتردد بين التشريع والاتفاق وهو على اقسام
لانه اما يتردد بين الاتفاق والعبادة او بينه وبين الوضع او بين الثلثة فهذه ثمانية اقسام ويقسم سني
الاول منها الى ما يعلم انه خاصة للنبي او عامة للشريعة او يشك في عمومه وخصوصه وعلى التقادير الى ما يعلم
انه مباح للجميع او يعلم انه ليس مباحا وما يشك في مباحيته وعدمه وعلى تقادير العلم بالبيانية اما يكون الجهل بعلم
الوجه او على تقادير العلم بالوجه اما يكون الوجه المعلوم وجوبا او ندبا ان كان الفعل عبادة او يكون الحرمة
او الكراهة على القول بصدور المكروه عن المعصوم كما هو الحق وعلى تقادير العلم بعدم البيانية او الشك اما
يكون نفس الفعل معلوم الوجه او لا وعلى كونه معلوم الوجه اما يكون الوجه او الندب ان كان الفعل عبادة
او الاباحة او الكراهة ان كان وضعيا او اتفاقيا والانقسام الى الاقسام الحاصلة بسبب معلومية الوجه
وعدمها وبسبب اقسام الوجه يحقق بتعدد كونه عبادة او غيرها فانه لا يفهم هذا الاعتبار الا ان
ان كان معلوما فان كان وجوبا او ندبا فهو عبادة والا فوضع او اتفاق هذه ماة وستة وثلثون فيما هذا
التفصيل والعبادة الخاصة البيانية الواجبة والندبية ومشكوك الوجه وغير البيانية كذلك ومشكوك
البيانية كذلك والعامة كذلك ومشكوك العموم كذلك والوضع الخاص البياني المباح والمكروه ومشكوك الوجه
الى اخر اقسام العبادة والاتفاق كذلك والمتردد بين الوضع والاتفاق كذلك والمتردد بين العبادة والوضع
الخاص البياني وغير البياني ومشكوك البيانية والعامة كذلك ومشكوك العموم كذلك والمتردد بين العبادة والمتردد
الاتفاق كذلك والمتردد بين الثلثة كذلك وقد زيد الاقسام اذا لوحظ امكان وجود بعض الوضعيات او عدمه
ان كان من الاثار ثم المراد بمشكوك البيانية في هذه الاقسام ليس ان نشك في انه هل يكون محل يكون ذلك بيانا
لنا ام لا والا ان يكون هناك محل وشك ان هذا الفعل هل هو بيان لنا ام لا لرجوعه الى البيان لاصالة
عدم الجهل في الاول وعدم البيانية والارتباط في الثاني بل المراد ان يكون هناك محل وبينه فعل وشك
في انه هل هو بيان جزء من المبين ام لا واصالة عدم الجزئية لا يفيد غالبا للخلاف في جريان الاصل في

اجزاء العبادات ولانها تعارض اصالة عدم ترتب الاثر على فاقد الجزء في الوضعيات اذا عرفت
تلك المقدمات فنقول ان الكلام اما في فعل النبي او المعصوم غيره وعلى التقديرين اما في حكم الناس
بالنسبة اليه فهنا اربع مقامات **المقام الاول** في بيان حكم الناس بالنبي ولا يخفى
انه لما كان هو فعل ما فعل لاجل انه فعل على وجه فعل استحبابه فهنا امور الاول ان لا يعلم اختصاصه به الثاني
ان لا يعلم عموم بدليل اخر لانه لا يكون حينئذ لاجل انه فعل والثالث ان يعلم وجه فعله حتى يمكن الناس من
ذلك فظهر عدم جواز التعدي عن امور اربعة وعشرين من الاقسام المذكورة وصرح الاكثر منهم السيد والشيخ طاب
في الذريعة والعدة بوجوب التاسي بالنبي لسيدنا انه لا خلاف فيه وظهر من العدة قول بعض بعدم وجوب
واخر بعدم جوازه والحق عندي عدم جوازه فيما فعله وجوبا او ندبا وكراهة فيما فعله مكروها والجواز
صدوقا عنده واباحة فيما سوى ذلك اما الاول فلاصالة ايجاب ما لم يعلم وجوبه والحكم باستحباب
شيء لم يعلم استحبابه لاحتمال كونه على هذا الوجه من خصائصه بل ما علم وجوبه او استحبابه علينا للاصل
وهو حرام فان قيل احتمال الاختصاص مدفوع باصالة عدم الاختصاص وبمذهب المختصات قلنا الاصل
عدم الاشتراك لان كون ذلك حكمه معلوم والمشكوك فيه حكم الناس فان قلنا الاختصاص امر زائد يكفي
كونه حكمه قلنا الاشتراك ايضا وبمعنى اصالة عدم كون هذا حكمنا والمؤيد لاجل فعله صلى الله عليه وآله
واما حديث مذهب المختصات فغير مكلفين اليه عندنا اذ لا دليل على لحاق المشكوك فيه بالاعم مضافا الى
ما ورد عنهم من قولهم انا اهل بيت لا نقاس بنا احد واما ما سيأتي من ان الاصحاب كانوا يصنعون ما يصنع
النبي ويرجع الائمة عليهم السلام في ذلك فلا يفيد اذ يمكن فعل ما صنعه لا وجوبه ولا جوازه على الوجه الذي
صنع لاجل انه صنع على هذا الوجه كما هو محل التاسي واما التاسي فلان الظاهر عدم الخلاف في كراهته واما
الثالث فلاصل الخالي عن المعارض وضعف ما تمسكوا به من الادلة واحتمال الاختصاص الا باحة لا يدفع الاصل
احتج الموجب بوجوه الاول قوله تعالى لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر اي يؤمن
بالله واليوم الاخر فيعلم من اصله ان التاسي لازم للايمان وكل ما يلزم الواجب واجب كما يعلم من عكس بعضه لان عدم الملزوم
لازم لعدم التاسي وبلزوم الحرام حرام مع ان ايقاع الحيز في مقام الانشاء للمبالغة في التهديد على ترك التاسي
فيكون واجبا واجيب بان الاسوة ليست من الفاظ العموم فيصدق مع التاسي مرة واحدة فلا يفيد تمام المطلوب
انه وقع في بعض الاشياء كما لنا سوى في المناسك والصلوة بسبب قوله صلى الله عليه وآله صلوا كما رأيتموني
اصلي فلا يثبت عمومه ورد بانا لا نقول ان الاسوة من الفاظ العموم بل نقول ان هذا اللفظ ما لا يتحقق معناه
بالمرة الواحدة اذ لا يوصف شخص عرفا بانه اسوة لفلان اذا كان تابعا له في امر واحد وانما يطلق اذا كان
قدوة له يقتدي به في امور كثيرة كلفظ الحاكم فانه اذا قيل فلان حاكم على قوم يفهم منه انه حكم عليهم في امور
كثيرة وفيه ان الاسوة تارة يستعمل في المعنى المصدري واخرى فيمن يتاسى به والذي يدل على العموم هو الثاني
دون الاول كالحاكم والحكم فانه يفهم العموم من الاول بخلاف ما اذا قيل زيد حكم على بني فلان والاسوة هنا
بالمعنى المصدري سلمنا ولكن المفهوم من الاسوة عرفا انه يقتدى به في كثير من افعاله لا في جميعها اذ لا شك

انه

انه اذا كان يقتدى بغيره في كثير من افعاله او اكثره فقال انه قدوة له واللازم من كون النبي اسوة
لمن يؤمن تاسيه به في كثير من افعاله ولكونه محلا لا يمكن الاستدلال به في خصوص كل فعل ويرد على الاستدلال
بالاية ايضا ان الظاهر انها اخبار عن اسوة حسنة واقعة من بعض والترغيب منها مدح المتاسي به في هذه
الاسوة والحمل على الانشاء يحتاج الى دليل عليه وايضا مدلولها اما رجحان التاسي كما قيل او وجوبه كما مر
فعلى الاول لا يدل على المدعى وعلى الثاني يجب ان يخصص بما علم وجوبه لعدم وجوب فعل ما فعله في غيره
فلا يتم المطلوب فان قلت مدلولها وجوب التاسي في جميع ما يفعل ويعتقد ومنه اعتقاده وجوب الواجب
واستحباب المندوب والمباح وعلى هذا فان خرج نفس فعل المندوب والمباح عن الاية ولكن لا يخرج التعقل
استحبابه واباحته وبه يثبت المطلوب قلنا المعلوم هو اعتقاد استحبابه واباحته بالنسبة اليه ومن لم يعلم الوجوب
ذلك الاعتقاد ولكنه لا يثبت شيئا في حقنا الثاني ان الله سبحانه اوجب اتباع النبي صلى الله عليه وآله مطلقا ومعلقا على
حبه والاتباع كما يكون في الفعل يكون في الفعل ايضا ويظهر جوابه مما سبق مضافا الى ان كون محض الاتباع
ما يفعل التاسي في الفعل ايضا ثم وابقاء الامر على الوجوب عينا ويدفع النقض بالمندوب والمباح بالجزء المادة
او ارجاع الوجوب الى القيد وهو التقيد مع كونه غير مفيد ليس باولى من التخصيص او الجزء لا الهيئة بالحمل على
الرجحان كما انه لا اولوية لاحد هذين ايضا سيما مع شيوع الاخير حتى ساواه بعضهم مع الحقيقة وترجيح الاول
بوجوب التخصيص في الاخير اذ ليس في المباح طلب معارض بالنسبة التخصيص في الاول مع ان اثبات هذه المرجحات
ضرب كاية عندنا الثالث قوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واجيب بان المراد ما امر به بقرينة
المقابلة مع ما نهى سلمنا عدم القرينة ولكنه محمول على الصدق الاتيان على الفعل عرفا او انه غير معلوم بل صريح بعضكم
حتى ادعى القول منه سلمنا صدقه ولكنه مما اتانا يتوقف على ثبوت التاسي والرابع انه سبحانه اوجب الحذر عن مخالفة
امره والامر يتناول الفعل واجيب بمنع التناول لضعيفه سلمنا ولكنه بالاشتراك فلا يتعين ما هو المدعى مع ان الاية
الضمير الى القرب المذكورين وهو اعم محتمل الخامس ان الله سبحانه اوجب طاعة الرسول وجوابه انه مشترك
بالمامور به الشامل لمحل النزاع وايضا لا يعلم ان نواهيه او دعائهم بسبب ترويج النبي وجوابه
ان نفي الحرج اعم من الاحكام الثلثة بل الاربعة بل يحتمل ان يكون المراد به نفي الحرج نفي الضرر والمورد دون الحرج
الشرعي كما في اشقاء النبي وانما مر وهو الاحب ان نفي الشرعي كان يمكن بالتصريح من دون الترويج
بخلاف الضرر والمورد فان قيل النكرة المنفية تعم قلنا نعم ولكن لا يلزم منه استناد نفي الجميع الى الترويج
لامكان ان يكون بعضه منفيا بالاصل قبله وكان الضرر والملازمة نافيين فنفاهما بالترويج فانتفاء الجميع انما
تحقق بعد السابع رجوع الصحابة الى ما فعله وتاسيهم به كما في خلع النعل في الصلاة وفي ترك التمتع وفي
الغسل بالنقاء الثامن وجوابه منع الرجوع اولا ومنع دلالته في جميع الحوادث ثانيا فلعله كان هناك بيانا لما علم
وجهه ومنع الحجية ثالثا ومنع كونه على سبيل الوجوب رابعا مع ان في حديث خلع النعل وترك التمتع
اشعارا بالانكار على الاتباع وفي حديث الغسل قرينة على عدم الاختصاص وهو غسل عائشة ايضا التاسع
ما روي انه سئل ام سلمة عن حجاز قبلة الصائم فقالت كان رسول الله صلى الله عليه وآله يفعل فقال السائل ان الله غفر

لي ما تقدم وما تاخر فقال لا الا انه فعله لبيان الجواز

لنبيه ما تقدم من ذنبه وما تأخر وليس سبيله سبيل غيره فاخبرت رسول الله ص فانكر ذلك وقال اني ارجو ان اكون
اخشاكم وخيركم عدم كون سبيله سبيل غيره وفيه ان الانكار انما هو على تجويز السائل كون ذلك ذنبا صادرا
عن النبي بقرينة قول السائل ان الله غفر وقول النبي ص ارجو ان اكون اخشاكم لا على قوله وليس سبيله سبيل غيره بل
في قول السائل لا التزام على انه لم يكن وجوب التاسي بالجواز صلوا التاسع الاجماع المتواتر كما مر وفيه انه ليس بحجة
ومحصله لم يتحقق فان قيل هذه الادلة وان ضعفت ولكن ما سبق من الاخبار الدالة على مدح الذين كانوا
يصنعون ما صنع النبي وان الائمة كانوا يصنعون ما صنع يدل على رجحان التاسي مطلقا قلنا هو يدل على انهم
يفعلون ما فعل لا انهم يفعلون على الوجه الذي فعل حتى يتحقق التاسي فان قيل ثبت منها رجحان التاسي
في الندوبات لانه ص كان يصنعه ندبا وهم ايضا يفعلونه كذلك ايضا اذ لا يتصور لهم وجه اخر فيها سوى الندب
قلنا الفعل على وجه الندب يكون تاسيا لو فعلوه على هذا الوجه لانه فعله عليه وهو غير معلوم وجوبا ان يكون يجب
ما فعله عليهم مطلقا كما يأتي **المقام الثاني** في بيان حكم التاسي بغير النبي من المعصومين اعلم انه قد وقع
الاجماع ودلت النصوص المتواترة على ان كل الامة بنساء ومن في التكليف شرعا كغيره ولازمه ان لا يكون لغير النبي
ما يختص به من الاحكام الشرعية من حيث هو وان امكن الاختصاص من جهة عرضي وعن حالة وقت فيشركه غيره
من هذه الحالة ايضا ولكن مالم يعلم استناده الى الحالة الخاصة لا يحكم به وعلى هذا فاذا فعل غير النبي من
المعصومين ايضا لم يتحقق الاجماع ودلت النصوص المتواترة على انه فعله على جهة فعل لا لاجل فعله كونه حكما على فعله
الجهة لنا ايضا ولانه ذلك انه علينا ان نفعل ما فعله على وجه فعله لاجل انه فعله لو لم يكن دليل اخر وهو معنى التاسي
فلا تاسي به واجب في الواجب ومستحب في المستحب ومباح في المباح ومكروه في المكروه لو قلنا بصدوره عنه هذا
اذا اردنا التاسي في الفعل واما اذا الاعتقاد فواجب مطلقا بمعنى ان يعتقد ما فعله واجبا واجبا والمستحب مستحبا
وهكذا **المقام الثالث** في بيان ان النبي اذا فعل فعلا هل يثبت بسببه حكم لهذا الفعل بالنسبة الينا
والنزاع فيما اذا لم يثبت لهذا الفعل مع قطع النظر عن فعله حكم لنا فلا كلام فيما علم وجهه وعموم بالنسبة
الينا ولا فيما علم اختصاصه به بل الكلام في غيره ذلك والمقرر معلوم اربعة اقسام ما يعلم بيانا لمجمل علم وجهه له
ولمجمل لم يعلم وجهه له وما علم وجهه له ولم يقع بيانا وما لم يعلم وجهه له ولم يقع بيانا وحكمها كونه حكما الاول
كجمله وهو من الثالث ويكون الثاني ايضا كجمله وهو من الرابع فمحل النزاع اثنان احدهما ما فعله وعلم وجهه
له وثانيهما ما فعله ولم يعلم وجهه له وقد حكم الاكثر في الاول بان الامة مثله وهو من التاسي واستدلوا
عليه بما مر وضعفه قائله وحكمه كما سبق واختلفوا في الثاني على اقوال الاستحباب للامة وهو مذهب الشافعي
والجويني واختاره والذي العلامة وفرقه مرتك والاستحباب لهم ان ظهر قصد القربة والا فالاباحة
اختاره الحاجبي والبيضاوي والذي ذهب اليه الذي والعبيدي شرحه وهما وان قالا في الاول بالقدر المشترك بين
الوجوب والندب في الثاني بالقدر المشترك بينهما وبين الاباحة الا انه يثبت الندب في الاول والاباحة في
الثاني بالاصل والاباحة مطلقا نسبه والذي العلامة والعبيدي وبعض شراح المنهاج الى المالكي وصرح الشيخ
والسيد بان مذهبه الوجوب والوقف كذلك وهو مذهب السيد في الذريعة والشيخ في العدة والصيرفي والغزالي و

الرازي

الرازي والبيضاوي والكرخي وجماعة من اصحاب الشافعي وطائفة من المتكلمين والوجوب كذلك اختاره
الحنبلي وابن شريح وابن ابي هريرة وابو علي بن جبران وابو سعيد الاصطخري وجماعة من المعتزلة احتج الاولون
اما على الرجحان فبالاحتياط ان لم يظهر قصد القربة وثبوت الرجحان به بضميمة ان الامة مثله فيما علم وجهه كما
مر ان ظهر وبالاصل عدم الزيادة في الاصل وفيه ان الاحتياط هنا متحقق للترك لاحتمال الاختصاص وجعله
ولا حاجة فيجعله الاجماع المركب مردود بان التمسك فيه في هذه المواضع مجازفة اذ ليس الاعدم العثور
على قائل بالحرمة ومجرد ذلك لا يثبت الاجماع والا لكان القول بالندب ايضا حادثا اذ لم يقف على قائل به
من اصحابنا المتقدمين مع ان الفعل قد يكون حراما علينا لولا الدليل على الجواز كما اذا اقتل النبي شخصا بدب
اثر امر على بينة فالاحتياط هنا في الترك ثم الفعل قد يتردد بين كونه عبادة او امرا وضعيا غير عبادة مثلا
او سببا لامر كما اذا عقد بصيغة النكاح بالتحميد مثلا فشك في انه هل هو واجب او مستحب بعد النكاح او جزء
من سبب الحلية ومع فقد الزيادة بالاصل فيه معارضا بما لا عدم حلية المنع وايضا قد يترتب فعله بين المنفعة
والمكروه ولا يجري الاحتياط فيه وقد استدل ايضا بانتفاء غير الوجوب والندب والاباحة عن المنفي وانتفاء
الاول لنا والاوجب تبليغه وكذا الثالث لانه التاسي فيجب الثاني ورد تارة بان وجوب التبليغ بين الاحكام
كلها القولية دون ما ازل اليك وفيه عموم الموصول وشمول القول لغير الكتاب واخرى بان الواجب تبليغه
الى البعض وامره بالتبليغ الى الباقين فلعله بلغ الى البعض ولم يتيسر له ذلك البعض التبليغ الى الباقي وفيه
الاصل عدم التبليغ الى البعض ايضا فالصواب ان يجاب بمنع انتفاء الاباحة وعدم كذلك لتاسي التاسي كما مر
المقدمتان فلا يستدل ايضا بان هذا الفعل راجح بالنسبة اليه لانه الفاعل فيه فلا يرجح لنا لما مر والمقدمتان
منع ان الحجة الحاجبي على الاستحباب بظهور قصد القربة رجحانه له فيرجح لنا وعلى الاباحة بدونه الاصل
وفيه منع رجحان ما يرجح له لنا وباية زوجاتها وفيه ما منع الدلالة لان نفي الحرج اعم من الاباحة ومنع الاصل
يرجع الدليل الى الاول دليل المجيز الاصل ودليل المتوقف احتمال الكل سواء وفيه منع المساواة لان الاصل يرجح
الاباحة وحجة الوجوب له لنا وجوب التاسي المقدمة وقد عرفت ضعفها وبما ذكرنا ظهر ضعف ادلة عدم المتبع
مطلقا واما دليله وان كان حسنا الا انه اذا لم يكن هناك دليل مخرج عن الاصل ولكن ههنا احتمال
يمكن الاستناد اليها في اثبات الحكم هنا وفي الاول ايضا اي ما علم وجهه كما رواه الصدوق طاب الله ثراه
عن الصادق ع انه قال اني لاكره للرجل ان يموت وقد بقيت عليه خلة من خلال رسول الله ص لم يأتها فقلت فهل
تمتع رسول الله ص قال نعم الحديث وقريب منه رواية الاخرى وما رواه الكليني باسناده عن ع في حديث
حج رسول الله ص فامر الناس ان يرفضوا ما على اصولهم ان رسول الله حج في عام هذا فعلم به من حضر المدينة
واهل العوالي والاعراب واجتمعوا حجة رسول الله وانما كانوا يتبعون يطؤون ما يرون فيتبعونه لا يعرفون
شيئا فيصنعونه وما رواه ايضا عن ابي الحسن ع انه قال انا صنعنا كما صنع رسول الله ص فقلنا كما قال رسول الله
الحديث وما رواه ايضا عن ابي عبد الله ع قال اطلع رجل على النبي ص من الحجرة فقال له النبي ص لو علمت انك
تنظر لطعنت في عينك المشتق حتى اتيه به عليك قال الاوزاعي فقلت له وقال لنا فقال ويحك او ويلك اقول لك

ان رسول الله فعل وقوله ذلك لنا فثبت من الاولين استحباب كل عبادة فعلها النبي لنا حيث انها الظاهر من
الخلق ومن الثالث رجحان كل فعل فعله لنا وان كان محتملا للعبادة حيث ان المستفاد منه اتفاق الصحابة
على كل فعل يفعله ومدحهم عليه وكذا هو المستفاد من الرابع ايضا لما مر من اشتراكنا مع غير النبي في الحكم
بل يستفاد منها رجحان كل فعل فعله لنا سواء كان عبادة او وضعا او محتملا لهما او لاحدهما والاتفاق ثم
حيث ما علم انه اتفاقي بالاتفاق وكذا يستفاد منهما جواز كل فعل فعله النبي لنا وان كان حراما علينا لولا فعله
وهو يرجع الخامس ايضا والجملة ثبت من ثلاثة الاخبار ولانه فعله على رجحان الفعل بالنسبة الينا فيما يحتمله
وجوبا فيما لا يحتمل الرجحان فعليه الفتوى **المقام الرابع** في بيان ان المعصوم غير النبي اذا فعل
فعلا لم يثبت حكمه في حقنا مع قطع النظر عن فعله هل يدل على حكمه بالنسبة الينا اولا وتحقيقه انه ان كان
الفعل مما علم وجهه ووضعه بالنسبة اليه فحكمه بالنسبة الينا بعينه ما هو حكمه بالنسبة اليه لما عرفت في
الاخبار التي بلغت الاخبار ارشاد اليه ايضا واما ما كانت قيد تجرده من حيث الوجوب او الوضع فيكون
فيه تعيين حكمه بالنسبة الينا لفعله ويكون الجواب الاصول ولا بالنسبة الينا من غير توسط تعيينه بالنسبة
اليه واما ما رواه الصدوق باسناده عن علي بن الحكم عن رجل قال قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام
اذا صليت فرفعت راسك من السجود في الركعة الاولى والثالثة فتسوى جالسا ثم تقوم فتصنع كما تصنع
قال لا انتظر الى ما اصنع انا اصنع ما يروى فحمله الشيخ الحر في الفصول الامة على ما اذا تعارض القول و
الفعل ويمكن ان يقال ايضا انه عرفت ان صيغ جميع ما يصنع حيث ان الموصول عند العموم فيكون المعنى لا تعمل
جميع ما افعل فانه قد يكون بعض الافعال لا جل عوارض خاصة او رفع مانع ولا يقتضي به الناظر ايضا وقد يقال
المعصوم الفعل على وجه الجواز فيرى غير الناظر واجبا او مستحبا من غير تفقد وايضا كثيرا ما كانوا يامرون اصحابهم
بما يقتضيه التقية فكان العمل به وقد لا يكون يعلم عليهم ما نقال **تنبيه** اذ قد عرفت ان حكم ما فعله
المعصوم غير النبي بالنسبة الينا حكمه بالنسبة اليه وانه قال بذلك جماعة في فعل النبي ايضا فلا بد من بيان ايضا
معرفة حكمه بالنسبة اليه وتحقيقه انك قد عرفت ان التردد في فعله على وجوه لانه قد يتردد في كونه شرعا او
اتفاقا وعلى كونه شرعا يتردد في كونه عبادة او وضعا وعلى كونه عبادة يتردد في كونه واجبا او مندوبا وايضا
قد يتردد في فعله في انه بيان لام لا وعلى كونه بيانا للعبادة هل هو من شرائطها او اجزائه وعلى التقديرين هل هو
من الشرائط او الاجزاء المستحبة او الواجبة فهذه ستة اقسام ونحن نتكلم بالتفصيل والمزيل لترددنا في الجميع
عن هذه الثلاثة اما القرينة فهي واضحة واما القرينة فهي لا تنحصر ولا محدودة عدد فمنها عقلية ومنها شرعية
ومنها عادية فمن العقلية التخيير بين الفعل وبين واجب او مندوب او كونه قضاء المندوب فالاول قرينة على
الوجوب والثاني على الندب ومنها ما اذا علمنا وجوب فعل عليه في وقت ثم فعله في وقته وهذا في الوقت الضيق
ما يصلح لكونه بيانا لاصالة عدم التوسعة ومن الشرعية الاذان للصلوة فانه قرينة على وجوبها وصحة كونه قضاء
لو اجب لو ثبت ان قضاء الواجب لا يكون الا واجبا ومنها الجمع بين الركعتين لو ثبت ان الركن لا يجوز زيادته الا
مع الوجوب ومن العادية ما اذا صدر منه فعل في مقام البيان وكان الفعل مسبوقا بامر سابق

الفعل

الفعل كما ان يتوضأ او اراد صلوة الليل فعلها في حال توضأ قبلها للصلوة اليومية وعلى
ايضا العوارض المستحدثة المعتد بها عرفا كالتقصير والتطويل والسرعة والبطء اذا خرجت عن حد الاعتدال بخلاف
الغير المعتد بها عرفا وفي عدها من القرائن نظر لجواز الاتفاق بل الظاهر ما يحكم به العرف والعادة قطعا واما الاصل
فهو يجري فيما لم يكن فيه شيء من القرائن وهو يتفاوت بتفاوت وجوه التردد فان حصل الشك في كون
الفعل شرعا او اتفاقا فالاصل عدم شرعيته وقال الشهيد في قواعده بالحمل على الشرعي وكان وجهه كما قيل
انه بعث لبيان الشرعيات وفيه انه مبعوث لبيان ما كان شرعيا لا لان يكون كل ما يفعله شرعيا وقد يوجه بان
الغالب في افعاله الشرع والغلبة مؤيدة وعلى فرض تسليمها فالحمل على الغالب لا دليل له وان شك في كونه
عبادة او وضعا فان كان الشك في الوضعية في مقام علم وضعه شيء ولم يعلم ان هذا الفعل ايضا جزء او شرط
ام لا فالاصل يقتضي الوضعية لاصالة عدم ترتب الاثر على الاول وعدمه وان كان في اصل الوضعية من
غير العلم بترتب اثر بعد فالاصل لا يجري فيه ويحصل التوقف وان شك في العبادة في الوجوب والندب
فالاصل مع الندب وفي البيانية وعدمها مع العدم وفي كونه شرطا او جزءا لا يجري الاصل وقد يتوهم الجزئية
حيث ان الجزء شرط مع زيادة وفيه ان جريان الاصل في الشرائط والاجزاء كما ستعرف في بحث الاصل بواسطة
جريانه في حكمها والمعروف ان الفعل معلوم الحكم والمشكوك فيه هو مجرد الجزئية والشرطية وفي الشك بين
كون الشرط واجبا او مندوبا فالاصل الندب **تنبيه** ما يصدر من المعصوم الذي يثبت منه حكم شرعي
في واقعة اما قول او فعل او كلاهما اما الاول فاما واحد او متعدد وعلى الثاني اما لا يتعارضان او يتعارضان
ولا كلام في الاولين والكلام في الثالث في بحث التعادل والترجيح واما الفعل فهو ايضا اما واحد والكلام
فيه من جهة الدلالة على الحكم في حقنا او حقه او متعدد والكلام فيه اما من الجهة المذكورة وقد مر او
من جهة تعارضها فقد ذكروا حكمها ههنا وكذا الفعل والقول ان اتحد مفادهما فلا كلام فيه وان اختلف
فيحصل التعارض ونتكلم فيه هنا فالمقصود هنا بيان امرين احدهما ان الفعلين المتنافيين هل لا يتعارضان
ام لا والثاني ان القول والفعل المختلفين هل لا حكمهما اما الاول فالتحقيق انه لا تعارض بين فعلين لانه
انما يتم مع التنافي وانما يتنافى الفعلان اذا تناقضا والمتناقضان لا يتم الا باتحاد الزمان ولا يمكن ان يوقع
في زمان واحد فعلان يمكن تعارض احدهما مع الاخر فهما لا يتعارضان الا في وقتين ولا تعارض حينئذ فان قيل اذا كان
مع الاول دليل يدل على الاداء واستمراره فيحصل التعارض ويكون الثاني اما ناسخا للاول او مخصصا قلنا النسخ
او التخصيص لحكم ذلك الدليل لا الفعل لانه لا يدل الا على الحكم الذي وجد وما وجد لا يرتفع ولا يوجب الفعل
المكرر ما يرتفع من اطلاق النسخ او المخصصة على الفعل احيانا مجاز واما الثاني فتحقيقه ان جميع القول
والفعل المختلفين ينقسم الى اقسام لانه اما ان يكون القول او يتقدم او يجهل الحال وكل منها ينقسم الى اقسام
لانه اما الاول دليل على التكرار في الفعل ووجوب التاسي فيه او يدل عليه او على التكرار او التاسي وكل
منها ينقسم الى ثلاثة صور لان القول اما يختص بالنبي او بالامة او يعمهما فان كان من القسم الاول فهو الصنف
الاول منه بصورة الثالث لا تعارض مطلقا وفي الصنف الثاني يحصل التعارض فهو صورته الاولى فيه

او تخصيص في حقه ولا تعارض في حق الامة وفي الثانية بالعكس وفي الثالثة فيهما او تخصيص في حقهما وفي
الصنف الثالث فيحصل التعارض في الاولى والثالثة وفيهما او تخصيص في حقه خاصة ولا تعارض في الثانية
لا في حقه ولا في حقهم والصنف الرابع كل من صورة الثالث احتمالا لان القول اما يتاخر عن ناسخ الامة
او يقدم فالاول كالصنف الاول مطلقا واما الثاني فلا تعارض في الصورة الاولى مطلقا ويحصل التعارض
في الثانية في حقهم فيتبع او تخصيص في حقهم ولا تعارض في حقه وان كان من القسم الثاني فهو الصنف
الاول والثاني كالثاني من الاول مطلقا وفي الثالثة والرابع كالثالث وان كان من القسم الثالث فان كان
من الصنف الاول فهو الصورتين الاولى والثانية لا تعارض في حقنا ويتوقف في التعارض وعدمه في حقه لجهالة
الحكم ويمكن ترجيح تاخر القول على بعض المذاهب في الترجيح بالاصول الاستثنائية تقديم النسخ او التخصيص والاصل عدمهما
ولكنه غير معتبر عندنا وفي الثانية لا تعارض اصلا لا في حقه ولا في حقنا وان كان من الصنف الثاني فالتوقف في حقه
في الاولى ولا تعارض في حقنا وفي حقهم في الثانية وفي حقهما في الثالثة وخالف بعضهم هنا في الثانية فقيل
بالقول ولا يلتفت الى الفعل وهو مذهب ابن الحاجب وقيل بالعكس ولكل ادلة سنذكرها مع ردها في شرح تجريد
الاصول وان كان من الصنف الثالث فالوقف في حقه في الاولى والثالثة ولا تعارض في حقنا ولا تعارض في الثانية
اصلا وان كان من الرابع فلا تعارض في حقهم في الاولى والوقف في حقه والعكس في الثانية والوقف في حقهما
في الثالثة والمخالف في الوقف فيما تقدم خالف في الثانية هنا ايضا منهاج تقرير المصنف وهو ان
يفعل فعل الوقت قول يحتج به في عصره والطلع عليه ولم ينكره حجة اي دليل على جواز واستدل عليه بانه لو لم
يكن كذلك لوجب الحرج اما الاول فلتقريره على المحرم محرما والاجماع او لان الشرع عن المنكر واجب لان الاخبار تصير شرعية
الانكار على من بلغت منه معصية او صدرت عنه ويمكن ايراد بان الفاعل قد لا يعلم الحرمة فلا يكون منكرا بالنسبة
اليه فالدليل خاص بمن لم يجز في حقه عدم العلم لا مطلقا وهو جزئي في حق كل احد لا من علم الحلال على التحريم
السابق مع ان الاكثر يستدلون بالحجية في هذه الصورة كما ياتي ومنه يظهر ما في الاستدلال بكونه اعانة على الاثم صادق
الموضع كونه اعانة فالاولى ان يضم مع وجوب النهي عن المنكر وجوب الهداية والارشاد ايضا كما يستفاد من الاخبار
ويدل على حجية التقرير ايضا ما رواه الشيخ باسناده عن جميل بن دراج قال سمعت جميل بن صالح قال يعني عن رجل
وكانه يعني به الرجل وقد عمل فيه بما يوجب والنبي صلى الله عليه وآله شاهد فلم ينكر ذلك وما في طب الائمة عن ابي الحسن العسكري
عن ابائه قال قيل للصادق ع الرجل يكون في السفر فيجامع فيقتل وربما قتل قال فذكر لي رجل على عهد رسول الله ص
قائم على راسه استدل على الجواز بتقرير النبي ص ثم اشار الى ما في حجية التقرير بعد الصلاة الى ان الانكار وعدم سؤال الانكار
منه عليه وعدم سؤال عن حكم هذا الفعل مع احتمال الفاعل الحرمة وقيل حجة بعد ايضا وقيل نعم الحرمة السابق و
عدم علمه بان انكاره لا يمنع كان الملازمة اقول بعد ملاحظة ان حجية لوجوب الارشاد والهداية عن المنكر ويكون
الانكار وشرحه ابطاله وعن غيرها الاصل وكاشف عن اشتراطهما الاولى والرابع والاجماع منعقد عليه والاخبار
يشهد اليها والاعتبار يؤكدها واما الثاني فان كان المراد سبق الانكار والعلم بانه لا يفيد بعد من الرابع
وان كان عدم فلا دليل على اشتراطه وكذا الثالث فيما يرد تقرير الانكار الاول والحرمة السابق فلا ان من

شرائطها

شرائطها وحجية التقرير اطلاعه بالفعل بل هو ماخوذ في حد التقرير ويشترط فيها ايضا عدم دلالة على الانكار ويمكن
ادراجه في عدم الصلاحية ويشترط ايضا فيما اذا جهل الفاعل كون الشيء مما يجب على العالم الارشاد اليه كالجهل بالاحكام
فاذا لم يكن كذلك كما في الجهل بالوضع فلا يفيد كما اذا صلى في ثوب نجس ولم يعلم المصلي او لم يعلم حكمه فان تقرير الامام
على جواز الصلاة مع الثوب النجس مطلقا وان علم المصلي ثم يفيد جواز في الجملة ومن ذلك يظهر ما في اطلاق
كلام البعض حيث اطلق حجية التقرير فيما اذا اطلع على ان المكلف اعتقد شيئا على خلاف الواقع فانه انما يصح
اذا كان فيما يجوز فيه ذلك الاعتقاد واما في غيره كما اذا اعتقد طهارة شيء لعدم علمه بالنجاسة مع نجاسته
واقعا فلا وقد ظهر مما ذكر ان حجية التقرير مشروطة بشروط خمسة اطلاعه على فعله او قوله او اعتقاده وكونه مما يجب
عليه الارشاد لو كان مخالفا للواقع والقدرة على الانكار وعدم مصلحة على تركه وعدم علمه بعدم الفائدة على
الانكار ثم الاصل في الشرطين الاولين العدم وفي الثلثة الاخيرة الوجود منهاج قال بعض الاصحاب
على ما نقله الاخبار يقول لكم المصنف ع لا اعتداد الرؤيا وخالف فيه المعظم على خلافه الاجماع ويدل على عدم حجية الاصل
والاخبار فعن حسنة ابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله ع قال قال ما ترى في هذه الناس فقلت جعلت فداك فما
ذا قال في اذانهم وركوعهم وسجودهم فقلت انهم يقولون ان ابي بن كعب رآه في النوم فقال كذبوا فان دين الله اعز
ان يرى في النوم وفي الحسن ايضا عنه ع قال الرؤيا على ثلثة وجوه فبشارة من الله للمؤمن وتحذير من الشيطان ولضغاث
احلام وجدنا المعتبرين اخبار كثيرة وفي القرآن تصريح به ايضا واذا كانت الرؤيا كذلك فكيف يعلم انها ليست من الاخيرة
وروى الفضل في توحيده رواية طويلة في الرؤيا وفي آخرها وكذب كثير الملا يعتمد عليها كل الاعتماد واستدل المصنف
للحجية بما روي عن ان من راى النبي ص في الرؤيا فقد راه من ان الشيطان لا يتمثل به وفيه بان تحقق المرئي
يتوقف على تحقق مقدمها فالاستدلال يتم ان عرف صورة من صدق انه راه مع انه كثيرا ما يرى احدهم في المنام
صالحا وصلوا انه ليس هو فاجيب بانه راى واحدا من الله ص في المنام في زمان مولانا الرضا ع فقال هو رسول الله
من راه فقد راه وصلوا انه ليس هو فاجيب بانه راى واحدا من الله ص في المنام فقد راه وان لم يعرفه ويدفع بانه مخالف لما
يعلم قطعا لما مر من ظهور نصوص متعددة ومن مخالفته ويمكن الجواب عنه بان حقيقة النبي هو نفس القدسية دون
الهيكل العنصري فلا ينافي تعلق نفسه بمثل تلك الصورة كما روي ان عليا ع حضر بدرا ان اربعين مكانا وظاهر انه لم يكن
الا بتعلق نفسه الزكية بهذه الصور المتماثلة والمراد من عدم تمثل الشيطان به عدم تشبهه به في مجرد المشية ومع ذلك
لا دلالة للحديثين على حجية مكاشفة الرؤيا اذ غاية ما يدل لان انه هو لا غيره والقدر الثابت هو حجية مكاشفة اليقظة
واما في النوم فلا مع ان الحديثين غير ثابتين ولو سلم فمختصان بالنبي فلا يعم الالحاق غيره به وقيل بعدم الاستكمال
في الاعتماد عليها سامع مخالفتها مع الانكار الثابت ان ترك الاعتماد حتى فيما لو لم يخالف شيء من الاحكام الواقعية
الثابتة كما لا يخفى خصوصا اذا حصل الظن بصحة ما لمن كان اغلب رؤياه صادقة مع ان ههنا اخبارا يؤكد الحجية
علاوة عليها كما ورد في الحسن ان راى المؤمن رؤيا في اخر الزمان على جبين جزء من اجزاء النبوة وفي الصحيح
رسول الله ص كان اذا اصبح قال لاصحابه هل من مبشرات يعني الرؤيا وفيه عدم حجية مطلق الظن وعدم دلالة الخبرين الا
الاخير ظاهرا على الانطباق الا انه واما الاول فلان المسلم حجية وجوب قبول ما يصدر من الجميع من اجزاء النبوة

جميعا ودون حوا من سبعين حوا صدع انه محرم خاص بآخر الزمان ومن اين يعلم ان هذا الزمان وان الذي فاطمة
زمان ظهور القائم ه منها قد وقع الخلاف في ان نبينا صلى هل كان متعبدا قبل البعث ام لا كان
بعده ايضا وعلى التقديرين فما الشريعة التي يتعبد بها واما عدم تعبده بشرع اصلا فقد يقال به لما ورد ما ذكره بعض
من عاصرناه من انه قبل ان لم يكن متعبدا بشيء فالظاهر انه توجه من كلام السيد ره الذي يقتضي التامل فيه يعطي
ان مراده القول بعدم التعبد بشيء من الشرائع المتقدمة لا مطلقا وكيف كان فالمشهور بين اصحابنا عدم تعبده
بشرع احد من تقدمه بل كلما يتعبد به كان شرعا له بان كان يوحى اليه باشياء عنه وادعى الشيخ عليه الاجماع
ونسب الى اكثر المتكلمين من اهل العدل والى ابي علي وابي هاشم وقيل تعبد قبل البعث باحكام الشرع المتقدم
ولم يتعبد بعده بشيء منها وقيل تعبد قبله مطلقا وبعده بما لم ينسخ وقيل بعده بعد البعث والقيل ثم القائلون
بالتعبد اختلفوا في التي تعبد بها فقيل شريعة نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل بكل الشرائع
وذهب السيد ره الذ ريعة الى الوقف في التعبد وعدمه قبل البعث وعدمه بعده وفصله في الانيس عن ذيه
في ذيه وهو الحق مع ظن تعبده بشريعة عيسى قبل البعث اما عدم التعبد بعد البعث فلا انعقاد اجماع اصحابنا
عليه ويؤكده روايتا سماعة وابن فضال الاتيان واما الوقف قبل البعث في العلم فلعدم دليل على
شيء من الطرفين واما الظن بتعبده بشريعة عيسى قبله فلما رواه في ي باسناده عن سماعة عن ابي عبد الله
وفيها ان نبيا بعث بكتاب وشريعة فكل من جاء بعد نوح اخذ بكتاب نوح وشريعته ومناهجه حتى
جاء ابراهيم بالصحف وغير شريعة نوح وكتابه فكل من جاء بعد ابراهيم اخذ بشريعته
ومناهجه حتى جاء عيسى بالانجيل وغير شريعة ابراهيم ومناهجه فكل من جاء بعد عيسى اخذ بشريعته
ومناهجه حتى جاء محمد بالقرآن وبشريعته ومناهجه فحلاله حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة
وروى الصدوق في ي العيون عن ابن فضال وهما يدلان بمفهوم الغاية انه كان اخذا بشريعة عيسى
حتى جاء بالقرآن والشريعة وتركها بعده ويدل ايضا صحيحة الكناسي فلما بلغ عيسى سبع سنين حكم
بالنبوة والرسالة حين اوحى الله اليه فكان عيسى الحجة على يحيى وعلى الناس اجمعين الحديث وانما
لم يجعلها دليلين لان الحاصل منهما ليس الا الظن والثابت حجيته لنا انما هو في الاحكام التكليفية
دون امثال ذلك واما حديث كنت نبيا وادم بين الماء والطين فلا دلالة له على المط اذ معناه انه
قد اعطي قدر نبيه النبوة ح فيحتمل ان يكون المراد لشريعة النبي العامة الظاهرة بعد البعث وكون عيسى
في المهد انه كان اخبر الشهود بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وبعدم الحجة عن الشرع السابق والا لتقاب
افتخر به اهله وامكان الوحي بالموافق للشرع السابق بنفي المتابعة وبما روي الجمهور بان النبي لما بعث معاذا
قال له بما تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فضرب النبي
واوقع على صدره ذلك ودعا له ولم يذكر رجوعه الى كتب الانبياء ويستلزم افضلية غير عالم الحلة بالضروري بعد
عالمية اهل الاديان وعدم مراجعة كتبهم لا كثير امثالا لا يعرف ولا يكتب وبتقرير الوحي فيما نسخ كالتي فيه
الميراث والطهارة في الاول ان التغيير الجمع الى القرآن سلنا العموم وغايته ان حين نزول الآية هو بعد البعث
كان كذلك وفي الثاني امكان الوحي بان شرع ذلك كذا فاتبعه لا بما يوافق شرعه مع ان عدم البعث ثم قيل

البعث

البعث ثم وعدم نقله لا يقدح لامكان لم يكن فعله حجة حتى يقتضي العادة بنقله وكذا عدم افتخار اهله على انه محل
القول بالتعبد بكل الشرائع لا وجه للافتخار هذا مع انه لو سلم عدم البحث فيمكن ان يكون لعدم احتياجه اليه
اما لكون ما يتعبد به ثابتا بالتواتر او الضرورة كما في كثير من احكامه دينا او لاطلاعه عليه على نحو العلم
فان لنفسه القدسية طرقا الى درك المعلومات لا نعلمها وفي الثالث عدم ثبوت الرواية وعدم الدلالة على قبل
البعثة وفي الرابع ان افضليته من الجميع لا ينافي كون بعض افضل في امر خاص فان الثابت انه افضل من الجميع
هو كما يكون بكونه افضل في كل امر يكون بكونه افضل من كل الوجوه من حيث هو كل مع فضيلة الغير من وجه
خاص كما ان العالم بجميع العلوم اذا لم يعلم الخياطة افضل بمراتب من الخياط وان كان للخياط فضيلة من
هذه الجهة وكونه افضل من الجميع في كل امر يحتمله حتى قبل البعثة لم يصل حد الضرورة وفي الخامس حصول
المخالطة الجزئية وعدم الاحتياج الى التامة مع ان عدم مراجعة الكتب ممنوعة وكونه انما يهدي المعنى عن مسلم
لان الاخبار خلافه كما رواه الصفار في البصائر عن جعفر بن محمد الصوفي قال سمعت ابا جعفر يحدث عن علي الرضا
وقلت له وابن رسول الله الذي يسمى النبي الامي قال ما يقول الناس قلت انما يقولون انما سمي الامي لانه لم يكتب
فقال كذبوا عليهم لعنة الله اني يكون ذلك والله تعالى يقول في محكم كتابه هو الذي بعث في الاميين رسولا
يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة فكيف يعلمهم ما لا يحسن والله لقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقرأ ويكتب
باثنين وسبعين لسانا وانما سمي الامي لانه كان من مكة ومكة ام القرى وذلك قول الله تعالى في كتابه لتنذر ام القرى
ومن حولها وفيه ايضا عن ابي عبد الله ان النبي كان يقرأ ما يكتب ويقرأ ما لم يكتب احتج من قال بالتعبد بعد البعث بامور
بديهية في معرفة الرجم في الزنا المالية منها الاجماع على استدلال العلماء بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس
على وجوب القصاص في ديننا وبقول اصحابه هديهم اقتده وشرعهم من هديهم وقولهم ان اتبع ملة ابراهيم وقوله
وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقوله اصحابنا انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح وقوله عز شانه انا انزلنا التوراة
فيها هدى ونور يحكم بها النبيون والجواب عن الاول مانعة للاستدلال على المهدي وعلى الثاني منع الاجماع وعن الثالث
بانه يتضمن الامر بالاقتداء بالهدى المضاف الى كلهم فيجب ان يكون المراد ما اتفقوا عليه وهو اصل العقائد دون
شرعهم لانه يختلف فيه ووقع فيه النسخ وعن الرابع انه انما يفيد لو كانت الامة كلها تتبع ابراهيم ولما اتباع الملة
فلا دليل الا على وجوب الاتيان عليه ويمكن ان يكون من باب موافقة الملتين والملة يصدق على جملة من الشرائع فلا
عدم توافقها في كثير من الاحكام وفي بعض الاخبار ما يشهد الحمل فيه ان الله اعطى محمدا شرائع نوح وابراهيم وموسى
وعيسى التوحيد والاخلاص وخلع الانداد والفطرة الحنيفية الحديث مع انه لا يمكن ان يكون المراد بالملة جميع
شرائع احكام ابراهيم اذ لو كان كل ما جاز النسخ فيها لقوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وعن
الخامس انه لا يدل على ازيد من الموافقة مع انه يمكن ان يكون المراد بالملة ما وجد من نوحا هو دين نبينا الى جاء
بان يوصي اعقابه بها بعد عقب ان يتعلم اذا ادركوا زمان النبي وعن السادس ان التشبيه في مجرد الوحي وعن
السابع ان المراد ليس جميع النبيين لتقدم اكثرهم على التوراة بل النبيين ما بين موسى وعيسى ومع ان فيها ما نحن
في شريعتنا وشريعة عيسى فائدة اختلفوا في انه اذا ثبت امر من الشرائع السابقة ولم يثبت نسخه هل يجوز لنا اتباعه

ذكر الصلوة مطلقة من الشرائع

ثم لا نقيل الاول مطلقا وقيل بالثاني كذلك وقيل ان فهم ان الله سبحانه او نبيه نقل ذلك على طريق المدح لهذا الشيء
ايضا بحيث يدل على حسنه مطلقا فهم والا فلا ولا يخفى ان بعدا لهم ذلك لم يكن اتباعا للشرع السالف فهذا القيد
ثالثا احتج الاول باستصحاب حاله وكونه حكم الله قبل هذا يبقى على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهم لا
البناء ثم لا امكان استصحاب الحسن الشرعي وعدم ورود المدح والا لما امكن استصحاب امر اصلا فالصواب ان يجاب ان
هذا الاستصحاب يجاري استصحاب عدم كونه حكما الله حقا وهذا من المواضع التي يلبس الاستصحاب حجة فيها كما
مع ان الاخبار مستفيضة على ترك الشرائع السابقة ونسخها وبنى عدم الحجية ترك اصحابنا جميعا الفحص عن
احكام الشرائع السابقة ولو لا عدم حجيتها لهم لما جاز لهم اعمال الاصل الا بعد الفحص عنها بل كان على الحجج بيانها
فالوجه عدم الحجية **الفصل الثالث** في الاجماع وهذه اللفظة الغير والاتفاق وغيره في الشرع نقل
الى اتفاق خاص عرفي بتعريفات متفقة طردا او عكسا واكثر الانقاضات انما هو لاجل الخلط بين الاصطلاحات
بيان ذلك انه قد يكون للفظ حقيقة عرفية عند طائفة ويكون لهذه الطائفة فرق متعددة يكون الحقيقة عند كل
فرقة غير ما هو عند الاخرى غاية الامر ان تلك الحقائق يكون متناسبة قريبة المواد وح ان عرف اللفظ باحدى هذه
الحقائق بحيث يختص العرف بالفرقة التي يكون هذا المعنى حقيقة عندهم ولا يعرف التعميم ولو عمم فالايراد كما
يعرف الحقائق ولا شك ان العرف الذي يراد تعريف الاجماع بحسبه هو عرف المتشرعة ولكن لهم فرقا كثيرة على
ما سمعته وللخاصة في الاجماع اصطلاحات مختلفة فان الاجماع على الطريقة المنسوبة الى الشيخ لا يتحقق الا باتفاق
كل من يوجد في عصر من العلماء فلو خالف منهم نادر ولو معلوم النسب لا يكون اجماعا بخلاف طريقة السيد و
المتاخرين فانه لا يضر المخالفة مطلقا على الثاني ويخالفة معلوم النسب على الاول واذا اجمع جميع علماء الفرقة
في عصر من اعصار الغيبة يكون اجماعا على الاول ولو خالف من تقدمهم جماعة كثيرة ولا يكون على الاخيرين
واذا حصل العلم من اتفاق عشرة من العلماء برأي المعصوم يكون اجماعا على الثالث دون الاولين وكذا الثاني
فان منهم من يقول بقبح مخالفة النادر ومنهم من يقول بعدمه وما خالف فيه النادر يكون اجماعا على الثاني
دون الاول وعلى هذا فالايراد على العرف بملاحظة ذلك في التعريف ولاجل عدم الملاحظة عند جميع ما
ذكروه من التعاريف فان الجميع مبني على عرف المتشرعة وقد عرفت ان لهم حقائق متعددة بحسب تعدد
الفرق ولا يمكن جمع الجميع في تعريف واحد فالاولى ان يقال ان في عرف المتاخرين من الخاصة اتفاق على
امر كاشف عن قول المعصوم بذلك الامر وعلى طريقة السيد اتفاق كل العلماء او غير نادر معروف النسب في
عصر على امر وعند العامة اتفاق كل العلماء او غير نادر لا عصر على امر وعند الخاصة اتفاق كل العلماء او
غير نادر في عصر على امر وعلى الطريقة المنسوبة الى الشيخ انه اتفاق جميع علماء الرعية في عصر على امر ومن
القيد الاخير في الاولين خرجت شهادة العدول وقيد في عصر في غير الاول تسلق بكل من الاتفاق والعلماء
على سبيل التنازع فلا يرد اشتراط تحقق الاجماع او فساد التعريف ان تعلق بالاول والفقهاء اتفاقهم في
عصر من على التعاقب او في عصر بعد ظهور طائفة اخرى عنهم ان تعلق بالثاني مع انه يمكن الدفع على التعلق
بكل منهما ايضا والمراد باتفاق العلماء على امر اتفاق من هو عالم بذلك الامر ومن اهله فلا يرد خروج الكافر

مع ارادة العموم وقد يوصف الامر بالدين ولا حاجة اليه وظهر مما ذكرنا انه قد يعرف السيد والعامة في
الاجماع واتحاد موردهما غالبا وان اختلفا في وجه الحجية بل وكذلك الشيخ حيث ان الشرعية مقابل المعصوم
والعامة لعدم قولهم وجوده في كل عصر بخصوص العلماء عندهم بالرعية ايضا نعم تقابل العرفان على ارادة المتاخرين
وهذا هو السر في تفصيل المتاخرين بان الاتفاق الخاص الذي هو الاجماع عند الخاصة مغاير له عند العامة و
تعريفهم له بما يعرف العامة ولعرفي فيرق الخاصة وخلو كلمات القدماء عنه ثم الذي اريب في امكان وقوع
الاجماع عقلا وعادة ولو هذا الف فيه سر في النظر فقال ابن اسعد ومراده الاستماع العادي وهو شاذ
دليله ضعيف وانما الكلام في حجيته وفي ثبوته اي امكان الاطلاع عليه وحصول العلم به وهاهو يذكرها مع
سائر ما يتعلق به في مناهج **مهمات** لا خلاف في حجية الاجماع بين الخاصة والعامة ولكن قد وقع
الخلاف في وجه حجيته ومدركها كذا قال جماعة كما يعرف ان مثل ذلك الكلام انما يصح فيما اذا كان الاجماع على امر
امر واحد واجتمعوا على حجيته فانه يوهم ان ما يقول كل من الخاصة والعامة بحجيته امر واحد وقد عرفت انه ليس
كذلك فانه قد يكون اتفاق اجماعا وحجة عند طائفة ويكون كذلك عند اخرى فالاولى ان يقال ان الاجماع معناه
قول الحجة كل من الطائفة وعلى هذا فقول ان الاجماع يطلق على امور الاول الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم على
امر مطلقا الثاني اتفاق جميع العلماء في عصر على امر الثالث اتفاق جميع علماء الرعية على امر في عصر والاول
هو الاجماع من محقق المتاخرين والثاني عند السيد وتابعيه والثالث عند بعض اصحابنا ونسب الى الشيخ ايضا و
الاخيران عند العامة ويخصان عندهم بحصر العلماء عندهم في الشرعية والكل اتفقوا على حجية ما هو اجماع عندهم
ووجه الحجية عند الخاصة طرق الثلثة الكشف عن رأي المعصوم الذي هو الحجة وذلك على الاول ظاهر لان الكشف
عن قول المعصوم جزء من ماهية الاجماع ح وقول المعصوم حجة ولا يشترط على هذه الطريقة اتفاق الكل ولا يوجد
بعد النسب ولا يضر مخالفة معلوم النسب ولا يعمله وكذا على الثاني لان الكشف عن قول المعصوم ح وصف
لازم له اذ من اجتمعت جميع العلماء يكون المعصوم منهم ايضا قال الشيخ في جواب مسائل ابن البراج بعد
ذكر كلام طويل فاذا كانت اقوال العلماء في كل مذهب محصورة والامام لا يكون الا سيد العلماء واجلهم
فلا بد من دخوله في جملتهم وقال في الذريعة قولنا اجماع اما ان يكون قول واقعا على الامة او على العلماء فيراعى فيه اجماعهم وعلى كل الاقسام لا بد ان يكون قول الامام المعصوم داخلا فيه
لانه من الامة ومن اجل المؤمنين وافضل العلماء فالاسم مشتمل عليه وقال الشيخ في العدة ان الامة
لا يجوز ان تجتمع على خطاء وان ما يجمع عليه لا يكون الا صوابا وحجة لان عندنا انه لا يخلو عصر من الاعصار
عن امام معصوم حافظ للشرع يكون قوله حجة يجب الرجوع اليه كما يجب الرجوع الى قول الرسول فاذا
ثبت ذلك فقول اجتمعت الامة على قول فلا بد من كونه حجة لدخول الامام المعصوم في جملتها وهي
قيل جاز ان يكون قول الامام منفردا عن اجماعهم قلنا متى فرضنا انفراد الامام عن الاجماع فان ذلك
لا يكون اجماعا بل لو انفرد واحد من العلماء عند من نثبت الاجماع اخل ذلك باجماعهم انتهى
ومن ذلك ظهر اتحاد طريقة الشيخ مع السيد ايضا ولذا قيل ان للشيخ في الاجماع طريقين احدهما

ذلك والثانية ما نسب اليه والتخيير اختصار لطريقتين ٭ طريقة السيد وان اختلفا من وجه اخر كما ياتي وكلتاهما على تلك
الطريقة مخالفة معلوم النسب شرط تحقق العلم الاجمالي بالتقاء الباقين ولكن يشترط عدم مخالفة مجهول النسب لجواز ان يكون
هو الامام بالشرط وجوده مجهول النسب في المجمعين واما وجه كشف الاجماع عن راي المعصوم على الطريقة المنسوبة الى
الشيخ فالاعتبار المذكورة قال بعض المتاخرين علمنا بدخول قول المعصوم في الاجماع من حجية ان قول الائمة الكثيرة
دلت على ان الامام يجب عليه دعوة الامة لما اتفقوا على البدعة وابطال قول المبطلين واخراج ما ادخلوه في الدين فلما
لم يظهر خلافهم علمنا ان اتفاقهم حق وانه داخل هذا الاجماع على رضائه انتهى اقول ومن الروايات ما رواه في
المسند عن احمد بن محمد عن ابي عبد الله قال سمعته يقول ان الارض لا تبقى الا وفيها امام كيما ان زاد المؤمنون شيئا
ردهم وان نقصوا شيئا اتمه لهم ومنها ما رواه ايضا في الصحيح كما مر وما رواه ايضا في الصحيح عن سويد بن وهب عنه عليه السلام
قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان كل بدعة يكون من بعدي يكاد بها الايمان واليا من اهل بيتي موكل به يذب عنه ومنها ما رواه
ايضا عنه عليه السلام قال ان الارض لا تخلو الا وفيها من يعرف الحلال والحرام ويدعو الناس الى سبيل الله ومنها صحيحة ابي
بصير عن احدهما عليهما السلام قال لم يدع الارض بغير امام عالم ولولا ذلك لم يعرف الحق من الباطل ومنها صحيحة ابي حمزة
عن ابي جعفر عليه السلام قال والله ما ترك الله ارضا قط بغير امام عالم ولولا ذلك لم يعرف الحق من الباطل ومنها صحيحة ابي
عبيدة عن ابي جعفر عليه السلام قال ان الله لم يدع الارض بغير امام عالم ولولا ذلك لم يعرف الحق من الباطل ومنها صحيحة ابي
عن ابي جعفر عليه السلام قال والله ما ترك الله ارضا قط

يكون اجماعا عندهم بل صرح في بعض كلماته بعدم كونه اجماعا ثم يظهر منه طريق العلم بقول المعصوم واجماع العلم
به وباقي العلماء الاربعة يحصل العلم بالاجماع كما ان المعرفة قول كل واحد من المجمعين طريقا مرويا اليه من اخبار
او عمل او غيره والا لصح فرض ما اذا ظهر قول بعض الامامية ولم يظهر له مخالف ولم يدل دليل على بطلانه فيكون
حجة ولا يلزم منه ايضا ان يكون ذلك اجماعا كيف ولو كان اجماعا اتسع ان يدل دليل على بطلانه وبالجملة طريقة
الشيخ هي بعينها طريقة السيد ثم يقول بحجية بعض الاتفاقات وان لم تسمه اجماعا ولو سماه احد به ما
فان معناه اذا لا مشاحة في الاصطلاح بقي الكلام فيما ذكره الشيخ دليلا على وجوب اظهار الحق على الامام
وعلى ما يظهر من تضاعيف كلماته وجهان احدهما ان التكليف باللطف من الله سبحانه على عباده ولو كان قول
المعصوم مخالفا لقول علماء الرعية لكان اللطف في الاول فلم يجب عليه اظهاره بعد اتفاق العلماء على خلافه
فلا يصح التكليف به لعدم العلم ولا قول العلماء لعدم اللطف فيكون التكليف فيها مع اتفاق الشيعة فما لم يظهر خلاف
قول العلماء يكون حقا ثانيهما ان وجود المعصوم لطف من الله على خلقه وكونه لطفا يقتضي رده عن الباطل
والالماكان لطفا والجواب عنه بالنقض والحل اما النقض فبالمسائل الخلافية الخارجة عن حد الاحصاء فانه
لا شك ان جميعها ليس ما يحصر فيه ولو كان كلما القائل بالتخيير مخطئا القائل بالتعيين مخطئا ولو كان ايضا يكون
القائل ببطلان البعض مخطئا مع عدم الردع واستواء نسبة اللطف الى البعض والجميع اما الحل فاما عن الوجه الاول
فبان قوله لطف ولا نسلم العلم لعدم اللطف ثم اذا ما منع من ان يكون اللطف في التكليف الواقعي مع العلم
به وفيما نظر تكليفا مع الجهل بالواقع وقد تقدم في بحث الخبر ما يمنع ذلك واما عن الثاني فبما ذكره السيد وهو
انه يجوز ان يكون الحق فيما عند الامام ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كان عن السبب في استتاره فكل امر يتأمل الاعتقاد
ضرره وعاقبته من الاحكام يكون قد اتينا من قبل انفسنا واما ما ذكره من ان مقتضى اللطف ردع الخلق ثم لان
وجوده لطف وتصرفه لطف اخر وبالجملة ان اللطف في نصب الامام يكون بسبب وجوده وبسبب تصرفه وان اشتراط
الامام لا يوجب تفاوت الاخر فلا يلزم انه لو لم يردع الامة عن الباطل لم يكن نصبه لطفا واورد عليه بلزومه على الشيخ
الاحتجاج باجماع الطائفة اصلا لانا لا نسلم دخول المعصوم في الاجماع لاجل الاعتبار وبان الردع لا يتوقف على
ظهوره بل فاحتى يرد انه اذا كان سبب استتاره يكون سبب عدم الانتفاع به لامكان الردع بان يظهر بحيث
ويلزم الخلاف وانه اذا اقتضت المصلحة استتاره وعدم اظهار الحق فيكون راضيا بما اتفقوا عليه فثبت اللطف
والجواب عن الاول بان اللازم منه عدم صحة الاحتجاج بالاجماع الواقع في زمن الغيبة وهو كذلك وما يحتج به من
الواقع في زمان الحضور وان حصل العلم به في زمان الغيبة وعن الثاني ان مراد السيد ليس ان عدم الانتفاع
لوجوب استتاره بل مراده انه كما انه سبب استتاره فكذلك يمكن ان يكون عنه سبب عدم الانتفاع به بوجه من الوجوه
وعن الثالث ان حجية تقرير المعصوم انما هي اذا تمكن من المنع وهو فيما نحن فيه ثم واما رضاه بما هم عليه عقائدهم
فلانا نجوز انه تقية وقد علم الثاني ايضا بل الذين يقولون بوجوب اظهار الامام الحق اذا اتفقت طائفة من
العلماء على الباطل لا يقولون بانه يجب عليه ان يعرف نصه هنا لو كان هنا لك حديث دال على خلاف ما اجمعوا
عليه في زمان الغيبة او كان رأي مجتهد خلاف ما قالوا ولو مع معرفة نسبه لامكان ان يقول ان المعصوم قال الحق

ج

ج عن حضوره وفيه ان مراد الشيخ من وجوب الاظهار ليس مطلقا بل على وجه يظهر انه الحق والا لكان
الحق والذي ذكره باقيا فان مناط كلامه ليس ان الاجماع على الخطأ باطل فلا يجب نصه على الامام بل
كان مناطه وجوب اللطف وهو لا يتم الا بما يوجب الردع وفي بعض كلماته تصريح بما ذكرنا واما وجه حجية
الاجماع عند العامة فهي وجوه من النقل والعقل واعلم ان الادلة الاثباتية في الفتح في ادلتهم لما كثر ان مع
ثبوت الاجماع المصطلح عندهم لكن حجيته عندنا ايضا لعدم دخول الامام في المعصوم ولكن تعرض اصحابنا لذكر ادلة
مساعدتهم لاثبات فساد مذهبهم لا بتنا على الاجماع الذي يستند عندهم هذه الادلة الضعيفة مع ان
من قال بعدم حجية الاجماع وهو الحكم بن داود بن كثير ثم من ادلة القائلين منهم بالحجية وهم الاكثر قوله
عز وجل ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين فمن اتباع غير سبيل المؤمنين
مع مشاقة الرسول التي هي كفر ظاهر في كونه مثله كجمعهما اذ الوعيد عطف عليها مع التوعد والجمع عليه سبيلهم
فلا يجوز مخالفته لانها اتباع غيره او يجب اتباعه اذ لا معنى عن عمله وقد اورد عليه بوجوه كثيرة منها ان
من سبيل
المؤمنين ما سار دائما مؤمنين وهو الايمان وعزم الكفر فان المضمر من قول السلطان ومن يتابعني ويروى عن
تبع غير سبيل الطيبين لمعاقبتهم فيجب في طاعة الوزير لا سائر السبيل ويؤيد ذلك ما ذكره المفسرون
من ان الاية نزلت في المرتد الثاني ان تمامية الاستدلال موقوفة على عموم كل من لفظ الغير والسبيل وهي
في حيز المنع والخلاف الثالث ان لفظ المؤمنين لكونه جمعا معرفا يفيد العموم فالثابت هو وجوب اتباع ما عدا سبيل
كل المؤمنين من بدو البعثة الى يوم البعث ومع التنزل سبيل كل مؤمن عصره دون خصوص اهل الحل والعقد الثاني
هو الاجماع المصطلح والمخصص يجمع نحو ان المجمعين من حكم وعلى المجمعين غير الحاكم بالرابع ان الحجية موقوفة
على العلم بكون المجمعين مؤمنين وهو لا يحصل الا مع العلم بوجود المعصوم فيهم الخامس انه لا شك ان المؤمنين
السبيل ليس معناه الحقيقي بل هو مجاز والحقيقة مجازا انه لا يفيد العموم لما افاده الاثر واحد منها وهو غير معلوم لعدم
دليل معين ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وقوله سبحانه كنتم خير امة
والوسط ايضا اما بمعنى الخيرية او العدل والاجتماع على الخطأ ينافيهما وفيه اولا انه ينافيهما لو وقع عمدا لا مطلقا وثانيا
انهما خطابان شفاهيان فلا يثبت حكمهما الغير الحاضرين الا بالاجماع الثالث ان حجيته وثالثا انهما انما يستلزمان
بعامتين فلا يفيدان اوعامتان فاما المراد كل واحد منهم فخلاف الواقع او المجموع من حيث المجموع فلا يتحقق الا
في التقية ولا يجوز التخصيص بامة كل عصر او بعض اخر لانه لا مخصص ومنها قوله سبحانه ان تنازعتم في شيء فردوه
الى الله والرسول فامر بوجوب الرد وجود الشاذ فاذا حصل الاتفاق فهو حجة وفيه ان الثابت منه سقوط
الرد عن المجمعين لا عن غيرهم من الطالبين لدليل الحكم وحجية الاجماع انما يثبت على الثاني دون الاول ومنها
قوله صلى الله عليه وآله لا يجتمع امتي على الخطأ وفي الغاية والمحصل خطأ بالتنكير وهذا الخبر يتوقف اذ صلاحية لمثله
المفيد اخبار تكثر قوله صلى الله عليه وآله لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق ومن خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام
من عنقه وعليكم بالسواد الاعظم وما رأى المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ولا يجتمع امتي على الضلالة وكذا مع الجماعة

ملاك القطع على الخطأ او جوازه يوجب جوازه ايضا
من نص حجية اجماع الجماعة

الى غير ذلك ومع ذلك هو مخالف للعقل ووجه الاستدلال الظاهر وفيه لو لا منع حجية تلك الاخبار ودعوى التواتر
عن قوله حجة واهية وقد اعترف الفاضل عبد الجبار في كتاب المغني بعدم التواتر واستبعد الرازي في المحصول
ادعاء تواتره وثانيا انه ان اريد بالاية الكل لم يوجد اجماع او البعض المبهم لم يفيد او المعين لزم الحكم
ودعوى تقاد اهل كل عصر ممنوعة وثالثا انه لو تم دلالة لزم حجية اجماع العوام اذا لم يكن مجتهد
وعدم حجية اجماع خالف فيه بعض العوام وهم لا يقولون به ورابعا ان المراد من الامة او المسلمين
او الجماعة وغيرها من الالفاظ الواردة فيها من يقول بنبوة نبينا صلعم مطلقا وح لا يتحقق اجماع الا
بعد العلم باتفاق جميع فرق الاسلام وهم لا يشترطون ذلك او يختص باهل السنة وح نطالبهم بدليل
الاختصاص مع ان المخالفة في الامامة لو اوجب عدم صدق هذه الالفاظ لزم في الشيعة المخالفة في النبوة
ايضا لان مسئلة الامامة من الفروع عندهم فلا مع ملة تلك الاخبار من قصور الدلالة كما ان ما يتضمن فيه
لا يتضمن يمكن ان يكون نبيا وان الظاهر من الاجماع هو الاتفاق لا الاتفاق فلا يثبت تمام المطلوب والظاهر من
المتضمن للفظ الضلالة الاعتقاد الفاسد الذي يأثم صاحبه به فلا يدل الا على انه اجمعوا عليه لم يكن
ضلالة واما انه يكون حكم الصادق الواقعي ولا يجوز مخالفته فلا بل يجوز ان يكون مثل سائر احكام المجتهدين
في المسائل الخلافية في انها لا يكون ضلالة ويجوز مخالفتها بالاجتهاد ويؤيده ما ورد من ان كل ضلالة
مصيرها او سبيلها الى النار او في النار ومثل ذلك يرد على ما يتضمن لفظ الحق لان بقاء الضلال الموجب
فاذا بعد الحق الا الضلال ويرد على المتضمن للامر بالكون مع الجماعة وعدم الخروج عنها وان يد الله عليها
وامثالها انها لا تدل الا على الترغيب على الجمعية وعدم الاعتزال وان المسلمين اذا كانوا جماعة كان يد الله
ورحمته عليهم واذا تفرقوا زال ذلك عنهم وهذا لا يدل على وجوب تصويب رأي الجماعة وعدم جواز
مخالفته في المسئلة بل يكون بمخالطتهم ومصاحبتهم وتعاون بعضهم بعضا في الصالح والحاجات وهذا
لا ينافي اختلافهم في الرأي في الاحكام ويمكن الحمل على الكون مع الجماعة وعدم انفكاكهم واتباعهم
الحق اما للتقية لعلمه بانهم لا يتفاوتون او للاحتراز عن تفرق المسلمين قبل استحكام حجيتهم واداه
ذلك الى غلبة الكفار واما لما يتضمن حسن ما رآه المسلمون حسنا انه لا يدل على انحصار الخير فيه الى غير ذلك
من الاعتراضات الواردة على دلالة الجميع جميعا او انفرادا ويمكن التأمل على استخراجها هذا مع ان حجية
الاجماع الخالي عن الحديث الاول يدل على امتناع الاجماع على خلاف الخطأ وانه قد ذلك لا يوجد في عصر من عصر
عصر بل قيل بذلك مع تمكن خطأ ايضا ومنها ان العقل حاكم بان العلماء العظام مع كثرتهم وتوفرهم وتباين
مشاربهم وتباين ارائهم لا يجتمعون على امر بدون دليل قطعي وقريب من ذلك استدلالهم بانهم اجمعوا على
القطع في [illegible] الامر الشرعي بمجرد ظن او تواتر بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فيكون متفقا وهو خطأ
مخالف الاجماع وفساد ذلك يتضح بما عليه الاجماع والوحدة وتوسيط الاجماع على مخطئة المخالف الاجماع
من غير اكتفاء بحكم العامة المذكور كما في الدليل السابق لانه لو لا ثبت حجية كل اجماع لم يلزم عدم الحجية
فيه الى هذه الكثرة او لم يكن فيه مثل هؤلاء المجمعين وايضا لو لا ذلك التوسيط لما امكن الحكم بحجية الاجماع

بمخطئة المخالف للاجماع ولا ريب في ان هذا المعنى
الكثير من العلماء المحققين لا يجمعون على القطع به

على امر عقلي لانه لا يحكم العادة فيه بكون عن قاطع لانه لا بد في اتفاق مثل هذا الجمع في العقليات الشبهة
كما صرح جماعة في جواب النقض باتفاق الفلاسفة وهذا بخلاف هذا الاجماع الخاص لانه على امر شرعي
لا يجوز العقل اتفاقهم فيه على الخطأ بدون قاطع وايضا لو لا ه لم يثبت حجية ما وقع من الاجماعات على الاحكام
واما ما اورده على ذلك من الدور فظهر دفعه من تقرير الدليل على ما قرر لان المطلوب حجية مطلق الاجماع
والمثبت لها فرد منه وحجية هذا الفرد يثبت من المقدمة العادية فلا يتوقف على حجية المطلق واعترض على
هذا الدليل وما يقربه بالنقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم والمجوس على ان لا نبي بعد موسى والنصارى
على قتل عيسى واجيب اما عن اجماع الفلاسفة فبانه نشأ عن نظر عقلي واشتباه القطعي بالفاسد في العقليات كثير
والتمييز صعب بخلاف الشرعي فان الغلط فيه انما يكون من جهة اشتباه القاطع بالظني وغيرهما لا نسبة على
اهل الفرقة والمراد انما كان ما يتعلق شرعيا فلا يرد النقض بكثير من المطالب الكلامية واما عن اجماع اليهود
والنصارى فبانه نشأ من متابعة الاسلاف من الاوائل اقول يرد اما على الجواب عن النقض باجماع الفلاسفة
فان مناط الاستدلال كان على ان هذا الجمع يمتنع اجتماعهم بدون قاطع فاذا امكن في الفلاسفة مع تفرق
انظارهم ان يجتمعوا على امر لا جل ان يرجع قاطعا ولم يكن كذلك فلم لا يجوز في الفقهاء قولهم اشتباه الصحيح بالفاسد
كثير في العقل بخلاف الشرعي فلا نم ان ادلة العقل ايضا حجة في الشرع سيما عند العامة القائلين بالقياس
والاستحسانات بل الاشتباه في الشرعيات ايضا كثير ولا يفرق باشتباه القاطع بالظني فان من الشرعيات ما يدرك
سلكه ويخفى منهجه ولذا ترى الاختلاف في المسائل الفقهية اشد بكثير من الاختلاف في العقليات مع ان كل
دليل شرعي يفتقر لاعتراف عقلي ثم يمكن الفرق بين العقليات والمسائل المجمع عليها على طريقة اصحابنا
حيث انهم لا يعملون برأي وبنائهم على اخذ الاحكام من شخص معين وطريقه اليه منضبطة محصورة واما
على الجواب عن النقض باجماع اليهود والنصارى فانه اذا جاز ذلك فيهم فيتهدم اساس الدليل لانه يجوز
على هذا اجتماع جمع كثير بعض المتابعة من اسلافهم او اولهم فمن اين نعلم انه لا يجوز ذلك في علمائنا الى قوله
بانه ليس في اليهود والنصارى في هذه المدة الطويلة علماء محققون كلامه ظاهر في غير مقبول فالصحيح ان
يجاب عن النقض بان حكم العادة بعدم اجتماع الجمع الكثير على شيء من غير قاطع انما هو اذا لم يكن لاجتماعهم
معارض اما اذا كان هناك معارض كاجتماع جمع اخر اكثر منهم او مساو بل ولو اقل فلا نم حكم العادة
وعن ذلك يظهر انه يمكن تسليم الدليل السابق ولا يلزم بحث علينا فيما خالف فيه الشيعة من اجماعيات الجماعة
ثم انه يرد على الاول ما اشير اليه من انه لا يتم فيما اذا كان عدد علماء المجمعين قليلا وفيما اذا كان لا يحكم
على امر عقلي وفي الاجماع الذي علمنا ان حكم كل من المجمعين على طريق الظن وفي الاجماع الذي يكون
جمع كثير اخر على خلافه من المخالفين للمجمعين في المذهب والدين وبعضا الى منع حكم العادة بذلك لان
اريد بالقاطع القاطع عند الكل وعدم القائل ان اريد القاطع عند المجمعين ومنع حكمها بانه لا يكون
الا عن قاطع اذا كان المجمعون عالمين بالظنون وعلى الاخير ان انعقاد ذلك الاجماع بحيث يقطع على
مخطئة مخالف كل اجماع في حيز المنع كيف ولا سيما في نقله على ما نقله الرازي وغيره هذا مع المرتبة وهو

ايضا لو وقع الاجماع سرها قال فقد رأينا التابعين قاطعين بالمنع عن مخالفة الاجماع وقطع التابعين
لو سلم لبس اجماعا ولو سلم فمن اين حصل لنا القطع بمجرد دعواه او مع دعوى التابعين له بل لا يفيد ظنا ومن
فتش عن التابعين حق تتبعه اتفاقهم على ذلك من غير تقية وخوف من القدح في الاجماع الذي يتمسكون به في
خلافة اولى خلفائهم بل الظاهر ان البحث عن الاجماع وحجيته ما حدث بعد زمان الصحابة والتابعين واهل
الاول لا ما كانوا يعرفونه ثم لو سلم ذلك فلا نم ان اتفاقهم على القطع ولو سلم فلا نم انه موجب اذ يكون لهم شيء قاطع
وليست تلك الدعاوي الا مجرد دعاوي وربما كان لهم دليل افادهم القطع ولم يبينوه عند الخطاب الصحيح
بل يجوز ان يكون حجتهم احد الحجج التي يذكرونها في المبحث ويقدحون فيها او يكون لكل فرقة منهم حجة منها كما يرى
او يكون لهم شبهة عقلية مع ان كثيرا من المسائل كمسئلة الامامة ونحوها لا يعلم الامر الشرعي مع ان القائلين
بطرفي الخلاف قاطعون عليها ومن المعلوم ان المستمرين على اعتقاد الطرفين في طول الاعصار لا يوجدون عن
عدد هذا الاجماع فاذا جاز عليهم ذلك متفاوتا جاز مجتمعا ايضا واجتماع المجمعين على قبل شان مع ما فيه
من وجوه المشاقة عندهم يجب ان يكونوا قاطعين على وجوب قتله فانهم فعلوا الصحابة وخيار الناس مع
انه لم يجب عندهم وهما اصحاب الجمل وصفين كانوا متجاوزين عن ثمانين الفا وفيهم الصحابة وعائشة
وطلحة وزبير واصحاب بدر وغيرهم ظلما ما فعلوا اذا قوادهم من لا يحصى كثرة من الصالحين وخرجوا
على امير المؤمنين مع ما علموا من مناقبه وسوابقه ومن ذلك يعلم وجه اخر لفساد الاول ايضا والقول الفصل
في ذلك المقام ان حكم العادة يكون اجتماع جمع كثير عن قاطع وعدمه يختلف باختلاف المسائل والمجمعين
وباختلاف المسئلة وتحقق الخلاف وعدمه فان المسئلة قد يكون مما لها مدخلية في دياناتهم وباب الدول و
مناصبهم او واقعة لمصالحهم واهوائهم ومذاهبهم واهوائهم وقد لا يكون كذلك والمجمعون يختلفون باعتبار
كثرتهم وقلتهم او لاختلافهم في الازمنة المديدة واجتماعهم في عصر واحد او تفرقهم في الامكنة المتباعدة وكونهم
في مكان واحد ودعاتهم وتفرقهم ومسلكهم ومنهجهم وباختلاف المسئلة يختلف باعتبار الاستنباط وتعرفه من نصوص
وعصر والخلاف يختلف بوجوده وعدمه وكثرته وقلته الى غير ذلك وبذلك يعلم الفرق بين الاجماع
المحقق على طريقة اصحابنا المتاخرين وبين القاطع الذي يدعيه العامة في اكثر اجماعاتهم كما لا يخفى
على الفطن العارف بطريقة الفريقين هذا تمام الكلام في ادلة حجية الاجماع عند الفريقين واما
المانعون لها فاما ينفون حجية الاجماع على طريقة الخاصة او العامة والاول اما ينكر وجود المعصوم في
كل عصر والكلام فيه في علم الكلام او يقول به وهو طائفة من الاخباريين ونفيهم حجيته انما هو لاجل
الغفلة عن المراد حيث لم يجدوا العامة يحتجون بالاجماع ويريدون اجماع العلماء مع قطع النظر عن كون
واحد منهم معصوما وجعلوا سبب حجيته نفس الاتفاق وشاهدوا الاصوليين من الخاصة ايضا يريدون على المستنبط
لفظ الاجماع فاشتبه عليهم الامر واختلط وزعموا انهم يريدون ايضا ما اراده العامة فشنعوا عليهم وقالوا
بحجيته ولقد ترى متاخري الاخباريين كفى المستنبط عن ذلك المقال واقتصروا على الرد عليهم وقد عرفت
او عدم امكان العلم به او نفي الفائدة عنه لانه اذا اشترط في الاجماع العلم بقول المعصوم او قوله فلا

نفي

نفي حجيته واما بعض الشبه التي ذكروها فانما هي اما يجري في الاجماع على طريقة العامة او نفي الفائدة
فيها انه يجوز الخطأ على كل واحد فكذا المجموع وجوابه منع جواز الخطأ على كل واحد فان المعصوم واحد
منهم مع ان الفرق بين المجموع وكل واحد ظاهر كما قالوا في المتواتر ومنها ان المعصوم لو كان معلوما لشخصه
فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن الاطلاع على رايه وفيه انه لا ينفي الحجية بل اما الفائدة او امكان الاطلاع
وسياتي ما يندفع به ومنها وهو في الحقيقة شبهة وفيه انه لا يفيدها مع انها لو توقفت على عدم ثبوت
ومنها انا نرى اصحابنا يدعون فيها الاجماع مع انه يكثر منه الخلاف بل قد يدعي على خلافه الاجماع فيظهر
انه ليس باجماع وفيها لم نجد لعلمائنا ايضا يكون كذلك وفيه ان ذلك يقدح في الاجماع المنقول دون المعلوم
والكلام فيه مع ان وجود المخالف غير ضار بما مر وسياتي وايضا يمكن تاخر المخالفين عن الاجماع وعدم
اطلاع المخالف فانا لا نقول بان كل اجماع لا بد ان يحصل العلم به لكل احد بل ما ثبت من الشارع على
اقسام منها بديهي ومنها نظري يقينيا لخواص مجهولا للعوام والنظري ربما يكون يقينيا لبعض الخواص
ظنيا لاخر مرجوحا عنده ثالث اذا اسباب الحدس والنسخ مختلفة الاترى ان الشيعة يجمعون على جواز مسح
الرجل بالقياس وانما نقطع بعدمه مع ان الاسكافي قال بجوازه اولا وكذا عدم وجوب دعاء الهلال
في شهر رمضان مع ان العماني قال بوجوبه وكذا عدم اعتبار العدد في شهر رمضان مع ان الصدوق خالفه
وهكذا ومنها رسالة الصادق ع لشيعته الزيدية في نفي الدلالة على ان اصل الاجماع من مخترعات العامة
وبدعهم قال ع وقد عهد الينا رسول الله ص قبل موته فقال لنا عن بعده ما قبض الله رسوله ليسعنا ان ناخذ
بما اجتمع عليه راي الناس الى ان قال فانا لله واجرونا على الله ولا ابين ضلالة من اخذ بذلك وزعم ان ذلك
يسعه وفيه انه صحيح يحتج به الرد على اجماع العامة لا انا لا ناخذ بما اجتمع عليه راي الناس بل براي المعصوم الكاشف
عند اجماع الناس مع انه معارض بروايات اخر مثل قوله ع في مقبولة ابن حنظلة فان الجمع عليه لا ريب فيه وخصوص
المورد بالرواية بعد عموم التعليل لا يضر والثاني وهو انكار حجية الاجماع على طريقة العامة قليل منهم واكثر اصحابنا
بل جميعهم يجوزون انهم ينفون حجيته لو قطع النظر عن وجود المعصوم للاصل والرسالة المنقولة وضعف ادلة حجيته
وانما القول انه فلا دليل على حجيته لاجل انه اجماع بل يمكن ان يكون لما لا ينفك عنه من الكشف وقد استدل لعدم
حجيته بوجوه اخر ايضا منها قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وجوابه ظ ومنها قوله سبحانه ونزلنا عليك
القرآن تبيانا لكل شيء فلا مرجع في بيان الاحكام الا اليه وفيه بعد النقض بالسنة والقياس الهما مبينان بحجية
الاجماع من الكتاب فالمرجع اليه ايضا وان كون القرآن تبيانا لا ينافي ان يكون غيره ايضا كذلك ولا يلزم
تبيان البين اذ ربما يقع التبيان لو لا عقد به واستنباط اثير الاخر وانه من المعلوم انه لا يحصل التبيان بالقرآن
في كثير كثير فلا بد ان يحال بالنسبة الى البعض ومنها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله ورسوله وجه
ان الرد الى الاجماع ايضا رد اليهما اذ لا اجماع عندهم الا عن مستند وقد يجاب ايضا بان المجمع عليه لا تنازع فيه
بان الرد الى الله ورسوله لا ينافي الرد الى غيره ويرد على الاول انه يمكن في المجمع عليه ايضا ان يحقق التنازع
على الشاذ ان مقتضى الاية عدم جواز الاكتفاء بغير الرد الى الله ورسوله وان جاز الرد الى غيرهما والظاهر الاكتفاء

[illegible]

مسألة: قد وقع النزاع في ثبوت الاجماع وحصول العلم به وقد عرفت انه يطلق عندنا على معان ثلثة
احدها اتفاق جميع علماء عصر بحيث لا يشذ منهم مجهول النسب وثانيها اتفاق جميع علماء الرعية في عصر بحيث لا يخرج
منهم احد لا معروف ولا مجهول وثالثها الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم مطلقا سواء علم اتفاق جميع علماء
عصره او لا وسواء علمت حالة مجهول النسب او معروفه او لا والمانع في ثبوت الاجماع اما ينكر ثبوت الاول في
الثاني او الثالث اما الاول فهو اما ينكر ثبوته مطلقا او ينكر في زمن الغيبة وانتشار العلماء فهو ثبوت الاجماع
بالمعنى الاول وعدمه ثلثة اقوال الثبوت مطلقا وهو مذهب السيد والشيخ وجماعة كثيرة وعدمه كذلك وهو مذهب
الحلة والثالث هو صاحب الوافية والتفصيل بثبوته في زمن الحضور وما يشبهه في عدم انتشار العلماء وعدمه في
ثانيه الازمنة واما انكاره فهو مذهب جمع كثير من الاصوليين والاخباريين بل هو مقتضى كلام كثير من الاخباريين
على الجملة حيث راوا الحضار طريقة القدماء في هذه الطريقة فرموا انكار الاجماع فيها وصرح باختياره
صاحب المعالم ولما كان اتم ما قيل في اثبات القول الاول ما قاله السيد في جواب مسائل ابن التبان فلنذكر عبارته
بحذف بعض الزوائد قال فان قيل من اين يصح العلم بقول الامام اذا لم يكن معنا او كيف يمكن ان يحيط باجماع الامة
فان جوزه داخلا في اقوالهم او لم يعلم هذا فيقتضي ان يكون عندنا عرفهم كل مجتهد سهلا وجبلا وبرا وبحرا وقد تعذر معرفة
عرفهم اقول الوجه في العلم بالتواتر ومعلوم استحالة هذا وليس عليكم ان تجعلوا الجامع بين قولهم ونقولهم هو الحجة لانكم
لا تامنون ان يكون قول الامام خارجا عنها قلنا هذه شبهة معروفة وهي التي عول عليها من قدح في الاجماع
من جهة انه لا يمكن معرفة حصوله وجوابها سهل وجملته انه لا يجب في نفي حصول العلم الذي لا ريب فيه لفقد العلم بطريقه
على التفصيل فان كثيرا من العلوم قد يحصل من غير ان يتفصل للعالم طريقها الا ترى ان العلم بالبلدان والامصار
الملوك الغطار والحوادث الكبار يحصل لكل خالط الناس ولو طالبه بطريق ذلك على التفصيل لتعذر عليه ذكره ولو قيل
لمن قطع على بدر حنين وجبل وصفين اثبت لنا كيف حصل لك العلم به لتعذر عليه تفصيل ذلك وتحريره ولم يقدح ذلك
في علمه وان كان بعد التامل يعلم على الجملة انه علم ذلك على الاخبار وان لم يتفصل له على الغيبة واذا كانت مذاهب الامامية
مستقرة على طول العهد وكثرة الخوض وتوفر الدواعي فما خرج عن العلم بها فقطع على انه ليس بمذهبها والاول من اقوالها
ومن هذا الذي ذكرناه في ان تفاصيل الخبر والخبر واقوال الرسول من مذهب احد من المسلمين وان كان لم يسلم واي عاقل
من اهل العلم يتاتى ان احدا من الامة لم يذهب في الجدة الا الى ان الميراث للام دون الجد ولما كانت اقوال الامة
على اشياء يضبط لنا حتى لا يشك فيما دخل فيها وخرج عنها كيف يستبعد انحصار قول الامامية الذين قول الحجة
فيهم وهم اقل عددا واقرب انحصارا والوليد قول ابي حنيفة واصحابه والشافعي والمخالف من اقوال العلماء اكثر من حصر من لا يمكن احد
يدعي حنفيا او شافعيا يذهب الى خلاف ما عرف فما انكر من تاخر ذلك في اقوال الامامية ومن قال انه لا اطلع على شيء
مما ذكرته فانه مقطوع عليه لفقد طريق العلم الذي هو المشاهدة او التواتر لحق بالصغير وقرب من الموصوفات فلا يرى
عند العقلاء بين تجويز مذهب للامة لم يعرف استقرار الخوض وكثرة البحث وبين تجويز بلد عظيم في اقرب المواضع لم ينقل
الينا خبره وقيل لمن تعلق بذلك ان كنت تدفع العلم عن نفسك فانت مكابر وان كنت تقول طريقه العلم مفقود لا غير
المشاهدة والتواتر وقد انتفيا قلنا لك ما تقدم من ان التسليل قد يتعذر مع حصول العلم والتواتر والمشاهدة في

طرفي الكل ما ذكرناه غير انه ربما خفي وتعين وربما التبس واشتبه وان طريق الطرفين ويتعذر تفصيل الاعتدال
العلم الاترى ان العلم بالبلدان والحوادث الكبار على الوجه الصحيح ولو قيل من اين علمت ومن نقل اليك لتعذر
الاشارة الى الطريق وليس هكذا من علم شيئا بنقل خاص فقد صار بعد التفصيل للطريق على اعلى قوة العلم فلهذا
استغنى عن تفصيل طريقه وانما يحتاج الى تفصيل الطريق فيما يستوي العلم بالطريق ولما ما يستوفيه قوة العلم ولا يعتاد
الشك فيه فاما حاجة الى العلم بتعيين طريقه وبعد فالاجماع المرتفع بهذه القرائن الحجة هو اجماع الخاصة دون
العامة والعلماء دون الجهال ومعلوم ان الحصر اقرب الى ما ذكرناه الا ترى ان علماء كل عصر معروفون
متميزون فاذا كانت اقوال العلماء في كل مذهب مضبوطة وليس الامام الا سيد العلماء وامامهم فلا يمكن خفاء
في جملتهم وهل الطاعن على الطريقة التي ذكرناها انما انكر تلك كل اما في الاكابر الطاعن في اجماع النحويين على ما
عليه في لغاتهم وانما انكر طريق كل غير انه تكلف بسطه وحصل مع يسير تاييدا ما يتكلف فيه ويتاب ويتعسر تقريره
وتفصيله انما هو ذكر طريق حصول هذا العلم الاجمالي واما وقوعه فهو بديهي كما انا نعلم كثيرا من المسائل الفاقول
جميع علماء الامة وان احدا منهم لم ينقل خلافه مع ان بيان طريق حصوله متعذر واذا جاز ذلك في قول جميع علماء
الامة مع انتشارهم واتساعهم ففي قول علماء الامامية اظهر وانكر ذلك اما ينكر مطلقا فهو مكابر فانا نعلم
قطعا انه ليس مذهب احد من المسلمين تحليل الزنا ولحم الخنزير في خصوص مذهب الامامية فهو معاند فان من
لاحظ شرح اعتبار علماء الامامية في تتبع الاقوال وضبطها ونقل المجمع في نقل الخلافات وحفظها ودرايتهم
في المسائل النادرة ونقل الخلافات النادرة ورايه ان كل متاخر نقل قول من تقدم وكل لاحق ضبط راي
من سبقه وجرت هذه العادة بينهم من الصدر الاول الى عصرنا هذا حتى تاقت الاجماعات التي ادعاها من
قبلهم بنقل خلاف وان شذ بل لم يوجد في تتبع اقوال العامة والواقفية وسائر الخالفين خلاف في اقوال الشاذ
ومع ذلك تتبع في مسائله تتبعا بليغا ولم يظفر على خلاف ولم ينقل احد فيها خلافا وانصفت في هذا راي حر
منصف للوفاق واضاف مهما دعوى جماعة الاجماع سيما مثل قولهم اجمع العلماء كافة او لا خلاف فيه بين
العلماء يظهر له ان هذا مذهب جميع علماء الامامية وليس بينهم قول الخر ونقل وحكى المقدمة السماة
بالقطعيات العادية الحاصلة عند المحققين من اهل الكلام والاصول والبرهان ليستملها في المطالب العظيمة
اقول ان ما ذكره من حصول العلم الاجمالي باتفاق الكل فهو مسلم في الجملة ولكنه ليس كل تتبع اقوال العلماء
ولا يظهر فيهم خلاف يمكن دعوى حصول ذلك العلم ولا في كل مسئلة ولا في كل عصر وما سبق من ان من لاحظ
شرح اعتبار العلماء في ضبط الاقوال وتتبع حصل العلم بالاتفاق ان اريد جميع العلماء الذين يطلع
نقل اقوالهم ويتداول ذكر خلافهم ووفاقهم فلا باس بتسليمه ولكنه لا يفيد لان المطلوب العلم باتفاق جميع العلماء
الذين منهم المعصوم وان اريد جميع العلماء حتى العصر فحصول العلم الذي ادعاه في غير الفتن حينئذ غاية ما
يستفاد مما ذكره عدم وقوع الخلاف من عالم ينقل قوله ويعرف وفاقه وخلافه من ارباب الاراء واصحاب
التراجم واما دلالته على وفاق المعصوم فمشكلة على ان العلم باتفاق جميع العلماء الموجودين من سالف الزمان
الى هذا الاوان او في عصر من تلك الاعصار من الرعية ايضا غير ممكن وانما نوقن على العلم الا ان

جميع اقوال الشيخ واخذ طرفا منهم ثم على العلم بان كلما برز منهم وصل الى المصنفين ثم على العلم بان كلما وصل اليهم ودون
وصل الينا فانه يتعادى بعض الاقوال في بعض الكتب الذي يحصل او يبقى ولم يصل الينا ومن اين يحصل هذا
العلم مع تمادي الازمنة وكثرة العلماء في كل زمان واتفاق كثير منهم في قرى ليس فيها مصنف ولم يدون فوا
انفسهم اقوالهم ايضا كما نشاهد في كثير من المعاصرين وايضا نقل المصنفين اقوال جميع علماء عصرهم غير متعارف
وبعد تقضاء العصر فالاحاطة بجميع من كان فيه مستبعد فانا لا نتمكن من الاحاطة بجميع علماء عصرنا فكيف
بالعصر السابق علينا مع ان نقل القول لا يفيد الا الظن سيما مع مشاهدة ما وقع من الخطائين في نقل المذاهب اذ
فكيف يحصل العلم باتفاق الجميع واما ما ترى من العلم بعدم الخلاف فمحكي من الاصحاب فانما هو اما في المسائل
الضرورية التي يسبب العلم فيها ضروريتها او ما يقارنها مما عليه الدلائل الواضحة التي يعلم بسبب وضوح المأخذ
او الضرورة ان الكل قائلون به وكما شك في ان في امثال ذلك الحاجة الى الاجماع وما قوله ذلك لان طرق
تحصيل العلم محصورة منضبطة ولا يتحقق شيء منها في المقام نعم اذا كانت المسئلة مما يعم به البلوى وتوفرت عليها
الدواعي كانت مما يحتاج اليها الاكثر في الاكثر وبعد ذلك متفقا تماما ونرى جميعهم متوافقة الاقوال
ولم ينقل من احد منهم خلاف ومع ذلك تحصل منها قرائن خارجة من تكرر ادعاء الاجماع ونفي الخلاف و
التحاشي عن المخالفة والانكار على التشكيك يحصل الظن بسبب ذلك بان قول جميع العلماء الامامية حجة في
الواحد واما العلم فلا الا اذا كان العلماء في عصر او عصرين متقاربين محصورين معروفين فانه يمكن العلم
بوفاتهم اما بسماع وفاتهم منهم او بان يكون فيهم مصنفين ناقلين لاقوالهم مصرحين بعدم الخلاف في المسئلة
فان حصول العلم بوفاتهم ح ممكن ولكن ذلك غير صيدنا اذ حصل انتشار علماء الاقطار في بلدان
الغيبة بل في مرور من زمان الحضور ايضا وقبل ذلك لم يكن نقل جميع الاقوال وضبطها في المؤلفات متعارفا
وبعد تعارفه لم يكن الاحاطة بجميع العلماء او علماء زمان عدم الانتشار ممكنا فالحصل ما ذكرنا ان العلم باتفاق
جميع العلماء مطلقا او في عصر بسبب ثبوت الحكم ضرورة او وضوح دليله بحيث يحكم العادة بعدم خفائه
على عالم ممكن بل واقع ولكن لا مثل ذلك لا حاجة الى الاجماع واما في غير ذلك فالعلم به بعد زمان الغيبة و
كثرة العلماء ومن يمكن من استنباط الاحكام بل في بعض من زمان الحضور غير ممكن لعدم امكان الحكم بحصر ارباب
الاقوال في جماعة واما قبل ذلك الزمان فان سلمنا فيه عدم انتشار العاملين بالاحكام وكونهم محصورين معروفين
ولكن امكان تحصيل العلم باجماع آرائهم منهم او من جميع من سمع منهم ومصنف اقوالهم ولكنه غير واقع لعدم تعارف
نقل الاقوال والآراء وبعد تداوله فلم يمكن الاحاطة بجميع العلماء الا على بعض المتداول لكثرتهم وتشتتهم
ولا فلا بعد العهد وطول الزمان وعدم العلم باضبط اقوال جميعهم واما ما ذكره السيد رحمه الله من
المسائل التي يعلم فيها وفاق الجميع فهو اما من الاولى بسبب العلم الضروري او وضوح المأخذ او يكون ملحوظ فيه
الوفاق فلا تشبه الظن بالعلم ثم الذكر للعلم بالاجماع بهذا المعنى مطلقا احتج بان الطرق الى معرفة غير الوجدانيات
اما النظر العقلي او الحس او الخبر اما النظر فلا مجال له في ان الشخص الغائب قال هذا القول واما الاحساس
بكلام الغير او الاخبار عنه فلا يمكن الا بعد معرفته ومعرفة كل واحد من علماء الامة او الامامية متعذر فلا

لا تتارهم

لا تتارهم وجواز خفاء واحد وغلبة دخوله واسرع وجوابه انه غير جار في الصدر الاول بالنسبة الى
علماء الامامية لقلتهم وعدم انتشارهم مع ان المطلوب هنا ليس كلام الغير بل رايه وتوقف معرفته
على معرفتهم لا امكانها بالقرائن الخارجية كالضرورة او الماخذ الواضح كما انا نعلم قطعا ان كلما
امامي في عصرنا مذهبه وجوب مسح الرجلين وان لم نعرفه بعينه وقال بعض اهل الخلاف في مقام الرد
قراره ان كان من الامكان مطلقا كما هو ظاهره فهو فاسد نعم لو كان اراد نفي الوقوع في عصرنا لم يأخذ
واضح لو صرح به ونفي الفائدة فيما اذا كان صحيحا وقال بعض اهل الخلاف في مقام الرد على من اثبت
العلم بالاجماع فعلنا باتفاق الكل على وجوب الصلوات الخمس الا نرى انا نقطع بان كل من قال بفرضيتها قال
بوجوب الصلوات الخمس وان كنا نعرف بحصول الظن والذي يدل عليه ان الاذان قبل الاحاطة بالمذاهب
النادرة ينعقد اعتقاد اجمالا ان كل المسلمين يعترفون بان ما بين الدفتين كلام الله تعالى واذا تقرر
وبعد في ذلك اختلافا سيما في مثل ما روي عن ابن مسعود انه انكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن وروي
عن قوم من الخوارج انهم انكروا كون سورة يوسف منه وروي عن كثير من قدماء الروافض ان هذا القرآن
الذي عندنا ليس هو الذي انزل الله تعالى على محمد بل غيره وبدل وزيد فيه ونقص عنه واذا كان كذلك
علمنا انا وان اعتقدنا في الشيء انه مجمع عليه لكنه لا يرتفع عن درجة الظن اولا خفاء في ان هذه التشكيكات
في مقابل الضروري فانا نرى ان علمنا باتفاق الكل بوجوب الصلوات لا يزول بهذه التشكيكات واما ما استند
اليه من الامثلة فليس الامثلة التي مدخلها الضروريات العقلية والعادية فانه لا شك ان من الضروريات
ما لا يحتمل الخلاف ولا يتصور في ذلك زوال العلم عما قد علم كونه ضروريا ثم يظهر خلافه كما ان كثيرا ما نرى
انه قد يحكم ببداهة شيء عقلا ثم يزول الاعتقاد ويظهر انه كان من بديهيات الوهم ومع ذلك حكم في بعض الضروريات
العقلية بانه لا يجري فيه ذلك الاحتمال ولا مجال له اصلا فكما لا يقدح زوال الجزم فان عدم بديهيا عقليا في بعض
الاشياء في بعض آخر فكذلك في الضروريات الدينية ولزم ما ذكره لزم انتفاء القطع واما اذا ذلك
عن بعض القطعيات البتة وقال صاحب الوافية الاجماع يطلق على معنيين احدهما اتفاق جميع علماء امر نقطع بان
احد المعنيين هو المقصود ولكن لا يتميز شخصه وهذا لا يكاد يتحقق لان الامام ع قبل وقوع الغيبة كان ظاهرا
مشهورا عند الشيعة وكل عصر يعرف كل منهم وبعد الغيبة يمتنع حصول العلم بمثل هذا الاتفاق وهذا لان
ظهور الامام لا يستلزم تميز شخصه لكل احد من حيث كونه قائلا بالحكم الخلافي كما انا نعلم ان كل الشيعة
الموجودين في عصرنا قائلون بوجوب المسح ومنهم الاشخاص المعروفون ولكن معرفتهم بالقائلين بوجوب المسح
بالاجمال بمعنى انا نعلم ان كل الشيعة من غير ملاحظة شخص بخصوصه قال به وان تميز من تقرر بعد الفصل
فكذلك حال الامام في زمان حضوره وثانيا ان كون الامام حال الحضور بحيث يعرفه كل احد وتميز عن غيره
ثم بلغ السلم انه يعرفه كان من تشريع الجناب فيمكن حصول العلم بدخوله في المجمعين لمن لم يتميز شخصه ثم تعرف كل
احد ان في عصره اماما وهذا غير ضائر في المطلوب وثالثا ان امتناع حصول العلم بمثل هذا الاتفاق في زمن الغيبة
مطلقا ثم لا يمكن حصوله لاحد بالاعتبار الذي ذكرنا من ضرورية الحكم وبطلان المستند واما دليل الفصل الظاهر

وظهر مما ذكرنا ان التحقيق ان العلم باتفاق جميع العلماء فاهو ضروري اولم ما خذ شديد الوضوح واقع
واما في غير فحص العلم في زمان الغيبة بل الحق ان الحصول متعذر وكذا فيما قبله بالنسبة الى علمنا بالجماع
واما علم العلماء بما هم فممكن ووقوعه غير معلوم لنا واما المنازعة في ثبوت الاجماع بالمعنى الاول وقد عرفت
التحقيق فيه او بكونه قول الامام ودخوله بعد اجماعهم وهو اكثر اصحابنا وقد عرفت انه الحق واما الاجماع
بالمعنى الثالث فالظاهر انه لا نزاع لاحد من علمائنا في امكان العلم بقول الامام بهذا الطريق نعم انكره اكثر الاخباريين
وبعض الاصوليين حصول العلم في اثنا هذه الازمنة والحق امكان ثبوته ووقوعه مطلقا فانه ما لا شك
فيه انه اذا كان في بلد فقيه ولم يكن غيره وعلمنا ان اهل هذا البلد مقلدون له لا يجتهدون على غيره فرايناهم جميعهم
او مجمع منهم سيما اذا كانوا من الخواص العدول متفقين في حكم مسئلة وعلى العمل عليه بعلم قطعا الحق
ذلك من مجتهدهم وان وايد ذلك وان لم يحصل لنا قول مجتهدهم بل لكثير ما يحصل العلم بتواتر خمسة او سبعة
من ثقاته بقوله ومما يثبت ذلك ما اجمع عليه العقلاء من تواتر الخبر فانه اذا فرضنا انه اذا اخبر عشرة
مثلا بقول ذلك المجتهد يتواتر ويحصل العلم فلا محالة يحصل العلم لاهل حكمهم وعلمهم ايضا لانه اذا علمنا من
الخارج ان حكمهم ليس الا ما اخذوا منه وعلمهم الا تقليده له فلا يكون في غيره دون الاخبار ولا يحتمل وجوده
في الحكم والعلم من الخطا او التعمد في المخالفة واما اذا كان بغير في الخبر بل بطريق اولى لتوجه بعض المواضع
واذا عرفت ذلك يحصل لك انه اذا علمنا ان جماعة من معتمدي اصحاب المعصوم المختلفين الى محالهم والمتباعدين
طائفة جمة من اكابرهم وعدد وهم المترددين الى محافظة المتركة حكموا في مسئلة بحكم وتوافقوا فيه يحصل العلم
بانهم اخذوا ذلك عن امامهم فرانا لو كانوا مدركين لهؤلاء الاصحاب ساعين منهم الحكم الكلي ما ذكر في الحاشية
المط ولكن لبعد عهدنا عنهم يحتاج الى تتمة فنقول انه لو فرضنا انا كنا شافهين لطبقة اخرى مشافهين
للاولى السامعين منهم الاحكام وعلمنا ان الثانية سمعوا الحكم من الاولى واطلعوا على ادلتهم وانهم
يذكرون اقوالهم وخلافهم وعلى الكتب عن ذكر خلافهم بحيث لم يشذ منهم غير نادر وشاهدنا هم متفقين
على حكم من غير ذكر خلاف فيه او بخلاف شاذ واستفتينا من لم يزل في زمان الجماعي لو اجمع العلماء كانوا او لا مثلا
فيه او لا اعرف فيه خلافا بينهم قطعا انه لم يكن في المسئلة خلاف بين الطبقة الاولى ولو كان كان نادرا بحيث
لا يقدح في العلم بكون قولهم قول المعصوم فرجع نقل الكلام الى الثالثة والرابعة والخامسة الى ان ينتهي الينا فيمكن
تحصيل العلم بقول المعصوم من اتفاق جماعة من العلماء من غير ذكر خلاف او الاشارة بوجه اخر بيانه ان من تتبع
ابواب الفقه والاحكام وتفحص كتب العلماء ونظر في اقوالهم وشاهد طرق استدلالاتهم وبراهينهم واساليبهم
وقرائنهم ورجوعهم مختلفة المشارب متباينة المسالك لا يكاد يتفق جماعة منهم على طريق واحد وراهم مختلفين
في اكثر المسائل غاية الاختلاف وقل ما يوجد خبر ضعيف الا وبه قائل ومع ذلك فاذا وجدهم بعد التفحص
متطابقين على حكم يعلم بحكم العادة ان هناك امرا علما اوجب حصول علمهم بقول سيدهم ثم اذا ضم معه
عدم وجدان خلاف مع ملاحظة غاية اهتمامهم في نقل الخلافات ولو كان نادرا وعدم تجويزهم تقليد
المجتهدين والعمل بالقياس والاستحسان يصير الظهور قطعيا بحيث غاية الاتضاح اذا ضم مع ذلك عدم ورود

الثاني هذا ما يمكن ثبوت العلم باجماع علماء الزمن وهو اكثر من يمكن ثبوت الاجماع بالنص

خبر في اصل الحكم او ورود خبر ضعيف ثم يزيد اذا ضم اليه كون الطرق المخالفة مدلولا عليه باخبار كثيرة صحيحة
السند ومن اوثق الشهود على فساد قول من ينكر حصول العلم بالاجماع مطلقا في امثال زماننا الا من تتبع
دخل كتب الاحكام وتتبع مسائل الحلال والحرام وترى كثيرا منها انه مما لا شك فيه ومع ذلك ليس من ضروريا
ولم يوجد عليه سوى الاجماع دليل مثلا نجاسة المياه المضافة والمائعات بملاقات النجاسة وكذا جميع
الاجسام الطاهرة امر لا شك فيه ومع هذا لم يرد في هذا الامر حديث نجس مع ان المائعات والاجسام
من الكثرة بحيث لا يحصى والنجاسات ايضا كثيرة ولم يرد انفعالها بكل نجاسة فضلا عن كل ملاقات وكذا
وايضا النجاسة حكم شرعي لا طريق للعقل اليها ولم يرد واحد منها او دليلا اخر سوى الاجماع يدل على انها التي
نبين هي مع انها عارية عن احكام لا يعلم كل منها لازم للاخر كعدم جواز الصلوة في الثوب والبدن النجس وتتبع
السجود وعدم جواز الاكل والشرب منه ومن ملاقيه والاجتناب عن المسجد والقرآن والكعبة وثوب الطائف وايضا
وعدم جواز البيع والشراء وعدم جواز الوضوء والغسل والتيمم بملاقيها وهكذا حال ملاقيها الى غير
ذلك ولا يكاد يوجد نجاسة يثبت فيها جميع احكام النجاسة من غير جهة الاجماع بل ربما لم يرد في شيء منها
سوى حديث نجس غير ظاهر الدلالة مع ان الحكم قطعي بل لا يكاد يتم مسئلة الا وانعقاد اجماع بسيط او مركب
مثلا لم يستدلوا على نجاسة ابوال ما لا يؤكل لحمه وادلته بقوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل
لحمه وهذا لا يدل الا على وجوب غسل الثوب خاصة وليست النجاسة مدلولا له بوجه مع ان مقتضاه ليس
الا وجوب الغسل واين هذا من النجاسة اذ ليس فيها وجوب غسل من المخاطب بل ولا من مكلف وايضا
الخطاب الى الراوي والحكم عام قطعا وايضا وجوب الغسل للصلوة غير مختص في النجاسة فانه قد يقال ان
فضلات ما لا يؤكل لحمه يجب غسلها وان كانت طاهرة مع ان الذي يثبت حكم واحد من احكام النجاسة
وايضا الوارد غسل الثوب فكيف الجسد والوارد غسل البول فكيف الروث ودعوى القطع بالفهم مع
عدم الدلالة لا من جهة الاجماع باطلة ولو فرض في المسئلة خلاف عند الشيعة في الفرق بين الثوب و
الجسد ولم يحضر الدليل في ذلك الخبر لقلنا بالاختصاص كما ان نجاسة البول ايضا لو كانت خلافية لحكمنا
بعدم الدلالة وبخطأ من ادعى دلالة الغسل والثوب على النجاسة والبدن ومن ذلك ما ورد من النهي
عن الوضوء بالقليل الذي لاقاه عذرة فحكم بالتعدي الى جميع النجاسات والمتنجسات وان الماء ينفعل
من كل نجاسة للعلم الحاصل من الاجماع بان جميع النجاسات حالها واحد ومنه ما اذا دل دليل على جواز
الوضوء بالماء الذي وقعت فيها فارة ميتة فحكم بعدم انفعال القليل بملاقات نجاسة ولا شك انه لا يفهم
من اللفظ مع انه ورد ان اللبن الذي في ضرع الميتة حلال فلم لا يجوز ان يكون الماء القليل مثله ايضا
ان المنكر للاجماع يحكم بان بين ما ورد من النهي عن الوضوء بالقليل الملاقي للعذرة وما ورد من جوازه
بالذي وقعت فيه فارة تعارضا وجمع بينهما بما ليس مدلولا لهما ولولا الاجماع المركب القائل بالفصل ومنه
ما ورد من الادعية والاعمال المستحبة فان عمل بلفظ الامر وترى الفقهاء مطرا يحكمون بالاستحباب
من دون اطلاع على معارض وربما كان المعارض في بعض الموارد بعض العمومات وظاهر ان الخاص مقدم

والجملة ليست شرعي من يتكل العلم بالاجماع بما حكيناه في امثال تلك المسائل فان قال اهم من اللفظ كان
امرا حاصلا وخرجا عن اللغة والعرف وان قال القدري لنقيض المسائل فساده اظهر القطع بانه لولا الاجماع
لما يتعدى وسع ان النجس اما هو احتمال لا طريق له الى معرفة سببه لانفعال المضاف وانما له ومعرفة ان راس
اوسع من البول نجس بحر من المضاف وماء الاستنجاء طاهر والمني نجس والمذي طاهر او الشرع وحلوه
انه ليس في ادلته اشارة الى علل هذه الامور وان ادعى ضرورة تلك المسائل فساده الاكثر ظاهر
فائدة فائدة الاجماع بالمعنى الثاني والثالث ظاهرة لانه طريق العلم برأي الامام واما على المعنى
الاول فقد يشكل بانه اذا علم قول المعصوم وكان قوله في ضمن سائر الاقوال فما فائدة الاتفاق ويدفعه
بانه فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي والذي يعلم اولا هو العلم الاجمالي من قبل كلية الكبرى في الشكل
الاول فما فائدة فائدة كلية جزئية جسم التفصي للانسان المنتج لكل انسان جسم مسئلة اختلفوا في
الاجماع المنقول بخبر الواحد فذهب جماعة منهم المحقق وصاحب المدارك الى عدم حجيته واختار كثير من
متاخري المتاخرين كصاحب الذخيرة والمحقق الخوانساري وسلطان العلماء وقال بعضهم بالحجية منهم المولى
العلامة ره واستقربه صاحب المعالم وتوقف فيه صاحب الوافية والحق هو الاول للاصل السالم عن
المعارض والادلة الدالة على حرمة العمل بما ليس بعلم والظن وبنى بعد وجود المخالف من المشاهير في
اكثر الاجماعات المنقولة حتى لا يوجد باب من الفقه الا وقد وجد فيه مسائل من ذلك القبيل وان ادعى
المشاهدة فانظر الى الانتصار والخلاف والغنية والسرائر بل يوجد في كثير من المسائل فترى يدعي الاجماع
على خلافه بل منهم من يدعيه على حكم والاخر على خلافه ومنهم من يدعي الجماعة ثم على خلافه وجه التأييد
ان ادعائهم الاجماع يكون لا محالة بعد المراجعة والتتبع التام ولا يمكن ان يكون ابتداء من غير مراجعة
لابد وان يكون بعد ملاحظة تطابق اقوال العلماء لا اقل من مشاهيرهم في المسئلة بحيث لم يعلم خالف مجهول
النسب مع ان الاجماع عند الاصحاب ما القدماء اجماع جميع العلماء وكيف يمكن ان يعلم تطابق اقوال
المشاهير على حكم ثم يعلم على خلافه مع ان كتب الاصحاب الموجودة فيها اقوالهم متداولة ومرجع المصنفين
طبقة بعد طبقة واحتمال ان كلا رجع عما في وجيزه غير بحيث حصل لكل العلم بالاجماع بعيد واحتمال ارادة
كل الاجماع في عصر سيما من المتاخرين عن السيد والشيخ ابعد وحمل الاجماع في كلامهم على الاجماع بين
المتاخرين مع عدم تداوله عندهم غير ممكن مع ان احتمالهم هذا ما اسسوا عليه حجية الاجماع المنقول
فلا يمكن ان يكون مرادهم في امثال هذه المواضع غير الاجماع المصطلح واذا كان كذلك فيها مع اطلاقهم وعدم
بيانهم فلم لا يكون كذلك في غيرها ولذا قال بعض مشايخنا ان التحقيق ان اساطين الاجماع كالشيخ والسيد
ابن ادريس واقرانهم قد كفتنا مؤنة الفحص فيه وابطاله عما قاضاهم بعضهم بعضا في دعواه بل ما قصد الواحد
منهم نفسه في ذلك قال ظهور الخلل في بعض الاجماعات المنقولة لا يوجب خروج اصله عن الحجية او افادة
الظن فان وقوع الخطأ لغير عبكو ولكنه لا يسري في غير ما علم فيه وكون هذا القبيل في الاخبار اولى لذلك
انما يتم لو كان اطلاق الاجماع على الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم عندهم من قبيل اطلاق الاتفاق

على معانيها

على معانيها الحقيقة حتى يخرج فيه الاصل وهو غير ثابت لان المعنى اللغوي له اعم منه وتحقق النقل
فيه اليه غير معلوم ولو سلم في زماننا فالاصل تاخره نعم المعلوم انهم اطلقوه عليه ايضا كما اطلقوه على
غيره حيث توهم يطلقونه في المباحث اللغوية والرجالية والاصولية والكلامية والمنطقية ايضا مع
انه لا يراد حينئذ ذلك المعنى وعلى هذا فالحكم بالخطأ في تلك الاجماعات المتناقضة او بحصول العلم
لكل من يدعي النقيضين او مع تلك الخلاف المتكثرة التي لا يمكن حملها حمل اجماعاتهم على مصطلحاتهم
لكون الخطأ فيها اشبه بالخطأ في الحساب المستبعد عادة ليس بالظهر من ارادة معنى اخر منه وبعد
احتمال ارادة معنى اخر فيها مع كثرتها واطلاقها يسري الاحتمال الى غيرها ايضا لعدم دليل على تعيين
ذلك المعنى فالضعف الا استبعاد اطلاقه في الكتب الاصولية لفظ الاجماع على ذلك وارادة غيره
في الفقه وهو يرتفع بحصول الاحوال القريبة الظاهرة في كثير من المواضع وتصريح جمع من الاصحاب بعدم ارادة
ذلك المعنى منه وبحصول الاجماعات اكثر مما نقل من الاجماعات او بحمل على بعض ما ذكروه وتوجيهها لهم من
ارادة الشهرة او عدم ظهور المخالف حين الدعوى او الاجماع على رواية بعض بدون بعض في كتبهم منسوبا
الى الائمة او بتاويل الخلاف وان بعدا واتفاق اصحاب الكتب المشهورة او جماعة ذكر اكثر ذلك الشهيد
في الذكرى وقال صاحب الذخيرة والذي ظهر لي من تتبع كلام المتاخرين انهم كانوا ينظرون الى الكتب الفتاوى
الموجودة عندهم حال التاليف فاذا راوا اتفاقهم على حكم قالوا انه اجماعي ثم اذا اطلعوا على مصنف اخر
خالف مصنفه الحكم المذكور رجعوا عن الدعوى انتهى ونقل الحدث السيد نعمة الله عن بعض مشايخه ان
المتقدمين كانت بايديهم اكثر الاصول الجامعة للاخبار وكانوا بملاحظة ما اشتمل عليه جميعها او اكثرها
يدعون الاجماع وربما اختلفت الاخبار في حكم فيدعي كل منهم الاجماع على ما يؤدي اليه نظره اقول واني لم
لم اجزم على واحد من هذه التوجيهات ولكن غير ظاهر ان ارادتهم سيما القدماء منهم المعنى المصطلح في كثير من
الاجماعات المتداولة كلها مع قطع النظر عن القرائن الخارجية نعم الظاهر ان المراد غير المصطلح في موارد التناقض
وبملاحظتها يحصل القدح وارتفاع الظن في سائر الموارد ايضا لانه اذا جاز ارادة غير المعنى المصطلح مع الاطلاق
في مواضع فلم لم يكن كذلك في غيرها ثم ندعوى احتمال الغير بسبب خارجي كما قد يتفق ارادة المصطلح به وهاهنا يدعي عدم
الحجية بل قد يقال بانه عليه جمع منهم صاحب الذخيرة وشارح الدروس وهذا الاجماع عند الاصحاب كما عرفت مطلق
على معان ثلثة احدها وهو الاجماع على طريقة المتاخرين بمعنى حدوث علم ارادة القدماء من لم فقط وكذا من
تقدمهم بل الى زمن الشهيد الثاني له اذا لا يطلق اللفظ في كلامهم على اوائل وما من تاخر عنهم فقط من يعلم ان مراده
ذلك ايضا بل لا يعلم احدا بخصوصه ممن تقدم علينا ان طريقه يحصل في ذلك وهذا من اراده حتى يطلق بل لا يطلق ذلك
فيبقى احد المعنيين الاخرين احدهما الذي يناسب الشيخ وقد عرفت عدم حجية المحقق منه فكيف سعة وثانيهما
طريقة السيد وقد عرفت ان العلم بالاجماع بهذا المعنى غير متصور وثابت متنع عادة في عصر الغيبة واذا كان الامر
كذلك وكان الاجماع فيها بعضها غير حجة وبعضها غير ممكن الوقوع وانحصر المعنى الذي يمكن وقوعه في واحد فكيف
يكون دعوى الاجماع بالاطلاق حجة فانه يجوز ان يكون المراد المعنى الذي ليس بحجة او يمتنع عادة ومن ذلك

مقال العلامة في المنتهى ولو دعى الشيخ في المبسوط الاجماع على جواز العمل بالقياس والمراسيل وهذا يدل على جهله بذلك عند اكثر الاصحاب

يعلم انه لا يحصل الظن به ايضا وكيف يحصل الظن من الملاق دعوى الاجماع في كلام من يمكن ان يكون مراده ما
ليس بحجة او ما يمتنع تحققه مع كون الطائفة على ما هي عليه وحجة الخلاف حادثا ولو سلم امكان تحققه على ما يقتضيه
السيد فلا شك في بعده وهل ترى ان حكم العادة باستماع علم مثل العلامة والشهيدين ومن تأخر عنهم
بل اكثر من تقدم عليهم باتفاق جميع العلماء الامامية على حكم بحيث يحصل لهم العلم بعد خروج مجهول النسب
اضعف من حكمه بانتماء اولادهم بعض الى غير ما اصطلحوا عليه بحيث لا يعتنون بل يعتنون بانتسابهم ثم اذا تم
معه احتمال كون مراده المعنى الذي ليس بحجة بصيرة عدم كونه مفيدا للظن اظهر ويتضح غاية الاتضاح بما
مر من مناقضة كثير من الاجماعات المنقولة وبطلانها ووجوب ارادة معنى اخر منها مع بطلانها وتصريح
جماعة بكون المراد منها غير المصطلح فان قيل قد مر امكان العلم بالاجماع على طريقة السيد بل وقوعه في
الضروريات او ما لا مناص شديد الجلاء فلعله كان كذلك وان حصل له خفاء الان قلنا مع انه غير جار في
الاجماعات المنقولة من زمن المحقق والعلامة الى هذا الزمان لعلنا بعدم وقوع الضروري او جلاء الملحق
بحيث يوجب علمهم باتفاق كل الامة في هذه الاعصار ولا بما خالف فيه من تقدم المدعي للاجماع او عاصره
او تأخر عنه او بما تضمنت غير الدعوى بان يستبعد في غيره ايضا ان يكون حكمه ضروريا او قريبا من ضروريات اهل
الصنف وخفاء ايضا صح بعيد جدا مع انه لو كان كذلك لما خالف فيه احد ممن تقدم او يطعن الى من تأخر
لاحتياج خفاء الضروري الى زمان طويل والقائل في مثل ذلك يحصل الاجماع المحقق على طريقة المتأخرين
فلا حاجة الى النقل وقد صدق بعض مشايخ والذي في بعض رسائله لدفع ذلك بما ترى حيث انه لا يرد هذا
الاشكال على ما ادعاه غير الشيخ ممن لم يذهب الى مقالته وهم الاكثر بل لو تفقد على صريح عبارة الشيخ
ومن يوافقه وانما هو من يوافقه ظهر لا يقولون بان طريق العلم بالاجماع منحصر بذلك الطريق الذي قول بانهم
ايضا يقولون بطريقة السيد ايضا فيتوقف ذكر الشيخ ان الاخبار اجمعوا كذا فهو دال على الاجماع المصطلح عند
الجمهور لا تعرف في ذلك ما اعتقده من ان العلم يحصل من حجية ايضا مع ان الشيخ اذا اطلق اصطلاحه
في الاجماع فالظاهر منه انه اذا اراد مكاتبة على غير الطريقة المشهورة بين العلماء ان من ذلك فلا
تعلم الاجماع في كتبهم لاجل ان يعتمد عليه من بعدهم فلخفاء ذلك مع تعدد اصلاحه بل ليس مع ان الشيخ
في الاجماعات هي ما كان على طبق المصطلح المشهور فالمطلق في كلامهم ينصرف الى الغالب مع ان حصول مقام
لم يعرف في الامامية مخالف للحكم ولم يرق تجويز الظهور لوجود المخالف فلما نقل عن حصول العلم بموافقة الامام
من حجة اتفاقهم ولا يحتاج الى موافقة من حجة الدليل الذي ذكره الشيخ اقول فيه ان الاشكال
غير مخصوص بطريقة الشيخ ط بل هو وارد على طريقة السيد ايضا كما عرفت الان كما ان طريقة الشيخ ضعيفة
من حيث الدليل كذلك طريقة السيد من حيث الوضوح فانه ليس الوجه في حصول الظن من نقل الاجماع او حجيته
الا ظن صدق الناقل في نقله وعدم رطانته وغلبة عادة وحكم العادة بذلك ليس باولى من حكمه باستماع
تحقق الاجماع بهذا المعنى مع ان الالفاظ يصرف عن حقائقها باستماع الحقيقة عرفا لا سيما مع تأكده
بالاثار والدلائل عليه من تناقض نقل الاجماعات وتحقق الخلاف من مثل الشهيد وجمع اخر الاجماعات

المنقولة

المنقولة على الشهرة وثانيا ان قوله ومن يوافقه ان اراد من يوافقه في قلة الطريقة فهذا لا يدل على
قلة القائل وان اراد شخصا معينا او اشخاصا معينين فليعينه حتى ترى قلتهم وكثرتهم وثالثا ان ما
ذكره من ان الشيخ ومن يوافقه لا ينحصر طريقهم في ذلك ظاهر غفلة من فهم كلام الشيخ وطريقة منحصر الشهيد
بعض ان الاجماع عنده ايضا هو اتفاق جميع علماء الامة الذين منهم المعصوم ودخوله في الاجماع ايضا باعتبار
كونه من المجمعين والطريقة المشهورة البين انما هي فهم كونه منهم كما ان فهم كون كل من العلماء منهم بسماع قوله
او ملاحظة فتواه او مثل ذلك وقد صرح نفسه بذلك حيث قال بعد ذكر ما قاله السيد من عدم ترتب
اظهار الامام ما هو الحق عنده وهذا غير صحيح عندي لانه يؤدي الى ان لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلا
لانا لا نعلم دخول الامام الا بالاعتبار الذي بيناه واذا صرح نفسه بالحصر فكيف يمكن ان يقول له طريقان وبيانه
ان قوله فتوى ذكر الشيخ ط فيه اما ان مراده ان المصطلح عند الجمهور ولكن طريق علمه به فاسد لما قال الاجماع
المصطلح فقد بينا كذبه هذا الدليل الضعيف وثانيا انا لا نسلم ان له طريقين ولكن من اين يعلم ان مراده
من الحق هو مصطلح الجمهور قوله فالظاهر حمله الى اخره فيه انه اذا كان لاحد اصطلاح خاص غير مشهور
فان لم يبين اصطلاحه نفسه في موضعه واطلق وارادة فهو مغلق وما اذا بينه في المواضع المتعددة لا
فلا يجب عليه في كل مورد اظهار ان مراده ذلك كما ان الفقهاء يذكرون في اصولهم او مباديهم
ان الخبر الصحيح ما كان رواته ثقات اماميين وهو خلاف مصطلح القدماء ثم يطلقون في مقام نقل الاخبار
لفظ الصحيح من غير بيان اعتمادا على ما بينوا وابلغ عليهم فليس وليت شعري اذا بين شخص اصطلاحه
في الاجماع في مقام الذي هو محل الاجماع من الاصول ثم اراد في كل مورد ذلك من غير بيان كيف يلزم
تدليس بل الدار على ذلك ولا يذكر المصطلح في كل مورد بخصوصه وسادسا ان قوله ان الشايع ان اراد
الشايع في هذه الازمان فلا يوجب حمل الاجماع المنقول في زمان الشيخ وما تقدم به على ذلك مع اصالة عدم الحدوث
وان اراد في جميع الازمان فهو ممنوع كيف مع انه كثير في ابوابنا اليوم ان الاجماع المصطلح في زمان الشيخ الاول
السيد والشيخ فقط وسابعا ان قوله مع ان حصول مقام فيه ان هذا انما يتم لو كان مذهب الشيخ انه اذا اتفق
جميع العلماء الموجودين في هذا العصر والاعصار السابقة عليه على الخطأ يجب على الامام ردعهم ولكن ما يصح
ان اتفاق علماء كل عصر كان ممكن ان يكون مراده اتفاق علماء غير عصره وان خالفهم جماعة كثيرة ممن
تقدم عليهم وكيف يعلم من ذلك موافقة الامام لطريقة الحدين والحدان مع انه يمكن ان يقول في عصره مجتهدان
او ثلثة احتج الخالفون بحجة فانه ايضا خبر كسائر الاخبار الاحاد فيدل على حجيته ما يدل على حجيتها اقول فيه ان
المنقول بحجية خبر الواحد انما هو الدليل الذي ذكرنا واختصاصه بالاحاديث واخبار اهل حجية الظن مطلقا
وقد عرفت وتعرف فسادها وعدم تناسبها مع ان كون الاجماع المنقول مفيدا للظن ممنوع كما عرفت وعلى الادلة
التي ذكرها القوم وقد سبق عدم تمامية شيء منها مع انها لو تمت لم يدل على المط فان منها الاجماع المنقول
وعدم امكان الاحتجاج به هنا معلوم ومنها ارسال الرسل الى القبائل ومنها اشتهار العمل بخبر الواحد
بين الصحابة والتابعين ودلالته على ثبوت اخبار الرسل والخبر بين الصحابة بالاجماع وهو غير معلوم بل العلم

عدم ومنها آية النفر وكون تحصيل العلم فيها بالاجماع بالطرق المتقدمة بعضها في زمان النزول غير معلوم
ان المستفاد من الآية ليس الا وجوب التفقه على قوم الخبر وهم مقلدوهم والكافر لا حجية لغيرهم من المجتهدين
الا بحسب بل الموجودين ولا يصدق عليهم الحذر فيهم لغة او عرفا فان قيل هم فرض مجتهد الذي قوم الناقل فاذن
الظ بالاجماع المركب قلنا ظاهر ان الحذر وانذار قومهم الغير المتفقهين والمجتهد متفقه مع ان المتبادر من
قوم كل مجتهد ليس الا مقلديه بل يعم القوم المضاف الى شخص لغة وعرفا هو بطبعه لا اقاربه ولذا ينسب كل
قوم الى اكابره دون اصاغره ومنها آية النبأ ولا يخفى ان مدلولها على فرض تمامية هو وجوب قبول خبر
العادل وقبوله ليس الا التصديق بالخبر عنه ولكون الكشف جزء حقيقة الاجماع على طريقة الحدس والوجدان
التي هي المعول عليها يكون معنى قوله بالاجماع بالاتفاق الكاشف وظاهر ان الكشف لا يكون الا الشخصي
والمراد حصوله للذي يكون الخبر انكشف لي رأي المعصوم بسبب الاتفاق او حصل الاتفاق الكاشف لي
وقول ذلك تصديق حصول الكشف له اما حجية كشفه له لغيره ايضا فلا واما على المعنيين الاخرين فلكون
وجه الكشف في احدهما خطأ وفي الاخر مقدمتا هما خارجان عن الآية لاجمال ذلك مع ان لنا كلاما انا فما
اخر وهو ان من البديهيات ان معنى كل خبر انه كذا بحسب اعتقادي مثل قولنا الخمر قال الصادق هو كذا او جاء
زيد انه كذا بحسب علمي ولو اريد بالواقع ايضا بالمعنى انه كذا في الواقع باعتقادي ولو لم يلتفت اليه الخبر الحدس
وقول كل خبر ليس الا تصديق اعتقاد المخبر بما اخبر عنه وعلمه به ولكن كل ما يعلم احد اما بعلم باحدى الحواس
الظاهرة او بغيرها من الوجدان او الالهام او الفكر او النظر او الحدس والوجدان وغير ذلك من الطرق المحصلة
للعلم وبعض تلك الطرق ما يعد عرفا من الخطاء فيه ومطابقة المعلوم الواقع عقلا كالوجدان والالهام او عادة
كالحواس الظاهرة وبعضها ما يظن فيه ذلك وبعضها ما لا يظن ايضا كثير من المعلومات بالحدس والوجدان
او النظر والاستدلال والغالب في الاخبار ما يعلم طريق حصول العلم فيه قطعا فان كان طريقه مما يعلم عدم الخطأ فيه
عقلا او عادة يعلم وجوب تصديق المخبر في اعتقاده مطابقة للواقع ويكون حجة وهذا من قبيل الاخبار عن
الاحاديث التي طريق العلم فيها السماع وعن الاقارير والوصايا والحقوق والجنايات والمعاملات وامثالها
فانها داخلة في الرواية او السماع والخطأ فيها مما يمتنع عادة وليس طريقها الحدس او النظر اللذان هما
معرضا الخطأ فيه بعد حصول العلم باعتقاد المخبر وتكليف الشارع بتصديقه في اعتقاده يجب الحكم بالمطابقة
للواقع وهذا معنى الحجية وبخلاف ما كان طريقه ما يقرب في الخطأ كالحدس والوجدان والاستدلال
الاستقراء وامثالها فان معنى قول الاخبار به تصديق علم المخبر ولكن لا يلزم اذ عاد المطابقة للواقع وحجيته
لنا على احتمال الخطأ وهذا هو الشأن القائلين بعموم حجية خبر الواحد بهذه الآية وامثالها لا يقولون
بحجية قول الفقهاء في المسائل الحق كذا والاحكام كذا فلا يكون مجرده بالحجية لكن مرجعها الى الاستدلال
بحجية المراسيل مثل قول النبي قال الصادق كذا وهذا هو السر في حصول العلم بخبر جنس لوجوه من العلم مثلا بوجود
واقعة او بوجود بلد او من شخص وعدم حصوله بخبر ارباب الفتاوى ويفيدون من العلماء وغيرهم بالتجديد والشرع
والامامة او الفن من الحكماء او الهيئة بوجه العقل او بملاحظة الافلاك واشال ذلك والاجماع بعانيه

الثلثة

الثلثة من قبيل الثاني اما على غير طريقة السيد فظ واما عليها فلان العلم بوفاق جميع العلماء الذين
منهم المعصوم لا يحصل غالبا بالخصوص هؤلاء المدعين قطعا الا بضميمة الحدس والوجدان وقد يستدل
على حجية الاجماع المنقول بعموم خبر فرض علم بالظاهر وبما دل جواز العمل بالحديث مع انه ظني الدلالة فيكون به
اولى لقطعية دلالته ومن الاول مضافا الى تعارضه مع ما يقبل العمل بالظن وعدم دلالته على وجوب العمل
قرعلينا وعدم كون الاجماع المنقول من الظاهر انه غير ثابت وفي الثاني مع القطعية في الدلالة ثم الاولى
فائدة مورد الاجماع المنقول على فرض حجيته هو مراد الناقل من اللفظ فيجب الخضوع عنه لا عن مراد الشارع
من هذا اللفظ اذا اطلقه اذ لا يدل دعواه على حصول الكشف على صدور هذا اللفظ من الشارع ثم قد يقال
في المقام قرينة على ان مراد الناقل فرض الاجماع على صدور هذا اللفظ من الشارع وح يجب اجراء القواعد
اللفظية بالنسبة الى الشارع ويجب الاختلاف بين الفقهاء في بعض اللفظ ليس قرينة لكثرة نقل الاجماع في
مقامات يكثر فيها الاختلاف تتميم قسم الاجماع المنقول الى الاحاد ومتواتر واورد شيخنا البهائي
فيه سؤالا هو انهم مطبقون على انه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع قطعي اراء رؤساء الدين والمذهب
نقل بالتواتر فهم وهم لا يستلزم ادعائهم به وان صرح كل بالاذعان ايضا فتسميتهم الاجماع الى قطعي ثبت
بالتواتر وظني ثابت بخبر عن عدد اقول السؤال الذي اورده يحتمل احد الوجهين احدهما انهم قسموا الاجماع
الى القطعي والظني مع ان القطع لا يثبت الا بالتواتر وهو لا يكون الا في المحسوسات وثانيهما انهم قسموه الى ثابت
بالتواتر مع ان التواتر لا يكون الا في المحسوسات يحتمل ان يكون مراده الوجهين معا وجوابه ان مرادهم من قطعية الاجماع
ليس ازيد من كون الحكم المجمع عليه مثل ما اجمعوا من المعصوم نفسه فالمراد حصول القطع من الاجماع بقول المعصوم
وان جاز فيه التقييد وهذا ظاهر على طريقة السيد والمتأخرين ثم على طريقة الشيخ يجب ان يكون كاشفا عن رأيه
والظاهر بناء التقسيم على الاول لانه المتعارف على طريقة العامة لا غير ولا اشكال عليها ايضا لما قيل من ان
التوافق اذا اتفق على قول مثل ان ماء الكثير لا ينجس بالملاقاة الا بعد من ان يكون كاشفا عن الواقع ولدينا علينا الوجوب
عن مطابقة الواقع لان قوله لا يجتمع امتي على الخطأ كاف على عدم اجتماعهم على الرأي الخطأ بل على عدم اجتماعهم
على القول الخطأ فلو اجتمعت الامة على هذا القول الكاذب لزم كذبه مع هذا القول المتفق عليه من تحت التواتر
فقطعي والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه هو كالمتن القطعي السند الظني اقول توضيح ما قال ان بناء
العامة في حجية الاجماع على قوله لا يجتمع امتي على الخطأ وعلى هذا فيكون في حصول الاجماع على قول الامة
من غير ان يعلم اعتقادهم فيما قالوا فان كل قول يصدر عن شخص فله مدلول هو معنى ذلك القول ولا لازم
هو ان هذا القول مطابق لاعتقاد المخبر وهو الذي نسمي بالازم الخبر والمخاطب تارة يبحث عن كون
القول من حيث المدلول مطابقا للواقع واخرى لاعتقاد القائل وعن الاول يبحث عن لازم الخبر حتى يرد
الاشكال بل عن كون مدلوله مطابقا للواقع امرا ويقول ان اجماعهم على قول دال على ان مدلوله
مطابق للواقع اي حكم الله كذا من غير ملاحظة اعتقادهم اذ لو كان غير مطابق والخبر المخبر المطابق
للواقع خطأ يلزم الاجماع على القول الخطأ اي الاخبار بخبر غير مطابق للواقع والحديث يتقيد وقد يقبل

مقابل القطعية والكشف غير الكشف عن رأي المعصوم

بعضهم عن مثل ذلك المجيب واعترض بما لا وجه له قال بعد ما نقلنا من كلام المجيب ولا يخفى ما فيه فانه لا معنى
حصل على الاجماع على القول الخطأ والصواب اذا اريد منه محض اللفظ الا انفاقهم في كيفية قراءة اللفظ وما
والا فالظاهر من الاجماع على القول هو الاجماع على معنى يدرج ذلك فاي فائدة لهذه الفقرة الا ان يقال هي بيان
المتن قطعيا وان كانت الدلالة ظنية كالخبر المتواتر اقول قد يوهم ان المراد من الاجماع على القول من حيث قصر
عن الرأي ان لا يلاحظ مراد اللافظ ولا مفهوم اللفظ بل يحصل الاجماع على نفس اللفظ وهذا غلط بل المراد
الاجماع على قول وجد دالا على معنى وان لم يعلم اعتقادهم منه فانه اذا قال جماعة زيد قائم وكانوا شاكين
في قيامه ولم يكن زيد الواقع قائما فاذا قال احد اجمعوا هؤلاء على قول خطأ هل يراد به اجماعهم في حد
ونصبه واعرابه وبنائه وفي لزومه مع ذلك فاي فائدة لهذا الفقرة فيه ان اللفظ اذا كشف عن الرأي
والرأي من مطابقة الواقع يكون مفيدا فاذا كشف اللفظ عن الواقع بدون توسط الرأي فلا يفيد
وقوله الا ان يقال فيه ان المتن يصير قطعيا لاجل التواتر والدلالة على الواقع يصير قطعية يصير بحث نفي
الاجماع على الخطأ اذ به ينفي احتمال عدم مطابقة هذا القول للواقع وان لم يعلم رأي المخبرين واحتمل
كون بعضهم كاذبا باعتقاده فهو دلالة القول على معناه الحقيقي يكون باستعمال الاصول الظنية ايضا كما
الحقيقة ونحوها ولكن كلام المستشكل والمجيب ليس في تلك الاحتمالات بل جعلوا هذه الاصول من المقتضيات
او لم يلتفتوا اليها بل كلامهم في احتمال مطابقة الاعتقاد وعدمها ثم قال وقوله لان ثبت بالتواتر قطعي
يعني ان هذا اللفظ موافق للواقع لا انه قطعي الدلالة على مراد المجمعين وح فلا يصح القول بالاقطعي
لظنية طريقه لا لظنية نفسه فان مراده من ذلك بقرينة المقابلة لا بد ان يكون انه بدون التواتر لا يعلم كون
اللفظ مطابقا للواقع لكن ذلك بسبب ظنية طريقه لا ظنية نفسه لان نفسه قطعي موافق لنفس الامر وهو
كما ترى اقول مراد المجيب انه اذا عرفنا انه اجمع الكل على قول يجب ان لا يكون خطأ فاذا اجمعوا عليه
وثبت اجماعهم بالتواتر يكون الاجماع قطعيا للقطع باجماعهم على القول بالتواتر والقطع بكون ما اجمعوا
عليه مطابقا للواقع لحديث نفي الخطأ وان لم يثبت اجماعهم بالتواتر وظن ذلك فيكون الاجماع ظنيا لاجل
عدم القطع باجماعهم لا لاجل ان هذا القول نفسه ظني مع كونه مجمعا عليه في الواقع ايضا وذلك كما في ان
رأي المعصوم حق فان علم بطريق علمي فالحكم قطعي وان ظن فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه وليت شعري ماذا
فهم المعترض من كلام المجيب وما يقول وابن يذهب ثم قال وان اراد من نفي ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة
فنقول ان المفروض قطع النظر عن الدلالة وعن مراد القائل والمفروض عدم القطع بمراده ايضا فهل هذا الا
تناقض اقول اراد منه المطابقة للواقع والمعنى ان مع ظن الاجماع يظن مطابقة هذا القول للواقع وسبب الظن
لاجل الظن بالاجماع الذي هو طريق ثبوت ذلك القول لا ان يكون سبب نفس القول باعتبار احتمال عدم
المطابقة للرأي حتى لو صار طريقه قطعيا ايضا لم يفد هذا الظن وقوله المفروض قطع النظر عن الدلالة مع انه ليس
كلنا علما بقطع النظر عن رأي القائل فاين التناقض ثم قال بعد كلام قوله هو كالمتن القطعي الثابت بالسند
الظني لا يفهم معنى هذا التشبيه فان اراد من المتن القطعي القطعي الموضع فلا يصح له مع كون السند ظنيا

وان

وان اراد القطعي الدلالة فالمفروض عدمه اقول اراد المطابق للواقع يعني ان القول المتفق عليه بينهما
صواب قطعا كرأي المعصوم ثم ان ثبت ذلك بالطريق القطعي يكون مقطوعا به وح هذا القطعي وان ثبت
بالطريق الظني يكون مظنونا ثم ذكر بعد ذلك كلمات اخر يظهر ما فيه بعد الاحاطة بما ذكر منها
الاجماع اما بسيط وقد مر او مركب وهو على قسمين احدهما ان يختلف الامة في مسئلة على قولين لا ثالث لهما
او اقوال كلها كان بيطا الشرعي البكر ثم وجدها عيبا فقيل لا يرد وقيل يرد مع الارش وثانيهما ان لا يفصل
الامة بين مسئلتين كوجوب الغسل وعدمه بالوطي في دبر المرأة والظاهر عند الشيعة ومنه ما اذا مات
احد وخلف زوجا او زوجة والدين فمن قال للام ثلث الاصل قال في الزوجين ومن قال ثلث الباقي
قال فيهما وهو على نوعين الاول ان نصت الامة على عدم الفصل اي علم من حالهم وقرينة خارجية عدم
رضاهم بالفصل وان لم يجد التصريح به وهذا يكون اما مع عدم الفصل في الحكم الواحد سواء فيكون كما
ايضا في الحكم الثوب والبدن اذا اصابهما بول فمن يقول بنجاسة الثوب يقول بنجاسة البدن ومن لم يقل
بنجاسته لم يقل بنجاسته ولكن الكل اتفقوا على النجاسة ويتحقق هنا ثلثة اجماعات بسيطان ومركب
ومن يجد ايضا الى البسيط لان عدم الفصل حكم ايضا او يحكم بعضهم في المسئلتين بحكم وبعض اخر بآخر
كمسئلة الزوجة والابوين والزوج والابوين ومنه ايضا حكم الفليل الذي ولغ الكلب او اصابه البول فمنهم
يقول بالنجاسة فيهما وبعض اخر بعدمها كذلك وههنا لا يتحقق الا اجماع مركب اولا يعلم فيهما حكم بالخصوص
كما اذا لم يعلم حكم تزكية السوح فاذا ثبت جواز تزكية الذئب لما دل على تزكية الشاة حكم بجواز تزكية
الثاني ايضا ان ثبت الاتفاق على عدم الفصل وههنا يتحقق اجماع مركب ولا يعلم البسيط وعدمه او كان
مع عدم الفصل بينهما في حكمين مختلفين كذلك كما اذا فرضنا وارثين اتفقوا على عدم الفصل بينهما في ان هذا
ان كان من ثلث فالاخر من السدس وان كان من ثلث الباقي فالاخر من الثمن وحكم كلام حكم واحد او
بعضهم بالاول وبعضهم بالثاني ولم يعلم منهم حكم فيهما والنوع الثالث ان لم يعلم ذلك بل كان المعلوم
هو مجرد عدم الفصل ثم القسم الثاني منه عبر عنه على وجهين لان موضوعي المسئلتين اما يكونان
بينهما جامع هو الموضوع للحكم او الحكمين او لا يكون حقيقة بمعنى ان يكونا فردين لامر كلي ورد الحكم عليه
كمسئلة الغسل بالوطي في الدبر اذ الموضوع حقيقة الدبر ومنه مسئلة الضرر بالعيوب المختصة اولا يكون بينهما
جامع كان كمسئلة نجاسة الثوب والبدن ومنه مسئلة قتل المسلم بالذمي وبيع الغائب ومنهم من جعل الوجه
الاول راجعا الى القسم الاول حيث ان الموضوع حقيقة واحد فيه قولان وانفكاك الافراد قول ثالث
منهم من جعل الثاني اجماعا بسيطا حيث ان الفصل بين المسئلتين وعدمه حكم ولا مشاحة في الاصطلاح ثم
ظاهر العلامة في نهاية اجماع الامامية على عدم جواز خرق الذكر بتسبيه باحد اثنا الثالث او الفصل
نقل الامدي وصاحب الزبدة عن بعض الشيعة جوازه ولم يظهر حاله بل كل من صرح صرح بالعدم قال
اذا علم ان قول الامام ليس بخارج من احد الاقوال والخروج من الكل يزيل قول الامام يقينا ووجه
العلم بقوله اما على الطريقة المنسوبة الى الشيخ ظاهر اذا علم ان جميع علماء الرعية لم يخرجوا عن اقوال

يكون احدهما قول الامام قطعا والا لزم اجتماع الامة على الخطأ وعدم ردعهم واما على طريقة السيد
فلانه اذا اختلفت الامة باجمعهم على القولين يكون المعصوم داخلا فيهم فقولهما احد القولين واما على طريقة
المتاخرين فلانه اذا علم بالتتبع وانضمام قرائن خارجية ان فقهاء الامة جميعا او غيرهم ما قالوا في مسئلة
الا بقولين يعلم بالتقريب المتقدم في البسيط انه لو كان للمعصوم قول اخر لظهر له بينهم عين او اثر فيكون قولهم احدهما
اقول فيتحقق الكشف اما على طريقة الشيخ فموقوف على ثبوت ما ذكره من وجوب الردع وقد عرفت ضعفه واما على
طريقة السيد فلاشك انه لو حصل العلم باجماع جميع العلماء على القولين او الاقوال يتحقق الكشف ولكن الشك
في حصوله بحضور زمان الغيبة وقد عرفت امتناعه عادة في البسيط فيؤل المركب اليه لان العلم باتفاق الكل
حين عدم وجود الخلاف ووجدة القول اسهل من العلم بعدم افتراقهم فرقتين او ازيد واما على طريقة المتاخرين
فحصول الكشف في المركب مشكل اذ قد عرفت ان سبب حكم الحدس بعد اتفاق جمع كثير وجمع غفير كان احد الامرين
اما ان العادة حكمت بان اتفاق هذا الجمع مع تخالف مشاربهم على امر لا يكون الا بوجود قاطع واما ان عدم
وجود الخلاف بين طبقة من العلماء وعدم ذكرهم خلافا فيه يوجب القطع بعدم خلاف بين الطبقة المتقدمة عليهم
وهكذا الى ان ينتهي الى طبقة اصحاب الامام فيحكم بان اتفاق مشاهير اصحابه على حكم لا يكون الا بالاخذ من علي
ما مر وشيء منهما لا يتم كليا في الاجماع المركب سيما اذا زاد القول عن الاثنين وسيما اذا لم يكن المسئلة مما يعم بها
البلوى اما الاول فلان الجمع العظيم لم يتفقوا على قول بل كل طائفة قال القول الاخر ويتفق ما هو متفق
مخالف المشهور فيحتمل ان يكون مبنى كل على دليل ظني ولا اتفاق هذا على امر واحد حتى يستبعد وما هو مع مخالفة
الرأي بدون الفتوى والجملة لا يوجب الحكم الحدسي بان اختلافهم على ثلاثة اقوال او اربعة او خمسة لا ان يدل لا يمكن ان يكون
من اصل قاطع دال على بطلان الازيد وهذا ظاهر جدا واما الثاني فلانه اذا خالف اصحاب الامام على اقوال لم يحكم
حكم الحدس بان واحدا منها ماخوذ من الامام قطعا فانا اذا سئلنا عن حكم مسئلة عن مقلد فقيه فاجاب علي ثم
سئلنا عن غيره فاجاب بقول فرقة عن ثالث فاجاب بثالث فلا شك انه لا يحصل العلم بان قول الفقيه احد هذه
المذكورات فان قيل قول كل فرقة يستلزم نفي غيره وضد ذلك الثالث ولازم اتفاق الكل على بطلان الثالث
قلنا حكم الحدس لا يثبت الاستدلال بل يجب الرجوع الى الوجدان ونحن نرى انه اذا اخبر جمعون مثلا بمجيء زيد
يحصل لنا العلم به واذا اختلفت اخبارهم بان يخبر جمعة بان من جاء زيد وخمسة اخرى بانه عمرو وثالثة بانه بكر وهكذا
لا يحصل لنا العلم بمجيء واحد منهم وعدم مجيء غيره اخر وانه جميعا فلو كان ذلك لازم اخبارهم والفرق
ان عدم مجيء ذلك الغير ليس مما اخبروا به جميعا بل انما هو لازم من اخبارهم فتبوت ثبوت لازمه فالاثبات
مجيء واحد مما اخبروا به لا يثبت عدم مجيء الغير ومن هذا ظهر ان الحكم بثبوت الاجماع المركب بالمعنى الاول في امثال
زماننا حضور مسائل المسائل التي يكثر الاقوال فيها يجر الى اختلاف العلماء على اقوال صعب جدا الا ان يكون هناك
قرينة مثل ان يكون المسئلة مما يعم به البلوى بحيث يعلم ان المعصوم فيها قولا ووجدت فيها اخبار ولم تختلف
وكانت الاقوال القليلة وغير ذلك مما يظهر للفقيه في اثناء النظر في المسئلة هذا هو الكلام في القسم الاول واما الثاني
فلا شك ان بعد انعقاد الاتفاق على عدم الفصل وكشف عن عدم تجويز المعصوم الفصل يكون باطلاق اللازم

الكلام

الكلام في انه هل يمكن ثبوت هذا الاجماع ام لا والتحقيق انه ان علم ان عدم فصلهم بين المسئلتين انما
يكون من حيث هو هو بان يفتى عليه او وجد معه قرينة على عدم رضاهم بالفصل كانتفاء الماخذ وتحريم
الطريق واشباههم الحكم في احدهما يثبت في الاخر او علامة اخرى مقتضية لعدم الفصل فيرجع الى المركب
البسيط كما مر وان اطلق اعلى انتفيه مركبا ولا جل ذلك لا شك في امكان حصول الكشف والعلم بالاجماع
على كل من الطرق الثلثة عند من يقول بحصول الكشف به او بواحد منها وان لم يعلم ذلك بل كان المعلوم هو
عدم الفصل فقط واحتمل ان يكون غير ملتفت اليه فلا يمكن حصول الكشف وثبوته على طريقة الشيخ وان علم
اتفاق جميع علماء الامة وقلنا بوجوب الردع لاحتمال ان يكون الخوف في احدى المسئلتين مع احدى الطائفتين
وفي الاخرى مع الاخرى ولم يحصل في شيء منهما على الخطأ واما عدم فصلهم فلم يتفقوا على الحكم بحيث لم يجز
اجتماعهم على الحكم بالخطأ وكذا على طريقة المتاخرين والوجه فيه ظ واما على طريقة السيد فلو قلنا بانه يمكن الاجماع
على اتفاق جميع علماء الامة فلا يجوز الفصل فانه اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين وان صدر اتفاقا علم
ان المعصوم لم يفصل لانه مع احدى الطائفتين قطعا فالقول بالفصل غير قول المعصوم وقال العلامة ان علم
النص ولم يعتد بطريقة الحكم يجوز الفصل عملا بالاصل السالم عن معارضة عن الاجماع ورده صاحب
المعالم بان الذي يلقى على من هنا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا فهو لم يفصل عما
الفاصل بين احدى المسئلتين والظ ان نظر العلامة انما هو على طريقة العامة حيث لا يقولون بوجود من يكون
قوله حجة بل يحتجون الاجماع من حيث هو ولا اجماع هنا على طريقتهم وقيل بعد نقل كلام صاحب المعالم وهذا الاولى
الاسع العلم بعدم خروج قول الامام عن القولين والمفروض عدم ثبوت الاجماع اقول ليت شعري ان من ابرم
ذلك مع ان العلامة فرض المسئلة ان احدا من الامة لم يفصل بين المسئلتين ولو كان المفروض عدم ثبوت الاجماع
لكان خارجا عن فرض العلامة ايضا مع انه لو لم يجز الفصل لزم ان من وافق حكم احد المجتهدين في مسئلة يجب
عليه ان يوافقه في جميع الاحكام وان فقد الدليل عليه والتالي باطل وفاقا اقول الامر كما ذكره على مذهب
العامة اذا علم انه لا يوافق هذا المجتهد مجتهدا اخر في الحكم الاول ولو علم موافقة غيره فيه فانه لازم صاحبه
احدهما وهو انضباط بالاجماع ولو لم يعلم موافقة الغير ولا مخالفته فلا يجب عليه متابعة واحد منهما لعدم
علمه بعدم الفصل واما على طريقة السيد فلا يرد ذلك الا اذا كان جميع ارائه جميع العلماء حاضرا عند المجتهد
وهذا غير ممكن نعم يرد اشكال اخر وهو انه لو كان على المجتهد ان يستقرئ ويستعرض عن جميع الماخذ بقدر الامكان
يكون اللازم على كل مجتهد اذا اراد الاجتهاد في مسئلة بعد اجتهاده في اخرى ان يتحقق انه هل تحقق الاجماع المركب
هذا الفصل بين المسئلتين ام لا ثم اذا اراد ان يجتهد في ثالثة يتحقق انه هل انعقد بينهما وبين كل من الاوليين او احدهما
وفي الرابعة يتحقق هل انعقد بينها وبين الثلثة او اثنتين منها او واحدة وهكذا والمعلوم من سيرة الفقهاء خلاف
ذلك الا ان يقال ان اللازم التفحص عن الماخذ المحتمل حصولها بتحقق الاجماع المركب هذا اللغو من امكن المسائل مع
الانتفاء هذا ثم ان للعامة في حرف المركب اقوالا المنع مطلقا والجواز كذلك والقائل بالمنع ان رضي الخوض
شيئا جميعا عليه كرد البكر جاهلا وجريان الحد مع الاخ والجواز ان لم يرضه كفسخ النكاح ببعض العيوب المختصة

وهذا لا يكون الا بقائل القول الذي انعقد على ان جميع الامة مع الامام
من المسئلتين وان اتفاقا ان الامام مع احدى الطائفتين قطعا

ووجوب الفصل بالرجحان في احد الدوران اختاره الحاجبي والعضدي وجماعة والصائط في معرفة موضع المنع
والجواز ان الثالث ان اشتمل على زيادة في الحكمين لا يجوز والا يجوز سواء كان الحكمان كليين او كليا في احدهما وجزئيا في الاخر وجعله الكلية والجزئية كالاثنين غير صحيح احتج المانع مطلقا بوجهين
احدهما ان الحرف يوجب تخطئة كل في مسئلة فلا وجه لشأن الظاهر نفي الاتفاق على حبس الخطأ كما حققنا
في شرح التجريد وثانيهما ان جميع الامة اتفقوا على عدم التفصيل والخارق يفصل وباقي الكلام في تحقيق
شبهة المفصل احتج المجوز ايضا بوجهين احدهما ان اختلافهم دليل جواز الاجتهاد واجيب بانه اذا لم يعد مانع
واستقر الاجماع المركب مانع فلا يجوز الاجتهاد الا في ترجيح احد القولين وفيه نظر اذ ما نفيه المركب يرفع بتوحيد
جهته وهو عين النزاع والاولى ان يجاب بانه ان اريد ان الاختلاف دليل جواز الاجتهاد في ترجيح احد القولين فغير
ولكنه غير الخرق وان اريد انه دليله مطلقا فهو ممنوع بل عين المتنازع فيه وثانيهما انه لو ركب احداث الثالث جاز لزم
الخطأ المحدث وقد وقع ولم ينكر كما من ابن السيرين في مسئلة الزوج والزوجة مع الابوين وجوابه انه
انما هو فيما لم يسبق المركب او كان ممن حصلت له شبهة فلذا لم تخطأ فان كل مجتهد ظن شيئا فهو يكلفه
واجاب المفصل عنه ايضا بان ذلك من القسم الجائز فانه من قبيل القسم بالعيوب مما لا خلاف في الاجماع قيل
لكن هذا الجواب بان الظاهر فيه انه مما اتحد فيه طريقة المسئلتين الا ان يمنع ذلك اقول كانه حمل القسم
الجائز على ما قاله العلامة من جواز الفصل اذا لم يفض الى عدم الفصل ولم يتحد طريق المسئلتين ولكن
هذا الجواب كون الحاجبي والعضدي ويراد هما من القسم الجائز ما لم يرفع مجمعا عليه وهذا منه احتج المفصل
بانه ان رفع مجمعا عليه فالخارق خالفنا اجمع عليه الكل وهو يوجب تخطئة الكل بخلاف ما اذا لم يرفعه فانه
لا يوجب الا تخطئة البعض في كل مسئلة ولا مانع منه واجيب بان الثاني ايضا يوجب تخطئة الكل اذا الخارق قال
بما لا يوافق شيئا من القولين فهو خالف الكل ومخالفتهم عين تخطئتهم واعترض عليه بانه لم يخالفهم في قول بل
بل خالف كل واحد في واحد فلا تخطئة في امر واحد وهو المتنازع واجيب عنه بان السلب والايجاب اذا اختلفا في
الكلية والجزئية تناقضا فالقول بالايجاب الكلي في قوة القول بطلان السلب الجزئي وبالسلب الكلي في قوة القول
بطلان الايجاب الجزئي وكل من الجزئيين عين التفصيل مخالفين القائلين بالكليين قالوا بطلان التفصيل
ويرد عليه ان التفصيل عين مجموع الجزئيين لا عين كل منهما فهو حكمان فالكلية تبطلان حكم والباطل حكم
واحد حكم الكل بطلانه فان قيل الكل حكم بطلان المجموع ولو باعتبار بعض اجزائه وهو حكم واحد فيكون الباطل
حكم الكل به بعض قصر بجهم به ثم لجواز عدم خطور بالهم وان كان لانه المذهب كل فريق وتحول ادلة الاجماع
لعدم الخلاف قيل ذلك ثم بل المسلم عموم الحكم بالكل مع القصد لا بدونه وبالفعل لا بالقوة فمن ان الاذن من
هذا بطلان المركب من حيث هو لا من حيث الاجزاء ولا تركب حقيقيا في الثالث فهو ليس قولا واحدا بل قولان نفي بطلان
القول بها مطلقا لا يرفع الاجماع ولا شك انه لا يدل على بطلان كل منهما فان قيل كل من جوز التفصيل لا يحقق
له الا بعض المفصل المقيد بالايجاب الجزئي او السلب الجزئي او مع قطع النظر عنهما فان كان مقيدا بما يوافق ما
الى احد القولين الاولين وان كان مقيدا بما يخالفه لكان ما اتفق الكل على بطلانه لحصول التوكيد وان كان

الاولين على بطلان كل منهما

مع قطع النظر عن خلاف الفرض اذا المفروض ان الثالث يتركب من بعض كل من الكلين قلنا اختار الثاني قوله
لكان الكل ما اتفق الكل على بطلانه قلنا نعم لان المسلم هو قول كل فريق ببطلان القيد الذي يخالفه لا المقيد
الذي يوافقه وقد بقي في اثبات مذهب المفصل ان احداث الثالث من الاربع متفقا عليه ليس الا مثلا بالقول الثالث
لا يقبل مسلم بديهي ويصح مع القائل بعدم اتفاق الامة على قولين الايجاب والسلب كما وهو ليس متفقا الاتفاق
لانهما مسئلتان خالف كل منهما بعضا واجيب بان الكلام في مسئلة واحدة حقيقة كمسئلة النكاح كما مسئلة البيع
بالعين واذا الحكم بالكلي في قوة نفي التفصيل اذ لا يمكن للقائل بالكليين ان لا يحظر بالبطلان نقيضهما
واما مسئلتا الذمي والعاتب فمتغايرتان حقيقة وحكما والقدر المشترك لا يحظر بالبال واعتباره تعلق بعلمها
مسئلة تصنف ويرد عليه ان خطور بطلان النقيض بال القائلين بالكليين لا يوجب خطور بطلان التفصيل لانه
مركب من النقيضين فليس حكم واحد حكم الكل بطلانه بل حكمان حكم بطلان كل فرد ولا نسلم بطلانهما ولذا قيل في
تقرير الجواب انه لا يمكن للقائل بالكليين ان لا يحظر بالبال نفي التفصيل من حيث يسبق النقيض ويرد عليه منع
عدم امكان عدم الخطور مما ذكرنا ظهر ان الحق على طريقتهم هو التفصيل وكونه خرقا للمركب ثم لم يتعرض في هذه
المسئلة وجعله من القسم الجائز بعيد هذا ثم ان جعل نزاع المفصل مع الجمهور لفظيا يأتي كلام القائلين
بجواز الرفع المتفق عليه على المسئلة الواحدة مطلقا والا يرد على ما كان في المسئلتين بناء كلام القائلين
به مبحث اذا اختلفت الامة على قولين وظهر دليل على احدهما دليل نفيه عند اصحابنا اقوال التخيير
اختاره الشيخ في العدة والرجوع الى الاصل نقله جمع عن بعض اصحابنا والاحتياط ان امكن والا فالوقف في
التخيير والتخيير في العمل اختاره والذي في الانيس والوقف الظاهر في بادي النظر هو الثاني لانه الراجح
عند عدم الدليل ولا دليل على غيره الا ان يكون احد القولين مندرجا تحت الاخر ففيه العمل بالاقل وفيه
الرابع الاصل والوجه ما ورده القائلون بالتخيير بان في الرجوع الى الاصل طرحا لقول الامام قلنا لا مانع منه
عند عدم الدليل فان المسلم وجوب الاخذ بقول الامام اذا علم تعينه مع ان التخيير ايضا يستلزم الطرح قوله فعلى
التخيير طريق في العمل للجاهل بالحكم لا قوله في المسئلة يوجب طرح كل واحد من القولين وحكم كل واحد منهما بطلان
القول الاخر وعدم صحته في نفس الامر لا ينافي تجويز العمل به للجاهل قلنا ان اريد بعدم كون التخيير قولا يوجب
طرح كل من القولين انه ليس قولا مغايرا لكل منهما فظاهر الفساد وان اريد انه يتركب حكما ظاهرا للجاهل لا يوجب
الحكم ببطلان كل من القولين واقعا فالعمل بالاصل ايضا كذلك وان اريد انه يوجب العمل بكل منهما في الجملة
فهو لا يوجب عدم الطرح فان العمل في الجملة مغاير للعمل على التعيين قيل غير القولين مما يعلم ان الامام خطؤه
بعينه قلنا التخيير ايضا غير القولين مع ان المسلم العلم بكونه مخطئا على القائل بقول الامام يختص بصورة الاعلم بالحكم
به ولا يلزم خرق الاجماع المركب من الرجوع الى الاصل كما لا يلزم من التخيير او الاحتياط مع كونهما غير القولين للاخرين
بان الحق يجب اتباعه عنهما وانما الكلام في من لا يعرفه وتطبيقه وتكون عليه فان الرجوع الى الاصل في مثل المقام
ايضا لا دليل عليه وادلة الاصل من العقل والنقل لا يجري فيه وتخصيص بعض بطاعة الامام بصورة تعينه
لا وجه له بل الازم العلم به ولذا الجملة وهو حاصل فيه تركيبا بالجزء والرجوع الى الاصل غير صحيح احتج الشيخ المفيد

بأن لو كان الحق في احدهما لوجب ان يكون مما يمكن الوصول اليه قلنا لو لم يدل على انه من باب تخيير فيما اذا
لو كان الحق في واحد ولم يكن هناك ما يعينه فلا يعين للامام الاستناد اقول قد ظهر مما ذكرنا في بيان
طريقة الكشف مع انه يدل لزم اجماع الرعية على غير الحق الذي هو الخير وعدم ردعهم وهو خلاف مقتضى اللطف
الاعلى جعله حكما للجاهل بالتعيين وقد يحتج التخيير لعينه بانه الحكم عند فقد المرجح وغير مانع ودليل المانع
والقائل وجوبها ظاهر والتخيير انما ان يدرج احدهما تحت الاخرى تخيير او اختيار للاجماع عليه واما ان تعدد
الزائد والا فان كان القائم مقام استقلال الذهن تعين الاحتياط لاستدعائه العلم بالبراءة والا فالتخيير
لعدم امكان الجمع ولا المرجح ولا التعيين **منهاج** الاجماع السكوتي ما علم قول بعض المجتهدين و
شيوعه بين الباقين بحيث علم اطلاعهم عليه مع سكوتهم وعدم انكارهم له فان لم يعلم اطلاعهم او علم ولم يعلم علمهم
فليس اجماعا سكوتيا وحجية الحاجبي والعضدي باشتراط كونه قبل استقرار المذهب واما بعده فمنع كل قول في
مذهبهم في المسئلة وقرارهم عن الحجية فيها كاستقرار الحنفية على اصولهم فليس اجماعا ما هو ليس بحجة على الحق
المشهور بين اصحابنا وهو مذهب الشافعي وابي عبد الله البصري وداود الظاهري والرازي وجماعة من الحنفية
لعدم دليل على حجيته سوى توهم كونه اجماعا ظهوريا وهو مردود باحتمال التوقف او التصويب
او الخوف او التعظيم او تحقق الردع في مسائل اخرى وعدم نقله او عدم الاجتهاد الى غير ذلك فيه الاحتمالات
وان كانت محتملة عقلا الا انها خلاف الظاهر لما علم من عادتهم من ترك السكوت بعد ما كان الحق
في قضية جلية الحاصل وعلى الاذاعة المعلوم فلنا المعلوم عادة ترك السكوت فيما اعتقدوا انه الحق ولم يكن مانع
لانهما كانوا متقين فيه او متحملين او مصوبين او مخالفين فلا هذه الاحتمالات انما يتم اذا كان المراد بالسكوت
الماخوذ في الدليل السكوت عن المخطئة والانكار واما اذا اريد منه السكوت عن النظر والفحص عن ادلة
القائلين فلا يتم اكثرها ويتم القول بانه يبعد عادة ترك هذا السكوت مع عدم الموافقة قلنا الجواب حينئذ
الحال ما يمكن لنا الاطلاع عليه غالبا هو السكوت بالمعنى الاول دون الثاني اما ان اريد بعد سكوت
الجميع فلا باس بتسليمه ولكنه لا يفيد وان اريد بعد سكوت الكل ولو باعتبار البعض فهو ممنوع اذ غاية ما
المجتهد عن النظر في بعض المسائل ثم هذا على طريقة العامة والشيعة واما على طريقة السيد فينبغي ان يقول ان الساكت
اما يكون فيهم مجهول النسب او لا وعلى التقديرين اما يكون من القائلين او لا فان كان فيهم الاول او الساكت
مجتهدا فاذكر وان كان في القائلين فقط فليس باجماع ولكنه حجة وان لم يكن في شيء منهما فهو خارج عما نحن فيه
واما على طريقة المتاخرين فلو كان الساكت اتفاق جميع اهل العصر بان المتفق عليه ماخوذ من المعصوم فيمكن ان يتحقق
الاجماع من جميع مع سكوت الباقين ولكن الاعتماد حينئذ على قول هذا الجمع دون سكوت الباقين فلا يدخل السكوتي
في الاجماع فلا يكون اجماعا سكوتيا ومن هنا ضعف ما قيل من انه يمكن ادراك السكوتي اجماعا على طريقة المتاخرين من
كثير الجهة وذهب اكثر الحنفية وجمع من الشافعية واحمد بن حنبل الى انه اجماع وحجة وقال ابو هاشم حجة وليس باجماع
وذهب الجصاص الى ظهور السكوت في الموافقة وقد عرفت ضعفه وقال الجبائي اجماع لنزهه انقراض عصر الساكتين وقيل اجماع
بشرط الرضى وقيل ان كان قياسا وقيل بعد عصر الصحابة ان كان فيما يفوت استدراكه واما في غيره فحجة وقيل اجماع

واستدل كل بدليل ظاهر الوهن ذكرناه في شرح التجريد **منهاج** لو انقرض جماعة من الاصحاب و
لم يظهر لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام ولم يكن دليل على ثبوت قولهم فهل هو حجة ام لا والفرق بينه وبين
الاجماع السكوتي انه لا يشترط فيه الاحاطة بجميع العلماء ولا العلم باطلاع الباقين قال الشهيد المذكور الظ
انه حجة لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم حصوله وقد تطرق
العدم الى كثير من الاحاديث وعدم تعرض الباقين للرد له مع ان الظاهر وقوفهم عليه فلهم لا يدرون ما
يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانبين قلت قول اولئك سلبا عن المعارض وكانوا
بين ذكره القائل وقلته مع عدم معارض وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرائع الشيخ ابي الحسن
بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وقد يقوى قول الشهيد بانه كما يمتنع انه من الظنون
المفيدة والظن حجة عند انسداد باب العلم اقول مضافا الى منع حجية الظن بان كونه ذلك من الظنون ضعيف
عن القوة ثم اذ المظنون ليس الا ان فتوهم ليست بدون الدليل ولكنه غير كاف في حصول الظن بالحكم
بل يحتاج الى الظن بان دليلهم تام عند هذا المجتهد حتى يظن له بالحكم لو ظفر به ومن اين يحصل هذا
الظن غاية ما يمكن ان يقال ان الاكثر في ادلة الفقهاء افادتها الظن فيلحق ذلك به الحاقا بالاغلب وفيه
ان الاكثر فيها افادتها الظن المستدل اما لنفسه فلا مال القائل العدم اذ ظاهر يتفق من ملاحظة الفقهاء في
اكثر المآخذ من الاصول العملية والقواعد اللفظية وغير الاحاديث ومع ذلك نرى ان اكثر المسائل فيه
اقوال مختلفة ولكل قول ادلة عديدة ولا يحصل الظن الا من تتبع ادلة قول واحد لكل فقيه واما ما ذكره
الشهيد من ان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ففيه ما ذكره صاحب المعالم من ان العدالة
انما تمنع من مجانبة الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بما من على الظنون واما قوله فيقوى
اولئك سلبا عن المعارض ففيه انه انما يفيد لو كان قول اولئك حجة واما قوله وقد كان الاصحاب الخ ففي
عدنا غير ثابت وعلى فرض ثبوته فلا يثبت منه الاجماع وعلى فرض ثبوته فالتقدير عند الى فتوى غير الشيخ المذكور
غير ظاهر لجواز لعله استخص مع شرائطه قرائن يوجب ذلك سيما مع ان عمل مثل هذا الشيخ من القدماء مختص غالبا
بالاخبار وكانوا متمكنين من تمييز صحيحها عن فاسدها فلا يقاس بغيره والجملة لا وجه لحجية اصلا سيما
اذا كان على وفق فتواهم دليل غير تام في نظر المجتهد وان لم يثبت ان اعتمادهم عليه **منهاج** الاجماع
على طريقة السيد والمتاخرين لا يكفي الاعتراف بقول المعصوم بحيث يعلم انه من اقوال الفقيه والجزم بدخول قوله
فالمراد بقطعية حيث يقال القطع بقول المعصوم لا ان يدل من ذلك فالحكم بكفر منكر الاجماع القطعي مطلقا او مع
حصول الظن المنكر لا يبعد له **منهاج** الحق المشهور عدم حجية الشهرة ولا كلام ان يكون اجماعا للاصل و
عدم الدليل وادلة الشهرة عن العمل بالظن وقول العالم من اخذ دينه من افواه الرجال ردته الرجال لا تدل على
حجيتها عدم حجيتها لان المشهور عدم حجية الشهرة قبل الذهاب الى قوله القائل بحجيتها هو حجية الشهرة والاضافة وفيه
الفرق لبناء الاصولية على دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الامان على المخالفة الظنون وهو لا يفيد ما
دل على حجية الشهرة اقول المراد اما الفرق بين مسائل الفروع والاصول كليا بمعنى ان الشهرة في الفروع

والفروع الذي يظن عدم حجية الشهرة في المسئلة

حجة دون الشهرة في الاصول التي منها مسئلة عدم كون الشهرة حجة استنادا الى ابتناء الاصول على الادلة العقلية
التي يمكن القدح فيها حيث لا يؤمن فيها من الخطأ في الظن او الفرق بين الشهرة في الفروع والشهرة الحاصلة في الاصول
وهو ايضا عدم حجية الشهرة في الفروع استنادا الى ان هذه المسئلة الاصولية مبتنية على دليل عقلي وهو انه لا يؤمن
من الخطأ في الظن وهذا الدليل مما يمكن القدح فيه وكلا ايضا ومراده بحجية الشهرة فان كان المراد الاول يرد عليه
اولا انه ان اريد من كون مسئلة عدم حجية الشهرة اصولية انها من اصول الكلام التي لا يمكن اثباتها بغير العقل
فظاهر الفساد وان اريد انها من اصول الفقه فممنوع واما قوله انها مبنية على دليل عقلي قلنا ان اراد انه لا يمكن
اثبات مسائل اصول الفقه على دليل عقلي فهو غلط اذ قولنا الشارع حجة فيها كالفروع وان اراد انه يمكن اثباتها بالدليل
العقلي فمنع لوضوح ممنوعية الاكثر بيانه في الفروع ايضا لابتناء اكثر مسائلها على الاصل فان قيل الاصل من
الادلة الشرعية قلنا مسئلة عدم حجية الشهرة ايضا مبتنية عليه وثانيا انا نسلم الفرق ولكن لا يضر لانه ليست
مسئلة من مسائل الفروع الا وينبغي على مسائل كثيرة من اصول الفقه فاذا ثبتت الاصولية على الدليل العقلي
تبقى الفرعية عليها ايضا ولذا نسلم ان القدح في الاصولية يسري الى الفرعية ايضا لان بعد قدح المقدمات
ينقدح النتائج مع انه لما كان اكثر المسائل الفرعية مبتنية على مسائل كثيرة من الاصولية يتاتى القدح فيها
اكثر اذ لا شك في احتمال الخطأ في امر واحد اقل منه في الاكثر وان كان المراد الثاني يعني ان هذه الشهرة لا يمكن
بحصرها ليست حجة لانا نعلم ان بناها دليل عقلي مقدوح فيه فان اريد انه لا يمكن ان يكون دليلا اخر
فساده ظ اذ من ادلتها الاصل والاخبار والآيات ولذا ان اريد ان اهل هذه الشهرة لم يتمسكوا الا بهذا
الدليل كيف وقد نص جماعة ممن تمسك بها الاستاد وباستدلال بعضهم بالاصل واخبار الحجر عن العمل
بالظن وآيات ولا يكون شيء منها مستندا وان اريد ان بعضهم ذكر هذا الدليل فكيف يوجب ذلك عدم حجية
الشهرة مع ان اكثر ما يكون الشهرة في الفروع ايضا مما يكون ادلة بعضهم ظاهر القدح مع ان دفع الدليل بالاصل
سيما على ما يحتمل ان اكثر هذه الادلة في مقام الرد على العامة الذين لا يفهم الادلة الشامة على قواعدنا وهذا
هو السر في اقتصار كثير من اصحابنا الاصوليين في استدلالهم بما يصح على قواعد العامة مع كثرة الادلة الشامة
على قواعدنا هذا مع ان بعد ابتناء هذه الشهرة على الدليل المقدوح يرتفع الوثوق عن غيرها ايضا سيما
مع ملاحظة ابتناء الشهرة المفروضة ايضا كثيرا على ما يمكن القدح فيه واما قوله وهو لا يقاوم ادلة حجية
الشهرة ففيه مضافا الى انه انما يصح لو تمت ادلتها وسياتي ضعفها ان بذلك يفهم ان كان حجيتها اذ
تمامية ادلة حجية الشهرة ومن افراده شهرة عدم حجيتها لا يكون الشهرة حجة فان قلت هذه الشهرة ليست حجة
قطعا لاستلزام حجيتها عدمها قلت لا نسلم عدم حجيتها بالنسبة الى نفسها واما بالنسبة الى غيرها فاذا كما
انك لا تحكم بعدم حجية الشهرة الفرعية بعد خروج بعض جزئياتها بدليل اخر في سائر جزئياتها وباقي
توضيح ذلك في مسئلة عدم حجية الظن من بحث الاجتهاد ايضا المخالف بوجوه منها ان خطأ الاكثر اقل اي
من خطأ الاقل او من عدم الخطأ والتوضيح على الاول ان بعد ما عرفت انه لا يجوز احداث قول ثالث في المسئلة
لم يقل به احد فيجب المصير الى احد القولين او الاقوال الموجودة او المحتملة وجوده فيها ولا يجوز التعدي

عنها

عنها لا ثالث انه اذا وجد لواحد منها مرجح يتعين الاخذ به ولا ريب انه اذا كان احدها مشهورا يكون القائلين
به اكثر وظاهر ان احتمال الخطأ على الاكثر اقل من احتماله على الاقل واقلية احتمال الخطأ مرجح قوي وعلى الثاني انه
لا شك في ان كل حكم اذا رجح احد طرفيه بوجوه او عدم يجب الاخذ بالراجح والحكم المشهور وجوه راجح على عدمه
اذ عدم الخطأ على الاكثر اكثر من الخطأ ويرد على الاول ان ذلك لو تم لاختص بما اذا لم يكن لشيء من الاقوال
مرجح اخر من اصل او استصحاب او غيرهما او غيرها بل بما اذا لم يكن لشيء منها مرجح ولو من غير الادلة الشرعية لانه
اذا كانت الشهرة قبل ثبوت حجيتها صالحة للحجية فكذلك كل امر اخر كشهرة اخرى او غيرها ويرد عليها
ان المرجح الذي يجب اتباعه ويصلح للحجية هو ما ثبت مرجحيته شرعا لا كل ما يتوهم انه مرجح على ما بان لنا بسط
الكلام فيه في مسئلة الظن ثم انه يرجع الى احد دليلي الوجهين ما ذكره الشهيد لدليل فيه لقوة الظن في جانب
الشهرة ويرجعه الى حجية الظن او يطلق ظن المجتهد وضعفه ثابت عند الشهيد وبينها ورواية عمر بن حنظلة وفيها
ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكم به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك
الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه ونقل روايته زرارة المروية في الغوالي بعد السؤال
عن الخبرين المتعارضين فقال ع فاذا فرض عندنا المشهور من اصحابك وهو الشاذ النادر واورده عليه ان الروايتين
فتضمنان ما يخبر المشهور لورودهما في حكم المتعارضين من الاخبار واجيب بان السؤال مختص ومخصوص بالسؤال
لا بخصوص عموم الجواب مع ان قوله فان المجمع عليه علة منصوصة وهي حجة اقول اما الجواب الاول فغير مسموع
الجواب اما في الرواية الاولى فظ فانه عم من ما كان يقرأ من روايتهم عنا وهو تخصيص واما في الثانية
فلان لفظة ما موصولة غير مفيدة للعموم وان كانت عامة والقرينة على ارادة الخبر فانه لان ارادة العموم
يخرج الكلام عن السلاسة واما الجواب الثاني فغير انه يدل على عدم الريب في المجمع عليه دون المشهور وهو
قوله ليس بمشهور قرينة على ارادة المشهور من المجمع عليه ليس لو لم من عكسه وقوله ويترك الشاذ ليس قرينة
لان وجود الشاذ لا ينافي المجمع عليه سيما في الاحاديث اذ يمكن ان يروى المجمع حديثا ويروى المجمع حديثا
اخر وهذا ظهر ان كان ارادة المجمع عليه من المشهور في الرواية دون المعنى الشائع فيه اي ما كان له
طرف خلاف ولا يستلزم وجود الشاذ عدم الاجماع على خلافه انما هو في الفتوى دون الرواية التي هي محل
السؤال ويرد على الاستدلال بالروايتين ايضا ان قوله بين اصحابك خطاب لزرارة وابن حنظلة فالثابت منهما
حجية المشهور عند اصحابه او اشباههم من اصحابنا اي رواة الاحاديث والحاصل ان ثبوت حكمهما الناصر قرين
على الاجماع على مشاركتنا لهما في وجوب الاخذ بما المشهور بين اصحابنا الذين يستخرجون الاحكام من الادلة
الظنية فغير مسلم هذا كله مع ان قوله وترك الشاذ النادر يدل على ان الشهرة يلزم ان يكون على حد يكون
مخالفه نادرا فلا يلزم منه جواز الاعتماد على كل شهرة ومثل هذه الشهرة واصله عند اهل الاجماع كما هو على
طريقة المتاخرين وبينها ما مر في كلام الشهيد من منع عدالتهم عن الاغفال بغير علم وقد ظهر ضعفه والجملة
لا ينبغي الريب في عدم حجية الشهرة ولكن اللازم على الفقيه ان ينظر في مواقعها فانها قد تفضي الى

الاجماع على طريقة الشافعي ويحصل معها العلم برأي المعصوم سيما اذا كانت الشهرة من القدماء خصوصا اذا
انضمت معها قرائن اخرى ومن القرائن ما اذا كان الدليل الذي في ذا الرأي المخالف اقوى بل كلما كانت الادلة
والاخبار في جانب المخالف اكثر واصح يقوى جانب الشهرة ويضعف الطرف الاخر **الفصل الرابع**
في الادلة العقلية اي حكم عقلي يتوصل به الى الحكم الشرعي وهي كثيرة منها ما يحكم به العقل بواسطة خطاب
الشرع كالقاعدة ووجوب المقدمة والنهي عن الواجب واشباهها ومنها ما يحكم به بلا واسطة بناء على حكم
العقل بالوجوب والحرمة الشرعيين كامر وهذا التسمية غير معهودة بحسب الظاهر والمراد بالدليل العقلي هنا غالبا الاول
والاستصحاب حيث يرجع اليهما الايات والاخبار والاجماع لانها كاشفان الشرع فيثبتان بالعقل ايضا اما
ثبوت اصل العدم والبراءة والاستصحاب فظاهر حيث انه لولاه لزم التكليف بالاعلم وهو قبيح عقلا واما ثبوت استصحاب
الحال فلتمسكهم في اثباته بحكم العقل بوجوب ابقاء ما كان على ما كان كما في ولا يتبعه عدم قائمته لان المسلمين وغيرهما
الثابت والذخائر وان الاصوليين من العامة لما اشتبهوا هذين الاصلين بالادلة العقلية من غير ملاحظة ما يترتب عليها
فيها بالدليل الشرعي لذوجهما الادلة العقلية وشاعت الفقهية بين العلماء فجرت عليها الطريقة **مسئلة**
من الادلة العقلية ما يعبر عنه باصالة عدم التكليف واصالة البراءة واصالة النفي ولا بد اولا من تقديم مقدمة
الاولى الاصل في اصطلاحهم يطلق على معان اربعة الدليل والاستصحاب والقاعدة والراجح والمراد بالراجح
على ما قيل ما يرجح ان نقل ونفسه اي اذا تصور العقل كان من حيث هو راجحا على وجه وليس المراد به جعله بحيث
العقل كونه بلا دليل بحيث يستند المراد كونه الشرعي فتقابله الخارج عنه ثم ان المراد بكونه الظهور فتقابله عن يكون
ايضا ان يكون كونه الظهور باعتبار دليل فيه على وان العقل اذا لاحظ وجوده او عدمه يكون مساويا لظهوره عنه وان كان
الظهور مستندا الى امر اخر لا يلتفت اليه عند الحكم بالرجحان من جانبه واستقراء الموجود هما والثاني يوافق ما ذكره
من ان الاصل في قولهم الاصل عدم الوجوب او الحرمة او براءة الذمة يحتمل ان يكون بمعنى الراجح اذا شك ان مع قطع
النظر عن الدليل اذا لاحظ العقل الوجوب او الحرمة او شغل الذمة لا يحكم برجحان عدمها او اقدامه يحكم الاصل بعدم
الراجح فيما القاعدة لا تكون نفس الراجح ايضا هي القاعدة ولهذا اورد عليهم والذي العلامة رحمه الله في مبادئ الوصول
بان الراجح ايضا مندرج تحت القاعدة فلا وجه لجعله مضموما اليه حكمه ذلك مع ان الراجح يصدق على الجزئي
الراجح بالدليل ايضا ويكون القاعدة ضد ذلك تحت الراجح باعتبار عموم القاعدة من حيث انها قاعدة كلية تنطبق
على جزئياتها سواء كانت مستفادة من الدليل او قرب عند الطائفة بحسب الاصطلاح وعدم تحقق راجح جزئي
في الشرعيات فالمراد بالراجح في المقام الامر الكلي فيرد عليه ان الاستصحاب ايضا مندرج تحت القاعدة لانه قاعدة
كلية مستفادة من الشرع اقول وهو كلام والظاهر ان جعله قسما واسعا كثيرة دوران وشدة الاختلاف اليه والترقي
من حيث دلالة كثير من الاخبار الصحيحة عليه **الثانية** اعلم ان للاصول اطلاقات في الشرعية فقهاء عاما وخاصا
وتحت الخاص اخص وهكذا الى ان ينتهي الى الافراد التي ليس تحتها اخص وجميعها ليس خارجا عن الاربعة المقدمة
فتلك الاصول منها ما هو داخل تحت احد الاربعة من غير واسطة بمعنى انه ليس تحت عام يكون هو تحت اصل الاربعة
بل هو اول العام بالنسبة اليه ومنها ما هو داخل تحت ما هو داخل تحت احدها ومنها ما هو داخل تحت داخل الداخل

وهكذا فمن الاصول المستعملة الداخلة تحت الاربعة اصل البراءة وهو قسمان الاول اصل البراءة عن حقوق
الله والثاني قسمان اولهما اصل نفي الحرمة بمعنى انه اذا كان الشيء مما لا نص فيه فالاصل فيه الاباحة وتحت
هذا الاصل اصول كاصالة الحل في الاعيان والاباحة في الافعال والطهارة في الاشياء وثانيهما اصل نفي
الوجوب والثاني اصالة البراءة الذمة عن حقوق الناس ومن الاصول اصالة نفي الحكم الشرعي عن الامة مطلقا
سواء كان وجوبا او ندبا او حرمة او كراهة ومنها اصالة عدم كل حكم حتى يثبت وجوده ومنها استصحاب حال العقل
اي الحالة السابقة القديمة سواء كانت تلك الحالة عدم التكليف او نحوه او الفرق بينه وبين اصل البراءة
وجهين احدهما ان بناء اصل البراءة على انتفاء الحكم في الحال ولا يلتفت الى الحالة السابقة بخلاف
الاستصحاب وثانيهما ان اصل البراءة لا يمكن اجراؤه الا في نفي التكليف واشتغال الذمة بخلاف
الاستصحاب ومن هذا يظهر الفرق بين اصل عدم كل حكم وبين كل من اصالة البراءة واستصحاب حال
العقل فانه لم من كل منهما الاختصاص الثاني بنفي التكليف والثالث بملاحظة الحالة السابقة وعدم
اختصاص الاول بنفي منها وما كان منه تحت الثاني يثبت بحجية ادلته وما كان تحت الثالث يثبت بحجية
ادلته وما كان خارجا عنها فلا دليل عليه والى هذا نظر من قال ان اصل العدم هو بعينه استصحاب الحال
ومنها استصحاب حال الشرع باقسامه ومنها اصالة عدم تقدم الحادث ومنها اصالة العدم عند علم الدليل
وهو الاصل المعروف ان عدم الدليل دليل العدم ومنها اصالة نفي الاكثر عند التردد بينه وبين الاقل ومنها
اصالة عدم التجوز والنقل والاشتراك والتخصيص والتقييد والاشتراك والنسخ واشباهها ومنها اصالة
الطهارة الى غير ذلك من القواعد الكلية والاعدام الاصلية والوجوديات المتحققة ثم ان الادلة على
التقييد اثبات حجية تلك الاصول ولكن اقناع القواعد والاعدام والوجوديات مما لا يمكن احصائها
في موضع حتى يمكن اثبات حجيتها فيه بل اقناع الاخيرين مندرجة تحت الاستصحابين واما اقناع القواعد فلتتميم
لها كل يمكن الاستدلال على اثباته بحيث يخرج لكل قاعدة بل يستدل على ثبوت كل قاعدة في مقامه واصالة
الطهارة مندرجة بعض مباحث اصل نفي الحرمة او الوجوب وتحقيقها يذكر في الكتب المتقدمة فلا يحتاج الى بيان
خاص واصالة عدم التجوز وما يلحقه مذكورة في مواضعها من مباحث الالفاظ والعموم والاطلاق والنسخ
واصالة عدم كل حكم عبر مذكورة لان الحجة من اقسامها داخلة اما تحت اصل البراءة او استصحاب حال العقل
فبقيت قسمة اخرى مذكورة منها وهي الاستصحابان واصالة عدم التقدم وعدم الاكثر واصالة العدم
عند عدم الدليل ثم المناهج اللاحقة وبذكر الاربعة الثانية لذلك المنهاج **المسئلة** قد عرفت ان
ذلك المنهاج لبيان المكلفين اصل البراءة الشامل لنفي الحرمة والوجوب والاشتغال بحق الناس واصل
نفي الندب والكراهة الداخلين في نفي طرف الحكم وكل من هذين الاصلين قابل لثلثة معان من الاربعة
استصحاب البراءة السابقة والقاعدة المستفادة من الادلة الاتية والراجح عند العقل والكلام لما
اصطلح على استعمال اصالة نفي البراءة ونفي الحكم فيما لم يلاحظ فيه السابق وسموا ما لوحظ فيه باستصحاب
النفي فلا يطلق الاصلان للنفي الاول نعم من فرق بين اعتبار السابق وعدمه في البراءة كان التحقيق

قال الآمدي يعبر عن استصحاب النفي البراءة الأصلية يمكن عدم جعلها هذا المعنى أيضا والظاهر أن بناء أكثر الفقهاء
على ذلك حيث لم يثبتوا الحكم البراءة الأصلية الحكم الأول إلا باستصحابها ويمكن أن يكون البراءة التي يعبر عنها
استصحاب النفي جارية في أصل البراءة فإن ظاهر هذه البراءة الأصلية البراءة الأزلية ومعنى أصل البراءة قاعدة البراءة
والشرح جعل أصل البراءة غير استصحاب النفي اختلاف الدليل فإن البراءة تارة يثبت بأدلة الاستصحاب وأخرى
بأدلة من أنه لا حكم الا بعد البيان ثم إن بعض المعاصرين بعد بيان أن أصل البراءة قابل للمعان الكثير قال ولكن الأولى
جعل الكلام الأول أصلا برأسه وأصل البراءة دليلا آخر أما الأول فاستصحاب النفي والثاني هو الأصل المتفق
عليه من أن عدم الدليل دليل العدم فجعل أصل البراءة هنا طريقة مشكل نعم هو نوع خاص من هذا الأصل كما أن
الأصل الآخر المعروف من نفي الأكثر نوع من أصل البراءة وذلك لأن هذا الأصل يجري في جميع الأحكام الشرعية
وأصل البراءة مختص بمتيقن منها ولا يخفى أيضا أولا أن الأصل الذي ذكره من أن عدم الدليل دليل العدم
مراده منه أنه دليل عدم الحكم في الواقع كما يأتي مرارا في تفصيل البعض بين ما يعم به البلوى وبين غيره وهذا
ليس إصلاحا عليه كما يأتي بل أكثر أصحابنا القائلين بأصل البراءة لم يقولوا بذلك وبعضهم قال بالتفصيل الآتي
والمراد من أصل البراءة البراءة الظاهرية كما يدل عليها أدلتهم وبينها وبين بعيد لهم منهم من أراد من الأصل الأول
عدم الحكم الظاهري وهو أيضا أصل لا برأسه فالظاهر أن من منع ذكرهم لذلك الأصل حتى يثبت لك باطلا وأما ثانيا
فلأن أصل نفي الأكثر جار في جميع الأحكام الشرعية فكيف يصلح مرجعا من أصل البراءة المختص بمتيقن منها والظاهر
أنه اتفق في هذا المقام ما يجري الشبهة والمواقعة حيث عد أصل نفي الأكثر قسما من البراءة الأصلية ولكنه لم يصرح
باختصاصها بما يكون ظاهرا فيه لأن مجرد بيانها في الجميع وبيان البراءة عن مطلق الطلب أو مراد بها من البراءة
الأصلية استصحاب النفي دون أصل البراءة كما مر ثم إنه أبدى الفرق بين أصل البراءة وقاعدة عدم الدليل دليل العدم
بما حاصله أن معنى أصل البراءة كما بينا في شرح التهذيب ولا فائدة في ذكره **الرابعة** قد مر أن الذي ذكره في ذلك
المقام أصل نفي الحرمة والوجوب ولا اشتغال يعرفه الناس والمكلفين الأخرين غير الإباحة وأما الإباحة
الشرعية فلا يمكن بيان أصالتها من غير أن يلاحظ السابق أصلا ودليل عليه واختلف بعضهم وليس شيء ثم يمكن
بيانها بعد ملاحظة ويدخل تحت استصحاب النفي فإن قيل استصحاب النفي هنا موقوف على العلم بالعدم السابق لأن
الإباحة هي استواء الطرفين في نظر الشارع ولا علم بعدم الإباحة لأنه يحتمل فعل المكلف عن أحد الأحكام الخمسة لأنها
دائرة بين النفي والإثبات فكيف يجري فيه أصل عدم الكل قلنا المراد بالأحكام الشرعية ما بينه الشارع بلسان العبد
الصالحين إذا الحكم هو الخطاب ولا شك أنه إذا حدث يعلم عدمه أولا ويتحقق الواسطة فيها وأما استواء الطرفين
واقعا أو ترجيح أحدهما وما هو جار في النفي والإثبات فهي واقعة للأحكام الشرعية وليست أنفسها أحكاما
مع أن ما ذكر لو صح لم يتحقق الإباحة وإذا عرفت تلك المقدمات وأن المقصود من عقد هذا المفتاح بيان أصالة
نفي أدلة أصالة الإباحة **البحث الأول** في بيان أن الأصل نفي الحرمة وفيه خلاف فإن الأول في الأشياء
الغير الضرورية التي ينتفع بها ولا يدرك العقل فيها قبحا ولا حسنا ولم يرد من الشرع فيه حكم هل يدرك العقل
عدم حرمتها أو يحكم بالإباحة العقلية أم لا والثاني في الأشياء والأفعال مطلقا سواء كانت مما ينتفع بها أم

الورد وأكل الفاكهة أو لا كالتكفين في الصلوة هل قام دليل شرعي على أنه لا بأس للمكلف بأن يأكلها
ويجتنبها حتى يأتي الأصل فيها الإباحة أم لا وأيضا حتى عن ذلك الخلاف لو لم يتفقوا إلى حكم العقل فيها
فيقع بعض هذه الأشياء ومنهم من خلط بين النزاعين وبين الأقوال فيها والأدلة وذكرها بعض أنه
وصرح في تطابق حكم العقل والشرع بالمعنى المشهوري كل الحكم به العقل حكم به الشرع وبالعكس وضافا
إلى القاعدة الأقوال المرجحة في النزاعين وأما من أرجع التطابق أو قال ولكن البعض الآخر كما ذكرنا فلا يصح الخلط
بل يجب عنوان كل منهما على حدة فهنا مقامان **المقام الأول** في بيان أصل الإباحة العقلية والنزاع فيه
في أنه هل العقل في الأشياء الغير الضرورية التي ينتفع بها حكم أم لا فذهب الأشاعرة إلى الثاني وأنه لا حكم
العقل في هذه الأشياء وهذه إحدى المسألتين اللتين يتكلمون فيها مع المعتزلة بعد النزول عن تطابق الحسن
والقبح العقليين والمعتزلة إلى الأول ثم اختلف الفريق الثاني في أن الحكم ما هو فذهب أكثر المتكلمين من البصريين
والسيد والعلامة والذهبي إليه وأبقى من الإمامية أنه الإباحة والمذهب طائفة من فقهاء الشافعية و
الحنفية وقيل إنه المذهب وهو مختار كثير من معتزلة بغداد وطائفة من الإمامية ونسب إلى أبي علي بن أبي هريرة
من الشافعية وقيل بالوقف واختاره الشيخان المفيد والمرتضى وهو مذهب أبي الحسن الأشعري وأبي بكر الباقلاني
ونسب إلى ابن أبي هريرة أيضا وهذه الطائفة شاركوا مع الثانية في الحكم بوجوب الاجتناب كما صرح به السيد
والشيخ وإن اختلفا في التعليل والمراد بالوقف أنا لا نعلم حكم العقل وإن ظننا أن له حكما ومن هذا يظهر فساد ما
قاله الرازي حيث فسر الوقف بعدم الحكم فأنه لا يكون وقفا بل قطع بالعدم كما هو مذهب الأشاعرة وهو الفرق
بين الوقف وبين مذهبهم وقد ذكروا احتمالات أخر للفرق لا فائدة في ذكرها واعلم أولا أن ذلك النزاع كما صرح
لبين في كلام الرازي ليس خصوصا بل يختص بموضع خاص بيانه أن المعتزلة بعد إثباتهم الحسن والقبح العقليين
قسموا الأفعال إلى قسمين الأول ما يدرك العقل حسنه أو قبحه أو عدمهما بخصوصه وقسموا الثاني ما يدرك العقل
حسنه مع تركه وهو الواجب العقلي أو بدونه وهو المندوب أو قبحه مع حسن تركه وهو الحرام أو بدونه وهو
المكروه أو يدرك عدمهما وهو المباح هذا إذا قلنا إن الحسن بالعقل فاعلم المدح أو ضرره مما لا يستحق
فاعله المدح أو الذم فالمباح الحسن وعليه جمع كثير منهم القسيم والثاني ما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه ولا
عدمهما وقسموا إلى ثلاثة أقسام لأنه إما من الأشياء الضرورية التي لا يمكن التعيش بدونها كالتنفس و
قالوا لا كلام في أنها مباحة عقلا أو من غيرها وهو على قسمين لأنه إما لا نفع فيه ولا يتيسر إلا أخذ نفع
الخشب الغير المزيد من دون سبب وصرحوا بأنه لا كلام في أنها قبيحة عقلا وذكر الشيخ في المعارج أن الحسن
طرفه وجعل القسمين مما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه مع تصريحهم بالمباحة الأول ونظر الثاني باعتبار
التفصيل والإجمال كما يأتي أو فيه منفعة ولا يتعين وغيره بغير كأكل الفاكهة وشم الورد وهذا هو الذي
اختلفوا فيه وقولهم فيه بالإباحة أو الحظر لا ينافي إحلالهم إياه مما لا يدرك العقل حسنه وقبحه لأن
مرادهم أن ما لم يدرك حسنه أو قبحه بخصوصه فقد حكم العقل بأن ارتكابه مباح أو قبيح وحملنا الأمر
العقلية نظم مسألة ما لا نفع فيه في الأحكام الشرعية فإنهم يقسمون الأفعال والأشياء إلى قسمين

ثم حكم الشارع فيه بحكم وينقسمون الى الاحكام الخمسة وقسم لم يحكم فيه بخصوصه واختلفوا في حكمه
الشرعي فقيل الاباحة لنص الشارع بانه لا تكليف الا بعد البيان وقيل التحريم لحكم الشارع بالاجتناب عن
الشبهات وكما لا يدري في ذلك انه كيف يحكم بالاباحة الشرعية او الحظر مع فرض انه لا حكم فيه من الشرع
تمسك ههنا بالنسبة الى العقل والجواب عنهما ان العقل تارة يدرك ان الفعل الفلاني من حيث هو
حسن او قبيح كما يحكم الشارع بان الصلاة واجبة والزنا حرام واخرى لا يدرك ذلك فيه ولكن يمكن ان
يدرك ان ارتكاب ما لا يدرك حسنه او قبحه بخصوصه حسن او قبيح كما ان الشارع يحكم بان كل ما لا نص فيه
بيان فهو مباح او حرام والحاصل ان ثالث الاول حكم العقل والثاني الشرع ان هذا الفعل حسن او واجب لانه
هو وثالث الثاني حكم لانه ارتكاب ما لم يدرك العقل حسنه ولا قبحه ولم يبين الشرع وجوبه او حرمته
وكلاهما كان هو حسن او واجب فيكون النزاع في ان ما لا يحكم العقل فيه بخصوصه بحسن او قبح هل يدل
دليل عقلي على اشتراك حسن له او قبح ام لا وبالجملة المفروض ان العقل لا يدرك في هذا القسم الحكم على التعميم
والخصوص والنزاع في انه هل يحكم على الاجمال والعموم كما هو بعينه النزاع في الاحكام الشرعية وبما
ذكرنا صرح الشيخ في العدة بل اكثرهم قالوا انما غوي فان قيل كيف يتصور القول بالاباحة العقلية مع
فرض ان لا حكم للعقل هنا بحسن ولا قبح قلنا المراد ان الفعل الذي لا يدرك العقل فيه بخصوصه حسنه ولا
قبحه ولا حكم فيه حاصل تفصيل هل يحكم العقل فيها على الاجمال انها مباحة او مباحة عند العقل انتهى
وقال الفاضل الجواد بعد ذكر الاقوال والاستدلال لكن بقي شيء وهو ان الحكم بالحسن فيما عرض فيه لا يصح
مع انه ربما لا يدرك العقل حسنه وقبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن ولا القبح بالنظر
الى خصوصياتها ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع انتهى كلامه وقد اشكل على بعضهم ثم على
النزاع ولم يتأمل النزاع هنا على النزاع في الاحكام الشرعية لوضوح حقيقته وقد يتوهم ان النزاع في
الافعال التي يقع فيها تخصيصها في ان العقل هل يدرك حسنها او قبحها في حضورها والحاصل انه يتوهم
ان الافعال على قسمين قسم لا خلاف في ان العقل يدرك حسنه او قبحه وقسم وقع الخلاف في ادراك العقل حسنه
او قبحه وهذا توهم فاسد مخالف لنص جميع الجميع بان النزاع فيما لا يدرك العقل قبحه ولا حسنه صرح بذلك
الشيخ في العدة والسيد في الذريعة والمحقق في المعارج والعميدي في شرح الباب والجواد في شرح ده والمحقق
والباغنوي والمحقق الخوانساري وغيرهم ولعله بان ما توهمه ذلك التوهم انه توهم بعض معاشريه ثم حمل
النزاع كما هو حقه ولذا وقع في حيز ويس ونسب القول الى الفاضل الجواد واورد عليه بما لا يرجع الى
محصل مع ان الجواد لم يذكر كلاما من نفسه بل مع القوم اجمع فما ذكره هذا ثم ان منهم من قال بان هذا الكلام انما
هو في حكم هذه الاشياء قبل الشرع وهو ظاهر كلام الشهيد الثاني في فوائد وشيخنا البهائي ومنهم من جعله
وهو ظاهر المعارج والفاضل الاسترابادي في فوائده والاول لا يتم على اصلنا لتقدم البعث على
خلق الرعية مع اصحابنا تكلم في المسألة ايضا وجعلها من الفرض بعيد فالظاهر هو الثاني ثم فائدة هذا النزاع
في الفروع على القول بالتطابق ظاهر ان قلنا بتحمله لما بعد البعثة ايضا والا فيشكل ان فائدة ان تكليفه ثبت قبل الشرع

يثبت له بعده ايضا بتقريب انه ثابت والشارع لم يبين خلافه لانه المفروض فلا بد ان يكون اما لان الغرض
من بعثته هو الاعلام بما لا يدرك العقل وتقرر ما يدركه هذا واحتج القائلون بالاباحة بوجهين احدهما
ان الفعل منفعة خالية عن امارات المفسدة العاجلة فالفرض واما عن الآجلة فلانها ليست شيئا
غير العقاب وهو لا يكون الا بعد وصول حكم الشارع والمفروض عدمه واما ان ما كان كذلك فهو مباح فلانه
لا ترجيح الا ذلك قالوا واحتمال المفسدة في الواقع لا يوجب ترك الانتفاع بادراك العقل للاباحة لان هذا
تجويز لا يناسب قبل ورود الشرع فلا اعتداد به عند العقلاء كما توهم لو مون من يحترز عن الجلوس تحت
الحائط لاحتمال السقوط ويلحقون تجويز المضرة ح بظن اصحاب الرداء وفيه ان المراد بالخلو عن المفسدة ان كان
خلوه في الواقع فهو غير مفيد وان كان بحسب ادراكنا بمعنى انا لم ندرك المفسدة فلا نم ان المدرك
العقل ليس الا ذلك بل قد لم يكن لنا في الواقع مفسدة او يحكم العقل بعدم مفسدة فيه وما ذكره من القياس
بالجدار فهو الفارق من وجهين احدهما ان الضرر المحتمل في المثال هو مقرر والاحكام الشرعية بعد ذلك فيها
سد باب الاحتمال عادة واخر بخلاف ما نحن فيه فان المحتمل فيه هو الضرر واما انه اي شيء حتى يفيد بابه بعقل او
عادة فلا يعلم بل المفروض ان احتمال المفسدة وعدمه فيه على السواء ولذا لو اخبر واحد عن الجلوس تحت جدار يكون
احتمال الضرر فيه وعدمه على السواء لا يبعد منعها بل يمنع وثانيهما ان في المثال قد كشف الشرع كثيرا في مثل عن المفسدة
كالصلاة وشرب الدماء والنوم قاعدا والزنا قائما والتكفير بالشال والبيض كالشال ولو فرض انه سقط جدار بحكم الاتفاق
في ملاحظة عدة فاحترز احد كيف يبعد منعها بل يبعد الجالس من السقاء والمثال الطارق اذا رايا حيانا في فلاة
بكاء ودكيرة لا نعلم انه من جنس الحياة القاتلة او باقي الديدان وكان الاحتمالان على السواء ولا شك ان العقل الاحكم
بجواز اتخاذ بيتا اذا وجدت في تلك الفلاة حيوانا اخر من هذا القبيل لان هذا النوع وعلم انه ذات سم قاتل
او باقي في فلاة فيها نبات كثير لا نعرفها وكان فيها دواب نعرفها نباتا لم نعرف انه قاتل ام لا ولا يبعد ان العقل
لا يحكم بالاباحة لاكل ما اذا قلنا بعدم نبات اخر من هناك جميعا لا يظن فيها ذات سم وقد قيل ان المفسدة في مثل ذلك مظنة
قطعا الذي لا يجب على الشارع الاعلام بها وفيه انه يمكن ان يبين الشارع المفسدة ولم يصل الينا كما في كثير من الموارد
الشرعية الغيب الحكيم هذا يبطل العبث واما قبله فوجوب الاعلام ثم كيف يرد الكلام لفرع انه يمكن ان يكون في الاعلام
ايضا مفسدة كما جوزها الشيخ في العدة وثانيهما ان المباح العقلي ما حكم العقل بمدحه فاعله ولا ذمه وهنا كذلك
وفيه منع ان المباح العقلي ذلك بل ما يحكم العقل بعدم مدح فاعله ولا ذمه وقد استدل له بوجوه اخر ضعيفة ذكرها
السيد في الذريعة واحتج الحائر بانه تصرف في ملك الغير بدون اذنه لان جميع متعلقات الافعال ملك لله سبحانه
واجيب بان الاذن معلوم عقلا كاخذ ملك قطرة من بحر بكاء المتصف بكثير الجود وهذا هو الجواب الذي ذكره
ما نعلم حرمة التصرف في ملك الغير فذلك يجعل جلية ضررا بالتصرف ولذلك لا يفهم النظر في مرآة الغير والاستظلال بجداره
والاستقاء من بحاره والاستظلال بناره والمالك هنا منزه عن الضرر وربما يتوهم تقدم الجواب بكون الاخير
من وجه اذ قد يعلم الاذن مع الضرر وقد يعلم عدمه مع عدمه وفيه ان العلم بالاذن هنا ليس الا لاصل عدم الحرمة
لعدم تحقق وجه اخر وكيف كان يرد عليها مع تحقق الاذن في كل موضع لم يلحق الضرر ولما الاسئلة المذكورة فهذه

مرتبا لانه لم يرخص فيما حرمت في ملك الغير وهي كانت تلك الامور في ملك صاحبها لانه الاباحة والحاصل ان الاذن لغير
واسطة انتقال الضرر بل يمكن عدم الاذن مع عدم الاذن الضرر بسبب انا وجدنا المنع في مواضع متعددة مع عدم ضم
الضرر فيها كاخذ المارات نظرة من بحر ولا مع سعد عن احدها مرات كثيرة واما ما اجاب هذا انما يصح لو علمنا ان
لا مفسدة في الصلاة فيه فهو ليس اخر على الحرمة وخروج عن قلك الاستدلال وقد اجاب بعضهم بان ذكر العقل عبرة الضرر
انما هو اذا عرف ان التصرف فيه ملك الغير وهذا ان هذا انما يرد على من استدل بذلك على الحظر قبل الشرع واما
بعد ثبت ملكية جميع الاشياء له سبحانه بالشرع له ملك السموات والارض وما في السموات والارض بل
نقول ان عدم استقلال العقل في معرفة ما يملك وما لا يملك فانما هو في ملكية العباد حيث ان العقل
ان يجعل بعض ملوكنا من بما يصح لهم ان يملكونه وبعضها مما لا يصح واما ملكية سبحانه فالعقل جاز وا بالنسبة
الى ما سواه سبحانه قطعا ولو لا الشرع فالاولى ان يجاب عنه بان من تصرف في ملك الغير عقلا منعه ولنا هم
بالشرع ولو حلت فانما هي في ملك العبد الخاص الذي يقصد به الضرر والاحتياج وما يكون لن يدل بالظاهر
انه لا شك ان هذا الفعل يحتمل ان يكون مشتملا على مفسدة او ضرر وارتكاب ما يحتمل الضرر قبيح وقد ضرر
ارتكاب ما يحتمل الضرر ولو سلم فلا نم صحيح بحيث يصل بعد الحرمة ولو سلم فانما هو اذا لم يكن بدفعه ضرر فقطع ضرر
اذا احتمل ما نم الحرمة وبين ما اذا احتمل العقل على عدم ادراك حسنه فتحه وبين هذا العلم ضعف القول
ولكنا نعلم ضعف القول بعدم الحكم للعقل في مسئلة الحسن والقبح العقليين فلا سوق الا الوقف وهو الحق
ولكن لا نقول بوجوب الاجتناب لاجل ان الاقدام على ما لا يأمن الكلف كونه قبيحا مثل اقدامه على ما يعلم
قبحه كما قالوا المتوقفون لمنع ذلك بل نقول حكم العقل بالوجوب الاجتناب كما يظهر من امثال الدروس
النبات المتقدمين والمراد بالتوقف كما اشير اليه التوقف في ان الفعل الذي لا يدرك العقل حسنه او
قبحه وله منفعة حال كونه متصفا بهذا الوصف هل حسن في الواقع او لا وان لم يعلم حاله من الحسن والقبح
وعدمهما بخصوصه ومع قطع النظر عن ذلك الوصف فالمراد بالحكم الثابت والتوقف الحكم الواقعي
العقلي ولكن للفعل المتصف بالوصف المذكور من حيث انه متصف به نظير حكم ما لا نص فيه في الشرع
فالمراد بالعقل الواقع كما مر في مسئلة الحسن والقبح لا الادراك **المقام الثاني** واصل في
الحرمة الشرعية فيما لا نص فيه وهذا هو الخلاف الثاني المتحقق في جميع ما لا نص فيه من الاشياء والافعال
وبيان ان العلماء اختلفوا فيه فذهب المجتهدون قاطبة الى اصالة عدم الحرمة واختاره بعض الاخباريين
ايضا والمحقق ادعى عليه الاجماع في اصوله ونسب الى العلامة والصدوق في اعتقاده انه اختيار كلام
الاخباريين ايضا في دعوى الاجماع ثم الواقع لعنوان البحث هو ما ذكرنا من اصالة نفي التحريم ولكن الاولى
صريحون باصالة الاباحة وهو اما لاجل الاتفاق على نفي الاحكام الثلثة الاخر والانكال على ما يأتي
من اصالة نفي الثلثة ايضا او لدلالة الاخبار ادلة نفي التحريم على الاباحة كما يأتي وقيل بالحظر ونسب بعض
المتأخرين الى طائفة من الاخباريين وقال ان منهم من يقول بالحرمة ظاهرا ومنهم من يقول بها واقعا وذكر
بعضهم انه لم يظفر بمصرح على التحريم وقال الشيخ الحر في الفصول المهمة بعد ذكر اخبار جملة دليلا على اصالة

نفي الاحرام ولم يذكر احد من الفقهاء فيما اعلم الى اصالة الوجوب خلافا للتحريم فقد ذهب اكثر المتقدمين من الامامية
الى ان الاصل التحريم في كل ما عدا الضروري وذهب كثير منهم الى التوقف والاحتياط ووافقهم الشيخ في العدة
وجماعة من المتأخرين ودليل التوقف والاحتياط اوضح كما عرفت انتهى وقوله كما عرفت اشارة الى اخبار التوقف
والاحتياط اقول كلامه صريح في وجود القول بالتحريم ولكن الظاهر انه اشتباه من حيث خلط بين النزاع الاول
والثاني كما يدل عليه نسبة التوقف الى الشيخ فانه صريح باختصاص الوقف بالنزاع الاول والاباحة في الثاني
قال في الخلاف الثاني وعن لا يمنع ان يملك دليل المنع على ان الاشياء على الاباحة بعد ان كانت على الوقف
بل عندنا الامر كذلك والدليل نذهب الى ذلك وقوله بعد ان كانت على الوقف اشارة الى حكم العقل وقد صرح به
في الخلاف الاول ايضا وقال اكثر الاخباريين بالوقف ونسبه الشيخ الحر الى الشيخ وقد عرفت خلافه واما ما في
كلام بعض المجتهدين في المسائل من توقف او تردد فليس مرادهم هذا التوقف وقيل بوجوب الاحتياط الا فيما
لا يحتمل الضرر وان كان اقل من راسه كان فعلا او تركا ونسب الى جماعة من الاخباريين وقال والذي
الصلاة من ذهب الى التحريم انه راجع الى الوقف وهو كذلك وبيان ذلك ان كل واقعة لم يحكم لها حكم واقعي ظاهري
والمراد بالواقعي ما حكم به الشارع بخصوصه سواء وصل الينا ام لا وبالظاهري ما يكون حكما لنا ولا يلزم منا
خلافه وهذان الحكمان قد يجتمعان وقد ينفكان اتحادهما وقد لا ينفك ايضا بل يحتمل الظاهر وكلما حكم به الفقيه
هو الحكم الظاهري فلما لا نعلم الذي علينا اتباعه واما الواقعي فليس حكما لا لنا ولا وصل اليه كما يأتي في
بحث الاجتهاد ثم التوقف قد يكون في الحكم الواقعي وقد يكون في الظاهري ايضا وذلك كمن لم يراجع المسئلة
بعد والتوقف في الاول لا يستلزم التوقف في العمل اذ قد لا يعلم الحكم الواقعي ويعلم ان من لم يعلمه تكليفه ملزما
واما الثاني فيستلزمه وهو ظاهر اذا عرفت ذلك فنقول لا شك ان كلا من القائلين بالاباحة والوقف
والاحتياط معترفون بالجهل بالحكم الواقعي في الواقعة الخاصة ولكنهم اختلفوا في ان ما كان كذلك فكيف
حكمنا فيه في الظاهر وعلى اي شيء يجب ان يكون عملنا فالمجوزون اختاروا جواز الفعل والترك لتساوي
وجوب الترك واما المتوقفون فلما كانوا قائلين بالجمع في العمل ايضا بان يقولوا لا نعلم الحكم ولا كيف العمل
وكلما نعمل فهو من باب الاتفاق ومجرد ان نعاقب به ولم يحكموا بانه يجب ان يكون العمل بهذا الطريق ظهر
الفرق بينهم وبين الفريقين الاخرين ولكنهم لا يقولون بذلك بل يعينون كيفية العمل ويقولون بوجوب
الاجتناب وهو يعينه قول المحتاطين نعم غاية ما بينهما من الفرق انما هو في دليل وجوب الاجتناب فان
دليل المتوقف اخبار ترك الشبهات ودليل الثاني روايات الاحتياط وما ذكرنا ظاهر ان القول بالاباحة
ايضا لا ينفك عن التوقف بل الظاهر ان القول بالتحريم لو وجد ايضا لكان بعينه هو القول بالوقف والاحتياط
ويحقق ان القول في المسئلة منحصر في الاباحة والتحريم اذ ليس الا وهنا نعين الحكم الواقعي والا نحصر
القول بالوقف بل الظاهري ولم يقل احد فيه بالوقف وانما سمع الانفة من الاخباريين انفسهم بالمتوقفين
من غيرهم ثم ان الاخباريين المخالفين للمجتهدين هنا واقعهم فيما اذا كان امتثال التحريم في موضع
الحكم الشرعي كما يأتي بيانه وكيف كان فالحق اصالة نفي التحريم والاباحة لوجوه من العقل والنقل اما

بعد عقد مترجمي

النقل فلم يقع التكليف من دون بيان اذ لا يكون تكليف الا مع البيان للمكلف اذ التكليف بالشيء هو طلب فعله
او تركه والطلب هو بيان المطلوبية لمن طلب عنه واقول ان التكليف من دون بيان تكليف بالاطلاق وهو كما
فان قيل القائل بالوقف لا يثبت تكليفا قلنا ان جواز العقاب وعدم المؤاخذة عليه هو عين الاباحة وان قال
بالمؤاخذة فهو نفس التكليف فان قيل هو لا ادري هل يؤاخذ عليه ام لا قلنا هذا هو عين التكليف من غير
بيان اذ لو لم يكن بالمؤاخذة لكان وجه لتجويز المؤاخذة فان قيل قد يكون مطلوبا مع عدم البيان بكافي هنا التكليف معه
قلنا هذه حقيقة مطلوبية لعدم التكليف لا لعدم بيان المكلف به فان التكليف نفس البيان قيل هذا لا يدفع وجود
حكم اخر في الواقع قلنا ليس المراد غيره واما النقل من الايات والاخبار فاما الايات فمنها قوله عز اسمه لا يكلف
الله نفسا الا ما اتيها وكالتي نحن فيه ومنها قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون
يعني ان الله لا يضل قوما بعد اذ هديهم الى التوحيد والاسلام حتى يبين لهم المعاصي ومن جملتها
الضلالة اي لا يكون فيما يعملون فيه قبل البيان ضلالة ومعصية فلا يكون حراما وفي رواية ابن اعين عن
الصادق ع قال وما الله عن قوله وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم ما
ينبغي ان يتقوه ومنها قوله سبحانه وما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم وجه الدلالة
ان التحريم لو لم يكن موقوفا على البيان لما كان وجه لانكاره سبحانه على عدم الاكل مما ذكر اسم الله عليه مطلقا وان
المحرمات منحصرة فانه لولا ان عدم التفصيل والبيان علة للحلية لم يصلح تفصيل المحرمات علة لحلية ما ذكر اسم الله
عليه ومنها قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة الاية يدل على عفوه
الحصر على عدم حرمة الكل غير ما ذكر بل على ان عدم البيان كاف في نفي طلق التحريم ودليل عليه وتاكد بالتذكير
بانضمام ما رواه في العيون عن الصادق ع والعياشي عن الباقر ع قال سئل عن الجري والماري هو والزمر
ليس له قشر من السمك حرام هو فقال لي يا محمد اقرء هذه الاية التي في الانعام قل لا اجد فيما اوحي الي
محرما على طاعم يطعمه فقال قرأتها حتى فرغت منها فقال ع ان الحرام ما حرم الله ورسوله الحديث قال الصادق
الواقفية في الاية اشعار بان اصل الاشياء مركوزة في العقل قبل الشرع لانها في صورة الاستدلال على
الحل بعدم وجدان التحريم الا للاشياء الخاصة انتهى وقيل في مقام الرد عليه والثاني نقل ان مفادها اني
لا اجد فيما اوحي الي من الاشياء التي من شانها ان تكون محرمة الا كذا واما حصر التفصيل بالحرام العلة لعلم ان ما
يباح من الحلال وهذا المعنى وان كان في الثمرة وهي اباحة كل ما كان سوى المذكورات كالاول ولكنه
عند ان الاباحة هي الاصل المركوز في العقول بل الصدق ان الله عز شانه اباح ما سوى المذكورات اول ما
ذكره انما يناسب ما لو كان الكلام هكذا قل ليس فيما اوحي الي واما قوله قل لا اجد فيشعر بان سبب الحل عدم
بيان الوحي وقد استدل بعض ايات الخواص كقوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا واحل لكم الطيبات
وانما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله وقل من حرم زينة
الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق قل انما حرم ربي الفواحش الخ يا ايها الذين امنوا
كلوا مما في الارض حلالا طيبا وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وقد زاد

عليها ايات اخر ايضا وانما تركنا الاستدلال بها اذ بعضها مما لا دلالة له وبعضها مما يكون المناقشة فيه
وبعضها لا يثبت تمام المطلوب كما بينا الجميع مفصلا في شرح التجريد واما الاخبار فكثيرة جدا ولكن الدال منها
بين لصنفين ستة الصنف الاول ما يدل على عدم احتجاج الله سبحانه بما لم يوت ولم يعرف كحسنة حمزة بن الطيار
عن ابي عبد الله ع قال قال لي اكتب ما املي عليك من قول الله عز وجل ان الله يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم
الوجه فيه وان عدم الاحتجاج لا يستلزم عدم التكليف ولكن الانصاف ان التبادر
اختصاص الاحتجاج بما اتاهم سيما بملاحظة قوله من قولنا فان مجرد الاحتجاج بما اتاهم لا يختص بعدم
بل الجميع به يحتجون بخلاف عدم الاحتجاج بغير ما اتاهم فان تعالى يحتجون التكليف فيه بظنونهم واوهامهم
واقيستهم مع ان في تتمة الحديث ما يصرح بذلك حيث قال بعد كلام وكلت اذا نظرت في جميع الاشياء
لم تجد احدا في ضيق وايضا الظاهر ان المراد بالاحتجاج هو التكليف وفي بعض المؤاخذة الثاني ما
روي عنهم ع ان الناس في سعة ما لم يعلموا حتى يعلموا وجه الاستدلال واضح الثالث ما روي عنه
انه قال ايما امرء ركب امرا بجهالة فلا حجة عليه شيء ورده والذي الصلاة في جامعة الاسلام بان المراد ان تكليفهم
باعتقاد ان حكمه كذا وما لا نص فيه ليس كذلك وفيه انه تقييد بلا مقيد نعم يرد ذلك على الاستدلال بما روي
عن الصادق ع حين سئل عن الرجل يتزوج المراة في عدتها هي مما لا تحل له ابدا قال لا الى ان قال وذلك لانه
لا يقدر على الاحتياط معها الحديث فان قوله ذلك قرينة على ان كان معتقد الحلية والا كان قادرا
على الاحتياط الرابع الاخبار الدالة على حلية كل ما لم يحرم في القرآن كصحيحة محمد بن زرارة عن ابي جعفر
انها سالاه عن لحوم الحمر الاهلية قال نهى رسول الله ص عن اكلها وحرم لحمها يوم خيبر الى ان قال وانما الحرام ما حرمه الله
ورسوله في كتابه الى ان قال القرآن وصحيحة محمد عن ابي جعفر ع وفيها ليس الحرام الا ما حرمه الله في كتابه وصحيحة الاخرى
وفيها انما الحرام ما حرمه الله ورسوله في كتابه وموثقة زرارة عن احدهما ع قال ان اكل الذباب ليس بحرام انما الحرام
ما حرمه الله في كتابه دلت هذه الاخبار على انحصار المحرم بما حرم في القرآن وان ما سواه مباح يخرج ما خرج
بالدليل فيبقى الباقي وهو بعمومها شاملة للاعيان والافعال وتخصيص الوارد بالماكولات غير خال عن
الغرض بعد الجواب مع انه لا قائل بالفصل الخامس الروايات الدالة على ان كل شيء حلال حتى يعلم انه
حرام كصحيحة الحذاء عن ابي جعفر ع قال سالته عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغيرها وهم
يعلم انهم يأخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال فقال ما الابل والغنم الا مثل الحنطة والشعير وغير
ذلك كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه وقوله عقيب ذلك مثل الاعيان والافعال ورواية سعد بن سعد عن
ابي عبد الله ع قال سمعته يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه ذلك مثل ثوب يكون عليك قد اشتريته
وهو سرقة او المملوك عندك وهو حر قد باع نفسه او جنبه مبيع او قهرا وامراة تحتك وهي اختك او رضيعتك و
الاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او بقرة او البقرة ورواية عبد الله بن سليمان عن ابي عبد الله ع
الجبن كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك بان فيه الميتة والسؤال في الاولى والثالثة الثاني
والورود في الثالثة وان كانت متضمنة لما يشتبه فيه الوضوح ولكن مضمونها لا يختص الجواب وقوله في الثانية او

يعتبر به البينة لا يوجب التخصيص لسبق قوله او يتبين غير ذلك على ان البينة يطلق على من يسمع الحرية من اهله
ويكفي قوله في الاخرة حتى يجيئك شاهدان فاهما ذلك بمفهوم الغاية على ان كل شيء فيه يحتمل غير الشاهدان بذلك
هو حلال انتهى يمكن المناقشة في الاخيرة بان قوله بان غير البينة قرينة على التخصيص بما من شانه ذلك اشارة من
الاخبار الواردة بان كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال كصحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله ع قال كل شيء يكون
فيه حلال وحرام فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وصحيحة الاخوين قال سالت ابا جعفر ع عن
الجبن الى ان قال فقال ما تقول انت في الجبن وغيره كل ما فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه
فتدعه وجه الاستدلال انها يشملان مسئلة الاولى ان كل فعل من افعال المكلف كان من شانه ان
يكون حلالا او حراما اي يصح ان يتصف بالحل والحرمة وكل عين مما يتعلق به فعل المكلف كان اذا اشتبه
عليك حكمه ولم تعلم انه الحل او الحرمة فهو لك حلال حتى تعلم بدليل انه حرام فيكون قاعدة القيدين قابلية
المحل للاشتباه حتى يخرج ما يقبل الاشتباه كالافعال الاختيارية وما لا يتعلق به فعل المكلف فالمراد بقوله
فيه حلال وحرام ان ما يكون قابلا لان يكون حكمه مشتبها عندك ولان يكون حكمه الحلية والحرمة ويكون حصول
الاشتباه مفهوما من الخارج المناسب ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك يعني انك تقسم الى القسمين
ويحكم عليه باحدهما لا على التعيين ولا تدري العين منهما فهو لك حلال فيكون قوله فيه حلال وحرام بيانا لحصول
الاشتباه ومرجعه ايضا الى الاول وعلى هذين القيدين يشمل ما لم يعلم حرمة فرع منه ولا حليته اذا امكن اتصاف
كل فرع منه باحد الامرين بخلاف الثاني فانه يشترط فيها وجود النوعين الثالث ان كل شيء من فعل او عين
يزعمان نص الشارع على احدهما بالحل وعلى الاخر بالحرمة واشتبه عليك فرد انه من اي النوعين هو لك حلال لان
بعض قوله فيه حلال وحرام ان يقسم المبيد اشارة الى لحم له نوعان مزكى وميتة وتعلم حلية الاول وحرمة الثاني
واشتبه عليك لحم انه من المزكى او من الميتة الرابع ان كل فعل او عين له انواع نص الشارع على احدها
بالحل وعلى الاخر بالحرمة واشتبه عليك الامر في نوع ثالث هل نص عليه بالحل او الحرمة فهو لك حلال
مثاله اللحم له انواع لحم الغنم ولحم الخنزير ولحم الحمير تعلم حلية الاول وحرمة الثاني واشتبه عليك الامر في
الثالث الخامس ان كل شيء من فعل او عين له نوعان حلال وحرام واشتبه عليك الامر في صنف انه من
هو مندرج تحت الاول او الثاني فهو من الاول اي حلال مثاله اللحم له نوعان حلال وحرام واشتبه عليك
الامر في لحم الحمير انه هل هو من النوع الحلال او الحرام والفرق بين هذا والثالث ان التنوع في هذا باعتبار
الحلية والحرمة وفي الثالث باعتبار انه وكذا مع الرابع مضافا الى ان المعلوم في هذا هو ان هذا الشيء له نوعان
حلال وحرام وعلم بعض اصناف كل منهما لا بخلاف الرابع فانه يعلم فيه الحلال والحرام بعينهما السادس
الاعم من الثالث وهو ان كل شيء له نوعان او انواع واشتبه عليك الامر في فرد او صنف انه حلية وحرمة لاجل
الاشتباه في الذكاة او الاندراج تحت احد النوعين او في نوع في انه هل هو ايضا نوع حلال او حرام فهو لك
حلال مثاله ذكاة اللحم فيه الحلال والحرام والمزكى والميتة والغنم والخنزير والبحر واشتبه عليك الامر في لحم اما
لاجل انه لا يعلم انه من الميتة او المزكى او لاجل انه لا يعلم من الحلال او الحرام او لاجل انه لا يعلم انه في نفسه كذلك

ثم نقول لا شك في دلالة هذه الاحاديث على اباحة ما لا نص فيه على المعنيين الاولين وكذا على الثلاثة الاخيرة
كما ظهر من امثلتها نعم على المعنى الثالث لا دلالة عليها والاولان وان كانا خلاف الظاهر لان الظاهر من قوله فيه حلال
وحرام انه يشتمل على النوعين منقسم اليهما في الواقع ولكن الثالث ايضا غير صحيح اذ لا شك ان قوله كل شيء فيه حلال
وحرام عام شامل بعمومه الصريح لمثال اللحم في الامثلة الاربعة وكذلك الاشياء المقرونة الزمانية وشمل الاشياء التي
جميع تلك الصور والمعنى الثالث يوجب تخصيص كل شيء بما علم فيه خصوص النوع الحلال وخصوص الحرام وبما كانت
المتوهمة باخبار غير الحلية والحرمة ونفسها اشياء مما يكون لاجل الاشتباه في الاندراج تحت النوع
الذي عرفانه غير الحلية والحرمة مع العلم بخصوص الحلال والحرام ولا باعث على ذلك التخصيص والتقييد الا
لفرع الحديث عنه عن اداء ولو جاز ذلك لما تم العمل بعام ولا مطلق بل وكذلك الرابع والخامس في
كون المورد خاصا لا يوجب خصوص الحكم مع انه لا مورد في الصحيحة الاولى وتبادر الشخص الموجود في الخارج
من العين ثم ان الظاهر من قوله بعينه اي بخصوصه مع انه لا يصح لان اللحم عين جاء بجميع تمام المطلب بعد القول
بالفصل وما قيل من ان الظاهر من الرواية ان كل شيء له نوعان او صنفان حكم الشارع في احدهما بالحل وفي
الاخر بالحرمة فهو غير صحيح لانك قد عرفت ان هذا المعنى ماخوذ في جميع المعاني الاربعة الاخيرة هذا
قد ان يعرف من عاصر ذاه قد خرجت الاحاديث عما اذا كانت الشبهة في موضوع الحكم كما نقله الاخباريون
وزعم انها لا تدل على حكم الشبهة في نفس الحكم الا اذا فسرت باحد المعنيين الاولين وذكر انهما لا يجتمعان
فيختص حكم الشبهة في الموضوع وبعد ما ذكرنا من عدم اختصاص الدلالة بالمعنيين بل تعلقه على المعنى
الذي هو ظاهر من بعضه هو ايضا وان لم يتعلق بالمعنى الذي ذكرنا ظهر وهو ما ذكر على ان ما ذكره
لابطال المعنيين الاولين لا وجه له فانه بعد ما فسر الحديث بهما وجعلهما معنى واحدا قال فيه نظر اذ هذا
يوجب استعمال اللفظ في المعنيين مع كونه خلاف المتبادر من الرواية بيانه ان خروج الاعيان التي لا يتعلق
بها فعل المكلف انما هو لاجل عدم امكان الاتصاف بشيء من الحل والحرمة لا من جهة عدم اتصافها بهما ما
وخروج الافعال الضرورية لاجل انه لا يتصف باحدهما ايضا شرعا وخروج ما يتعين حله او حرمته لانه
لا يتصف الا باحدهما فلا يلزم استعمال قوله فيه حلال وحرام في معنيين احدهما انه قابل للاتصاف باحدهما
وبعبارة اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعي به ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بهما وثانيهما انه ينقسم اليهما وبين جمعهما
النوعان فلا يتم نص الامر او عندنا وهذا غير جائز مع انه لا معنى لاخراج المذكورات لان المراد من قوله فهو لك حلال
ان يجعل له حلال ولا يتصور الجهالة في الخرجات حتى يحتاج الى الاخراج ثم مع انه لا معنى للاخراج ثم وتعارض
المفهوم المخالف لا ثانيا وعلى المسالة بانتفاء الموضوع وهو غير مفيد فان قلت هذا ورد على ما ذكرت من
اختصاصها بشبهة الموضوع قلت نعم ولكن فائدة القيد هنا التنبيه على ان القابلية لهما واحتمال كل منهما في نظر
المكلف لا يوجب الحرمة ولما كان الحلية والحرمة في الموضوع مما يتضح الجملة واذ هذان المكلفين متوجه اليهما
فيحتاج الى التنبيه لتبادرهما في احتمال الحرمة بخلاف مجهول الحكم فالتقييد هنا لغير لاجل الاحتراز كما اعتنى
المفهوم المخالف هذا مع ان هذا التقييد يستلزم استعمال الخبر للفظ في المعنيين اذ قوله حتى يعلم الحرام منه بعينه

لا بد ان يكون المراد منه حتى تعرف من الادلة الشرعية المحرمة اذا اريد معرفة الحكم المشتبه وحتى تعلم من
الخارج من النفسية او غيرها اذا اريد معرفة الموضوع انتهى وكلا يخفى ما فيه من الركاكة اما اولا فلان
قوله هذا التفسير يوجب استعمال اللفظ الى اخره فيه انه لو صح هذا لزم ان يكون القائم في قولك اكرم
الانسان القائم للاحتراز عن الراكب والقاعد مستعملا في معنيين وكذا رايت عينا دامعة احترازا عن
النابعة والذهب مع انه ليس كلما يلزم من الاحتراز بشيء عن شيئين استعماله في معنيين وكما
لا يلزم ان يكون القائم مستعملا فيمن لا يركب ولا يقعد وكلما كثر الاحتراز بكلمة لا يلزم في
قوله فيه حلال وحرام استعماله في المعنيين الذي ذكره بل يكون معناه ما هل الاتصاف بهما في نظر المكلف
فيجوز به عما لا يحتمل سواه لم يقبل الاتصاف بهما عند من يقبل بل لم يرد فيه النزاع بل كانوا في مقام الفائدة
وهذا معنى عام يشمل المعنيين هذا على المعنى الثاني من المعاني المستدة على المعنى الاول يكون قوله فيه حلال و
حرام احترازا عن غير القابل فقط ويجوز عن القابل الغير المتصف الاشياء المعهودة من الخارج كما مر واما
ثانيا فلان ما ذكره جوابا لذلك الايراد على شبهة الموضوع لو صح بل يضر في شبهة الحكم واما ثالثا فلان
قوله لا معنى لاخراج المذكورات الخ انما يصح اذا كان مراد المصنف ان المعنى كل شيء فيه حلال وحرام
فيجهل ذلك حلال والامر صريح في المعنى الثاني الذي صرح المورد باتحاده مع الاول ان المعنى ان كل شيء
يحتمل الحلية والحرمة في نظر المكلف فيكون معنى قوله كل شيء فيه حلال وحرام ان كل مجهول الحكم فلم يجعل
المجهول وصفا لامر اخر مخرج للمذكورات حتى يرد ما ذكره واما رابعا فلان قوله مع ان ما ذكره يستلزم
استعمال الاخر في ضدين العلم امر كلي له افراد احدها العلم الحاصل بالدليل الشرعي والاخر العلم بالبينة
وليس مشتركا لفظيا ولو صح ما ذكره لزم على الحمل على الشبهة في الموضوع ايضا لانه يعلم الموضوع تارة بالحس
واخرى بالبينة وثالثة باخبار ذي اليد وهكذا هذا ثم بما ذكره يظهر ما في متن كلامه الذي لم ينقلها
وقد يستدل النفي الحرمة باخبار ايضا منها ما رواه الصدوق في عن الصادق كل شيء مطلق حتى يرد فيه
نهي ورواه الشيخ ايضا وفي رواية امر او نهي وحمل تارة على ان كل حكم عام او مطلق يجب اجراؤه على عمومه
او اطلاقه حتى يثبت المخصص او المقيد واخرى على ما قبل اكمال الشريعة وثالثة على ما يحتمل الوجوب والاباحة
ورابعة على ما يعم به البلوى وخامسة على التقية وسادسة على ما لم يعلم كونه فردا لنزع معلوم الحلية او الحرمة
معلوم الحرمة وسابعة على من لم يبلغه الا احاديث الشبهة والاحتياط والكل تاويلات بعيدة لا وجه لها
مع ان اكثرها غير صحيح ثم يرد على الاستدلال بهذا الحديث انه يحتمل معنيين احدهما ان كل شيء مطلق اكله
حتى يرد اليه نهي وح يكون دالا على الطرف الثاني انه كل شيء يتبع عند الشارع ثم بعده فمن يصل اليه النهي
فحكمه واضح واما من لم يصل اليه فلا دلالة على حكمه ولا يعلم فيما لا نص فيه انه هل ورد فيه نهي ام لا الا ان يتمسك
باستصحاب عدم ورود النهي ومنها ما روي في بعض خطب مولانا امير المؤمنين ان الله تعالى حد حدودا فلا
تعتدوها وفرض فرائض فلا تنقصوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم فيه ان
عدم الوصول الينا لا يدل على سكوته سبحانه الا ان يتمسك باستصحابه ومنها رواية حفص قال قال ابو عبد الله

ع عن

ع عن ما علم كونه مما لم يعلم قيل في وجه الدلالة انها تدل على ان من فعل ما يعلم وجوبه او تركه وكفر عما يعلم
حرمته او كراهته كفاه الله مؤنة تكليف ما لم يعلم فعلا كان او كفا وهذا انما تدل على ان سبب الكفارة هو العلم
بجميع ما علم فيمكن ان يكون من باب الحسنات يذهبن السيئات ولم يدل على ان ما لم يعلم سابع بل يفهم الرخصة
بدل على خلاف الظاهر ومنها رواية داود الرقي عن الصادق ع قال ان الحجة لا يقوم لله على خلقه الا بعد ما
حتى تعرف وفيه انه يمكن ان يكون المراد حتى يعرفهم الله سبحانه او يكون قوله يعرف مبنيا للمفعول ويكون
الضمير عائدا اليه سبحانه فلا يكون لها دلالة ومنها رواية زكريا بن يحيى عن الصادق قال لما حجب الله علمه عن
العباد فهو موضوع عنهم وفيه ان الظاهر من قوله حجب الله انه سبحانه لم يجعل طريقا الى علمه فيختص بمعرفة
ذاته وكيفية صفاته ومسائل الاسرار والعلوم الغامضة على ان عدم العلم قد يكون بفعل العباد كالتقصير
في الاستدلال ومنها رواية ابن اسيد قال سالت ابا عبد الله ع عن لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا
فيه ان الذكر في لا سياق النفي يفيد العموم فيختص بمثل المستضعفين والسفهاء ومنها ما ورد بطرق عديدة
عن النبي ص من رفع امور عن امته منها ما لا يطيقون وفيه انه يمكن ان يكون المراد رفع المؤاخذة كما في سائر تلك
الامور دون الحكم كما في التائب عن الذنب والمعفو عنه وقد يستدل بروايات اخر يظهر ما فيها مما ذكرنا
ومما قد يستدل به ايضا انا نقطع بان المسلمين من زمن الرسول الى زمان القائم ع ما كانوا يتوقفون في كل
واحد من حركاتهم وسكناتهم ومآكلهم ومشاربهم ومعاملاتهم وغير ذلك وان الرسول ص لم يبعث لبيان ما علم
ذلك ولا كان يبلغهم التكليف دون الرخصة وكذا كان حال الائمة وطريقة السلف في الاعصار والامصار
فيه انه معارض بسيرة الهم في كثير من الاشكار حتى ان كتب الاحاديث مملوة من سؤالات اصحاب الائمة واتباعهم
وقال سبحانه فاسئلوا اهل الذكر ولو كان الاصل في كل شيء الرخصة لكفى الائمة لما سئلوا واما انفعالهم الذي
لا يتوقفون فيها فانما كان في الاكثر ما لا يمكن انفكاكهم عنه غالبا كالكليات الحركة والسكون والاكل والنوم
وامثالها او كان مما علم اذن الشرع فيها بالعادة او ملاحظة تقريرات الشارع او بالعمومات او الاطلاقات
وما لم يكن كذلك وكانوا يجوزون الشيء عند فلا نم عدم التوقف وترك السؤال واما قياس ما نحن فيه على
عنوه انما يصح لو كان النزاع في مطلق ما لم يصل فيه نهي سواء علم عدم صدور النهي عنه او احتمل واما
اذا كان في الثاني فلا هذا ثم ان الاخبار بين اجابوا عن ادلة الاباحة بوجوه ضعيفة جدا اولها انها
على الاباحة مع عدم العلم بالحرمة واخبار التوقف والشبهة يوجب العلم بها فلا يكون مصداق لاخبار
الاباحة الا قبل ورود الشرع او بالنسبة الى من لم يصل اليه اخبار النهي وفيه اولا العامة متفقة ثانيا
عدم دلالة اخبار النهي وثالثا عدم جريان التخصيص الاول في جميع الاخبار بل مطلقا على اصولنا الاصل
الحاظر بما استدل به في الخلاف الاول ومن جوابه واخبار الكف عن الشبهة والاحتياط وياتي جوابها
احتج المتوقف بظواهر حاصرة بين اقسام حصرة الاول الاخبار الدالة على المنع عن القول والافتاء بغير
علم وهي كثيرة ومنها ما يدل على التوقف والنسب والكف فيما لا يعلم وبان طائفة منها في مسئلة
ووجه الاستدلال بها واضح والثاني الاخبار الواردة في ان الله سبحانه في كل واقعة حكما اتى به

بالرسول وهي ايضا عدة من بعض منها في مسئلة الحسن والقبح ووجه الدلالة انها دلت على ان لكل
شيء حكم مخصوص وعلى هذا فكيف يمكن الحكم باصل البراءة بل يجب التحقيق فان وجد فهو والا فيتوقف و
الثالث الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط كما ياتي في مباحث الروايات الرابع الروايات الامرة بالوقوف عند
الشبهة مطلقا كما رواه الكليني في الصحيح عن ابي عبد الله ع انه قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام
في الهلكة وفي كل حديث لم يرسع ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوا وما
خالف كتاب الله فدعوه ورواية الزهري الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وفي كل حديث
لم يرسع خير من روايتك حديثا لم تحصه وفي الفقيه في ذم قوم يقول اقف عند الشبهات وفيها وقع وعن
امير المؤمنين ع كالوقوف عند الشبهة وعنه ايضا من صرحت له الغير عما بين يديه من المشتبهات
تحير الوقوع عن فهم الشبهات وهما كسبا الى الاشتراك فيهم في الشبهات وفيما روي عنه في تحف العقول
واخذوا الشبهة وعن ابي جعفر ع اذا اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده الى غير ذلك الخامس الاحاديث
المصرحة بكون الامور ثلثة حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك يجتنب عنها ويتوقف عندها كما في قوله
ان حلالا بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب
المحرمات وهلك من حيث لا يعلم ونحوه انما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر يشكل به
علمه الى الله ورسوله وعن رسول الله ص ان لكل ملك حمى وان حمى الله حلاله وحرامه والشبهات بين ذلك الى ان قال
فدعوا الشبهات والجواب اما عن القسم الاول فوجوه اربعة الاول ان هذه الاخبار لو كانت حاكمة لكان ورودها
علينا وعليهم على السواء لان الطائفتين متفقتان في الحكم الواقعي والخلاف في ان التكليف ظاهرا هل هو
حكم الواقعي ام هو نحن نقول يجوز تعلقه وتركه وهم يقولون يجب تركه وكل منا فيما نقول بظاهره فكيف صار قولنا
بالاباحة الظاهرية قولا بما لا يعلم دون قولهم بالحظر وبالجملة لا ادري ما وجه تقييد الاخبار بغير الشبهة وبين
المجتهد مع اشتراكهما في الرأي دون الظاهري لو كان يقول لا افتي بالظاهري ايضا ولو سئل عنه عن شرب التتن
لم يصرح بوجوب الترك لكان الوقف وجه ولكنه ليس كذلك كما يدل عليه تمسكه باخبار الشبهة والاحتياط الثاني انه لا يدل
تلك الاخبار على المجتهد من اسلا بيان ذلك ان ههنا امورا اربعة احدها الامر المخصوص الذي لا نص فيه بخصوصه كشرب
التتن والثاني عن ما لا نص فيه والثالث الحكم الواقعي لمخصوص شرب التتن والرابع حكمه من حيث انه مما لا نص فيه اي حكم
مما لا نص فيه وواحد من هذه الاربعة يصدق عليه انه مما لا يعلم اتفاقا وهو الثالث وواحد منها موقع الخلاف في انه
هل هو مما يعلم ام لا وهو الرابع فان المجتهدين يقولون انه يعلم والاولان لا يصدق عليهما انهما مما لا يعلم على الاول
انه مما لا يعلم حكمه المخصوص والثاني انه لا موقع الخلاف في حكمه وبعد ذلك نقول الظاهر الشاهد عن تتبع العلم بين ناحية
القول والافتاء والاطلاع بما لا يعلم واتباعه وبين امر بالكف والتوقف فيما لا يعلم وبين امر بالتوقف اذا جاء
او نزل بما لا يعلم ولا شك ان المراد بما لا يعلم في الاول لا يمكن ان يكون ما لا يعلم حكمه كشرب التتن اذ لا معنى للتوقف
التتن والافتاء به ونحوه بل المراد به حكم لا يعلم وقد عرفت انه منحصر فيما عدا الثالث لان الرابع من موضع الخلاف
ومن الظاهر ان المجتهدين ايضا متوقفون في الثالث فلا يقولون ما لا يعلمون ولا يفتون به واما ما لا يعلم في الثاني

يمكن ان يكون هو الحكم الواقعي فتوقفوا فيه حكم لا يعلمون واذا جاء كم او نزل بكم حكم لا تعلمونه فتوقفوا يمكن كالاول او ما
لا يعلم حكمه كشرب التتن اي توقفوا فيما لا يعلم حكمه وح يكون تلك الاخبار واردة على المجتهدين لانهم لا يتوقفون فيما
لا يعلم حكمه ولكن لا دليل على ان المراد الثاني فلا ايراد عليهم ولا يناسب تلك الاخبار قولهم الثالث انا نسلم ان الاخبار
الاخبار على وجوب التوقف في كل ما لا يعلم حكمه ولكن نقول ان كل محل الحرمة الذي لا نص على حرمته معلوم الحكم لا اول
على حجية اخبار الناس بحرمة ما لا يعلمون ورفع عنهم ما لا يعلمون وكل مجهول الحكم حلال وامثاله كما قيل لا يمكن
المعارضة بالمثل بالصنف الرابع من اخبار الاباحة وهو المصرح بان كل امر يريد الذي فيه الحلية والاقوى
الرابع انا لو غضنا عن جميع ذلك نقول انه يقع التعارض بين تلك الاخبار واخبار الاباحة والتعارض بينها وبين
بعضها وان كان بالتساوي ولكن مع الصنف السادس بالعموم المطلق فان موضوعه كل مجهول الحلية والحرمة ما فيه
حلال وحرام وهذا النحو مطلقا ما لا يعلم او لا يعلم حكمه فيجب تخصيص العام كما هو القاعدة المجمع عليها وقد يجاب عن ذلك
القسم بان مرادهم من ذلك المنع عن العمل بالبراءة وفيه منع ظ فانه لا شاهد على ذلك في كثير منها وقد يجاب ايضا
فض الجواب عن جميع الاخبار بوجوه اخر غير ما ذكرناه وما ذكرها وما اجاب عن القسم الثاني بمنع دلالة الاخبار على
ان لكل واقعة حكما في النبي واوصيائه عند اهله بل يدل على ان كل واقعة كان لها حكم بين النبي حكمها كما
ذكرنا في مسئلة الحسن والقبح سلمنا ولكن نقول ليس مدلول تلك الاخبار الا ان لكل واقعة حكما في الواقع وانه
تكليف بكل احد وصل اليه وجب الفحص على من لم يصل اليه هو لكنه لا يدل على ان الحكم لمن طلبه ولم يصل اليه لانه
تكليف بما لا يطاق بل هو مسكوت عنه فلا يناقض الحكم بالبراءة له وايضا نقول دلت على ان لكل واقعة حكما يجب
على الجاهل طلبه ومن الواقع حكم ما لم يصل الينا حكمه الواقعي فيجب الطلب ووجدانه بعد الطلب الا انه قد الحكم
الواقعي الشيء من حيث انه غير معلوم الحكم فيخصص وان لم يكن حكمه من حيث انه الشيء الفلاني هذا كله مع ان هذه
الاخبار لو وردت لوردت عليهم ايضا لان ما لا نص فيه يمكن ان يكون مباحا فكيف يكون موجب الاعتناء
واما عن القسم الثالث فما ياتي في بحث الاحتياط من عدم الانتهاض لاثبات الوجوب واما عن القسم الاخير
فبالجواب الثالث والرابع عن القسم الاول وبان اخبار الشبهة لا يفيد لنا يدل من استحباب التوقف عندها و
ذلك لان بعضها وان كان بلفظ الامر الدال على الوجوب الا ان منها ما يصرح بعدم الحرمة ومنها ما ظاهر
فيه فمن الاول ما روي في كتاب الكافي بطريق الحلبي بن حمزة الثقة بسند عن الحسن بن علي ع انه قال واعلم ان في ما يلها
ابي الدنيا صاب وفي جوابها عقاب في الشبهات عقاب الى ان قال وان كان العقاب كان العقاب بشيء وفي
بة عن امير المؤمنين ع حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك الى ان قال والمعاصي حمى الله عز وجل
فمن ترتع حولها يوشك ان يدخلها فان قوله فمن ترتع حولها اشارة الى الشبهة فلا يكون معاصي كما ان قوله
حمى الله حلاله وحرامه والشبهات بين ذلك يدل على انها ليست بحرام سحانه وروي ايضا ان من ارتكب الشبهات
نازعته او دعته نفسه الى المحرمات فيكون عنها وما يظهر منه الاستحباب ما من قوله الاورع كالوقوف عند الشبهة
وقوله حجزه التورع عن تهجم الشبهات الى غير ذلك فان اشكل من الالفاظ ظاهرة في الاستحباب وان يصلح
ابن حنظلة التي هي اقوى اخبار الشبهات واردة في حكم ما تعارض فيه النصان وفيما كانت الشبهة باعتبار

النصوص والاخبار الصحيحة صريحة في عدم وجوب التوقف وان الحكم هو التخيير وليس الاخذ باحدهما
حراما فيكون المراد بقوله اترك الشبهات اذا شرب عليه وتعرض لما هو محتمل لان كان من سافر بعد ضل
عن الطريق وذهب الى مقابلة الاسد اهلك نفسه وكذا رواية الزوندي والهروي فان المراد بهما ايضا على
تقدير الشبهة فيهما لما تعارض فيهما النصان فلا يكون على حرمة الشبهات الا باستعمال لفظ الخبر في معنيين وهو خلاف
الاصل وكذا باقي الاخبار المذكورة وغيرها بين صريحة في التدبر وظاهرة فيه او ضعيفة لا يثبت بها زيادة عليه
وقد يقال ان لفظ الخبر في بعضها ايضا صريح في الاستحباب وكذا قوله في المقبولة هلكت من حيث لا اعلم وكذا التثليث
وجعل الشبهات غير الحرام وفيه نظر وقد يجاب عنها ايضا بانها تدل على ان الامكان ثلثة والواجب على التوقف فيها
على الكراهة لزمت الزيادة فانه يكون الحكم ح الحلال البين والحرام البين والشبهة التي يجب التوقف فيها وان
في الموضع التي يستحب الاجتناب عنها فقط وبانه لا شبهة في شمول الشبهة للشبهة في الموضوع ولما احتمل الوجوب
وعن الحرمة والاخبار لا تدل بوجوب التوقف فيها فاما وجوبه هو جوابنا وبانه صريح في الاخبار الصحيحة بان الجهل
بنفس الحكم اعذر من الجهل بموضوعه فالتوسعة في الاخير يوجب التوسعة في الاول ايضا ومنع صدق الشبهة
على ما لا نص فيه لكون الحكم معلوما باعتبار الاباحة ويرد على الاول ان للاخباري ان يقول ان ما يستحب الاجتناب
عنه من الحلال البين اذا المراد منه ما يجوز فعله او يقول ان الثلثة المدلول عليها الحرام البين والحلال البين
والشبهات ولا يبالي ولا يكون الشبهات على قسمين وعلى الثاني ان له ان يقول ان الاخبار الدالة على حصر
علية الموضوع المشتبهة كثيرة كما يأتي فيخص بها اخبار الشبهة نعم يصح ما ذكره فيما احتمل الوجوب وغيره وعلى الثاني
ان ما يدل على اعذرية الجاهل بنفس الحكم يدل على ان المراد فيه بالجاهل من لم يتمكن من السؤال والفحص من جهة
اعتقاده بالحكم وهو يعذر ما عن فيه وعلى الرابع انه لا شك في الصدق مع عظم النظر عن اخبار الاباحة وعدمها
وان اثبت الاباحة ولكن مجاوزتها اخبار الشبهة فلعلهم المعارضة بانها ليست مما لا يعلم بل علم وجوب الاجتناب
والحاصل ان مورد اخبار الاباحة والشبهة واحد وجعله معلوما باعتبار واحد هادون الاخر غير واضح وقد يجاب
عن مطلق اخبار التوقف بانها معارضة لما دل على اصالة البراءة وهو اقوى سندا ودلالة واعتضادا بالكتاب
والسنة والعقل فهي اولى بالتأويل او الطرح وبان غاية الامر التساوي فيرجع الى ما تعارض فيه النصان والجواب
فيه ايضا التخيير مرجع الى اصالة البراءة وبانها محمولة على ما اذا امكن الرجوع الى الائمة وبان المراد منها بان حكم الله
فيه قبل الاطلاع عليه ما صدر عنهم ثم يمكن من الاباحة وبانها ضعيفة السند فلا حجية فيها والكل مخدوش فيه اما
الاول فلم يكن اخبار الاباحة اقوى سندا بل الظاهر ان اخبار الطرفين غير صريحة بحيث لا يمكن ان يحكم على
احدهما بصحة السند بل الظاهر ان كلا من الطرفين مشتمل على الانواع الاربعة للحديث وكذلك وضوح الدلالة
فانه لا وجه لحمل دلالة اخبار التوقف على الاعتقاد اما لا تعقلون او تقولوا عنا ما لا تعلمون او دون من دلالة اخبار الشبهة
بالدليل الى فيه ما لا تعلمون واما الاعتقاد بالكتاب فهو حاصل للطرفين واما الدليل العقلي فلا دليل هنا
فان اخبار التوقف لا يدل على وجوب الكف فيما لا يعلم اصلا بل فيما لم يعلم حكمه فلا توقف لا بعد صحتها اصلا واما الاعتضاد
بالسنة فلم اعلم وجهه واما الثاني فلان التخيير لا يرجع الى اصالة البراءة ولو كان راجعا اليه لا جل انه لم يعلم في الخبر

لكان التوقف ايضا كذلك واما الثالث فلانه تقييد بلا شاهد واما ما ورد في بعض الاخبار فهي في
تعارض النصوص وليس هذا الطعام من تقييد اخبار الاباحة بالموضوع واما الرابع فلا يمكن الحكم المعاقبة
بالمثل واما الخامس فلما مر هذا ثم انا قد ذكرنا ان النزاع انما هو في الشبهة في نفس الحكم واما في موضوعه
فقد وافق الاخباريون المجتهدين في القول بالاباحة والمراد بالشبهة في الموضوع وبقي له الشبهة في الطريق
ايضا ان يكون نفس الحكم من الحلية والحرمة معلوما واشتبه موضوعه بحيث ان يعلم حلية شيء وحرمة اخر ويشتبه
شيء انه هل هو من افراد الاول او الثاني كما اذا اشتبه اللحم بانه مذكى او ميتة مع العلم بان المذكى حلال والميتة
حرام والاشتباه في الموضوع على وجهين احدهما ان يعلم ان طرفي الحالة الثلاثة يوجب الحلية او الحرمة
وشك في عروض الموضوع وهذا على اقسام لانه اما ان يعلم ان الحالة الاولى الاباحة ويشك في طرو الحالة
الحرمة كما علمت ملكيته وشك في طرو ان الغصب عليه او العكس او لا يعلم الاولى كذلك وشك انه من
ذي نفس او ميتة وصوت اشتبه انه غناء ام لا او يعلم الاولى ويشك في ان الطارئة هل هي الموجبة
للاباحة او الحرمة كاللحم اذا شك انه من المذكى او الميتة والثاني ان يعلم ان الشيء الفلاني حلال والاخر حرام
واشتبها وهذا ايضا على اقسام لان الاشتباه تارة يكون لاجل الامتزاج بحيث لا يمكن التمييز كالحنطة الملوثة
والمغصوبة والخمر لاجل النسيان كالرضيعين المنجس والطاهر اذا لبس احدهما الاخر وثالثة لاجل امر اخر من
عوارض الالتباس الخارجية والقسم الثاني من الاول خارج عن محل الكلام للاتفاق على حرمته لكان الاستصحاب
وسائر الاقسام يحكم بحلية للاصل وفي بعضها للاستصحاب ايضا ثم المحكوم عليه بالحلية في اقسام الثاني كلا فرد
فرد لا الجميع كما يأتي قرائنه كما عرفت لمنافاته في الاباحة في جميع هذه الاقسام الا في المحصور من الوجه الثاني
كما سيجيء وعلى الاجماع عليه متكرر واكثر ما مال عليه ويدل عليه اخبار اخر بعضها كما رواه في
وبيع عن الصادق ع ان امير المؤمنين ع سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثيرة لحمها وخبزها
وبيضها وجبنها وفيها سكين فقال امير المؤمنين ع يقوم ما فيها وياكل ما يفسد وليس له بقاء فان جاء
طالبها اغرم له الثمن قيل يا امير المؤمنين لا يدري بكم سفرة مسلم ام سفرة مجوسي فقال هم في سعة حتى يعلموا
رواية ابي الجارود وفيها بعد السؤال عن الجبن وانه يجعل فيه الميتة اذا علمت انه ميتة فلا تاكله وان لم تعلم
فاشتر وبع وتصح تمر فيه وفيها بعد السؤال عن الصحن والجبن في اوعية المشركين اما ما علمت انه قد خالطه الحرام
فلا تاكل واما ما لا تعلم فكل حتى تعلم انه حرام وصحيحة ابي بصير عن احدهما ع قال سالته عن شراء الجبن في السوق
قال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره فاما السمن فبعينها فلا والمراد بالاختلاط الالتباس او المراد انه اذا اختلط
بحل حقيقة او بعضه وفي صحيحة الحلبي عن الباقر ع قال اني رجل فقال اني وقعت ما لا وقد علمت ان صاحب
الذي وقعت منه قد كان يربي وقد اعرف ان فيه ربا واستبرئ ذلك قال ان كنت تعرف ان فيه ما لا معروفا
ربا وتعرف اهله فخذ راس مالك ورد ما سوى ذلك وان كان مختلطا مكلا هنا فان المال بالمال والمراد
بالاختلاط هنا ايضا الالتباس وفي صحيحة الاخرى ايضا عن الصادق ع لو ان رجلا ورث من ابيه مالا وقد عرف
ان في ذلك المال ربا ولكن قد اختلط في التجارة بغيره فان له حلال طيب فليأكله وان عرف منه شيئا

انه ربا فليأخذ رأس ماله وإيذ الزيادة وفي رواية جراح عنه ع لا يصلح شراء الدرهم والخمسة دراهم عرفت في
رواية اسحق بن عمار قال سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال يشتري منه ما لم يعلم انه ظلم فيأخذ
وفي رواية عنه ع قال ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا لا يعرف الحلال من الحرام فلا بأس وهذه
الروايات بعض منها يدل على الاباحة في اقسام الوجه الثاني وبعضها يدل عليها في بعض الاقسام الاول و
كان تلك الاخبار صارت سببا لتفرقة الاخباريين بين الشبهة في الحكم وموضوعه وقد ذكر شيخنا المحقق
كلاما لا بأس بايراده قال ما عبارته بعد حذف بعض الزوائد ان سأل سائل يا معشر الاخباريين وما الهدى
التوقف فيما لا نص فيه لقد جعلتم الشبهة على قسمين وجعلتموها باسمين الشبهة في نفس الحكم وفي طريقه
ما سر هذين التوجيهين وهل لكم بخصوصه من مادة الفقه الى القسمين وانتم توجبون التوقف
في احدهما دون الاخر مع ان اسم الشبهة يصدق عليهما واجاب بان صدق الشبهة في نفس الحكم كمن شك في ان الكلب
الميتة حلال او حرام وصدق الشبهة في طريقه ما اشتبه فيه موضوع الحكم مع كون حكمه معلوما وهذا القسم يستفاد
من الاحاديث ومن وجوه عقلية موجبة وبقي قسم متردد بين القسمين وهو افراد الذي ليست بظاهرة الفردية
لبعض الانواع وليس اشتباهها بسبب شيء من الامور الدنيوية بل بسبب امر ذاتي اعني اشتباه صنفها في صنفها
كبعض افراد الفقاع الذي ثبت تحريمه وشبهته افراد عديدة افراد ليس بعض افراد الخمائت الذي ثبت
تحريمه وشبهته بعض افراده ومنها تردد النوع ظهر من الاحاديث وما ذكرها يدل على ذلك منها
قولهم ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال وهذا واشباهه صادق على الشبهة التي في طريق الحكم فان اللحم
الذي هو حلال وهو المذكى وحرام وهو الميتة فاشتبهتا افراده في السوق فاذا حصل الشك في تحريم الميتة مثلا لا
عليها ان فيها حلالا وحراما ومنها قولهم حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك وهذا ينطبق على ما اشتبه فيه
نفس الحكم والا لم يكن الحلال والحرام البين موجودا لوجود الاختلاف والاشتباه في الدين من بيان ادم وبينهما
امر قد ورد الامر باجتنابه اعمل التحريم والاباحة بسبب تعارض الادلة وعدم النص وذلك واضح الدلالة على ان
نفس الحكم ومنها انه قد ورد النهي عن اجتناب كثير من الشبهات في طريق الحكم كقولهم اشتر من اسواق المسلمين و
كل الاشتباه ومنها ان ما ورد في وجوب اجتناب الشبهات ظاهر العموم لاشتباه الحكم والافراد الغير الظاهرة الفردية
وغير ذلك خرج منه الشبهات في طريق الحكم بالاحاديث فيبقى الباقي ومنها ان ذلك يوجب الهرج بين الاخبار لا يكاد
يوجد اقرب منه ومنها ان نفس الحكم يجب سؤال النبي والامام عنه وكذا الافراد التي ليست بظاهرة الفردية وقد
سئل الائمة عن ذلك وطريق الحكم لا يجب سؤال الائمة عنه ولا كانوا يسألون عنه بل يعلم جميع افراده غير معلومة
ومنها ان اجتناب الشبهة في نفس الحكم امر مقدور لان افراده قليلة واما الشبهة في طريقه فاجتنابها غير ممكن لما
يرد وجوب اجتناب ما زاد على الضرورة بحرج عظيم لاستلزامه وجوب الاقتصار في اليوم والليلة على الصلوة
وترك جميع ما لا يستلزم تركه الهلاك ومنها انه قد ثبت وجوب اجتناب الحرام والاثم الا باجتناب ما يحتمل التحريم
حكمه من الافراد التي ليست بظاهرة الفردية وما لا يتم الواجب الا به واجب انتهى ولا يخفى ان ما ذكره في الفرق
بين الشبهة في الحكم وطريقه صحيح ولكن القسم الذي جعله متردد ما بين القسمين ليس الامر الثاني فانه اذا وقع الشك

وهذا الشبهات التي ليست بظاهرة الفردية

فان في

في ان هذا الصوت داخل تحت الغناء الذي ثبت تحريمه لا يرجع الا الى الشك في صدق الموضوع الثابت تحريمه
على الفرد المذكور وكذا بعض افراد الخبائث ويمكن التوجيه بان يقال ان اشتباه حلية شيء معين وحرمته كالطير
المحضون يقصد على ثلاثة وجوه احدها ان يكون لاجل اشتباه كونه مذكى او ميتة مع العلم بحلية المذكى وكون الطير
من قطع الحلقوم والاوداج وثانيها ان يكون لاجل اشتباه كون قطع الحلقوم خاصة تزكية ام لا مع العلم بكون
المزكى حلالا وان هذا القطع ما قطع الحلقوم خاصة والاول من الشبهة في الحكم قطعا والثاني من الشبهة في طريقه
كذلك والثالث يحتمل ان يكون شبهة في الحكم من حيث ان الشبهة باعتبار الشبهة في حقيقة التذكية التي ما خاص
بطبيعة الشارع ايضا وانها ما هي ايضا من الاحكام وقد صرح بها في الاخبار وان يكون شبهة في الطريق
حيث ان التذكية حقيقة ايضا من الموضوعات وان بين الشارع اشتراطها والرجوع في معرفتها اللغة او العرف كما
ان المرجع في معرفة سائرها الحس والبينة واشتراطها والصوت المشتبه وما اشتبه خاصة من قبيل الثالث لما
كان لبعض شبهة الموضوع ظاهرة بل بعضها صريحة في الوجه الثاني وكذا الثاني اذ كون الاخراج شبهة الموضوع
جعل الثالث من باب شبهة الحكم ولكن الوجوه التي ذكرها للتفرقة بين الشبهتين غير صحيحة اما الاول فلان قولهم
كل شيء فيه حلال وحرام كما يصدق على الشبهة في الطريق يصدق على الشبهة في الحكم ايضا كما مر سابقا ولكن
يصدق عليها اخبار الشبهة مر ذكرها وهذا لا ينافيها مع ان صدقه على الوجه الثالث المتردد فيه لا يقبل التشكيك
واما الثاني فلان ما ذكره لا انا لا نقول باختصاص قولهم ع حلال بين الحرام الموضوع حتى يجب وجود الاقسام
الثلثة فيه بل يقول انه اعم فلو سلمنا عدم الحلال البين في الموضوع لكان جميعه من القسمين الاخرين ويكون الاول
في الحكم فقط وثانيا ان البين هو الذي بينه الشارع وقد قرر الشارع علامات وادلة لحكمه لكون شيء حلالا
كاليد والتصرف واما الحرام فكل كان كذلك يكون بين الحلية على المكلف والجهل على الواقع لم يعد البين في الحكم
ايضا الا نادرا لعدم امكان العلم بالحكم الواقعي في امثال ذلك الزمان مع ان في الموضوعات ما هو حلية الواقعية
ايضا كماء السماء والتطهير والاودية والنوات الحياة وما يملك الغوص والاصطياد واما الحرام واما الثالث فلانه
لا يدل على عدم الاجتناب اذا اشتبه الموضوع مع انه معارض بما يدل على التخيير كما ان الرابع لا يدل على الامر بالاجتناب
اذا اشتبه الحكم واما الخامس فلنع ورود ما يدل على الاجتناب عن الشبهات سلمنا ولكن كما ان المخرج الشبهات في
الطريق موجود كذلك الشبهات في الحكم كما مر ولا يحصر الشبهة فيها حتى يرد حرج جميع افراد العام واما السادس
فلنع عدم وجود وجه اقرب وهو تخصيص الشبهتين او الحمل على الاستحباب وكان غرضه من ذلك الرجوع الى ورود الامر
باجتناب عموم الشبهة ثم باجتناب خصوص شبهة الحكم وحلية شبهة الموضوع مجملا الاول على الثاني وجوابه ظ واما
السابع فلانه لو لم يكن ابتلاء عن شبهة الطريق من اين علمه الحلية فيها مع انكار ارباب التوقف فيما لا نص فيه وما
هذه الاخبار المتكثرة الواردة في السؤال عن الموضوع المشتبه قوله وطريق الحكم لا يجب السؤال عنه ان اريد انه لا يجب
السؤال عن انه من اي الموضوعين هو كذلك ولكنه ليس الشك من حكم الشبهة وان اريد انه لا يجب السؤال من ان شيئا
ما حكمه فلا نم عدم وجوبه وعدم علمهم بحكمه ولم يسئل عنه فمن يسئل وكيف يمكن حكمهم فيه بالحلية ولا يمكن
بالحرمة واما الثامن فلنع عدم امكان الاجتناب عن الشبهة في الطريق كما عرفت ولو سلم فالاذن حلية بالخبر

وهذا التفصيل يستفاد من عموم عليك

من اجتناب الجميع لا مطلقا واما التاسع فلانه ان اريد وجوب اجتناب الحرام الواقعي وان لم يعلمه المكلف فمن كونه موضوعا
جاريا في شبهة الموضوع ايضا وان اريد وجوب اجتناب ما يعلم حرمته فلا نمنع لانه لا يتم الا باجتناب ما يحتمل التحريم هذا ثم ان
المجتهدين القائلين باجراء الشبهة في الموضوعين قد سموا الشبهة في الموضوع اولا الى الوجهين المذكورين ثم الشاق
الى متيقن المحصور وغير المحصور ومرادهم من المحصور ما يعد في العرف محصورا ومن غير المحصور ما يعد فيه غير محصور وفي
الكفاية انه ذكر بعضهم انه يمكن جعل المرجع في صدق الحصر وعدمه الى حصول الحرج والضرر بالاجتناب عنه وعدمه
قال وربما نسب غير المحصور بما يعسر معه وصم انتهى ومرجع الاخير الى ما ذكرنا وفي اطلاق المحصور وغير المحصور
على ما لا يحصل الحرج بالاجتناب عنه وما يحصل بكلفة اد قد يحصل بالاجتناب عن الوجهين وقد لا يحصل
بالاجتناب عن الف ثوب ثم فرق جماعة بين الصورتين وقالوا بوجوب الاجتناب فيما اذا كان محصورا ولا يجب
والاباحة في غير المحصور ونسب ذلك الى الاكثر والظاهر خلو كلمات القدماء عن ذلك التفصيل فالمراد الاكثر
من عبر بهم وهو الظاهر من المعتبر والشرائع والتحرير والدروس وغيرها والجماعة وغيرهم جماعة من المتاخرين ومنهم
والذي يلوح من تحقيق الاصوليين والفرق بعيد على هذا الفرق واجراء حكم الاصل في الجميع وهو الظاهر من الشافي
والارشاد وهو الحق لاشتراك الدليل فاخراج الموضوع المحصور من دون مخرج ومخصص ظاهر الطلاق فالاولى
فيه ايضا الاحتياط بمعنى انه يجوز استعمال غير المساوي للحرام واما الجميع فلا اذ باستعماله يحصل القطع باستعمال
الحرام ومن الاخبار المتقدمة ما يدل عليه ايضا كما يأتي وفي الشبهة المحصورة وغيرها فاذا اشتبه آنية بين
مع طاهرين او اكثر فالاصل في كلها الطهارة وجواز الاستعمال نعم لما يقطع من استعمال الجميع باستعمال النجس
فلا يجوز والمفصلون يقولون بذلك في غير المحصور دون المحصور واستدلوا على ذلك بوجوه الاول تنجيز العلم
حيث ورد الامر بالاجتناب عن الجميع في الاناءين المشتبهين والعلة هي الاشتباه وهي متحققة فيما زاد عنهما
وفي غير الاناء وفي المشتبه بغير النجس من المحرمات والثاني وجود النص او الحرام القطعي فالحكم بطهارة
الجميع او حليته حكم بطهارة النجس وحليته وبطهارة واحد وحليته ترجيح بلا مرجح الثالث انه لا شك في
اجتناب النجس والحرام واجب وهو لا يتم الا باجتناب كل واحد الرابع ان اشتغال الذمة بالصلاة يستدعي
البراءة اليقينية وهو لا يحصل الا بالطهارة من غير الماء المشتبه وبغير الثوب المشتبه ويتم المطلوب
الفصل الخامس ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية فاذا علم ان في الشيء مثلا او يحتمل
ان فيها استعمالا مفسدة يجب اجتناب الجميع والمكاتبات هذه الوجوه جارية في غير المحصور ايضا فقالوا في وجه
الفرق انه قيام الدليل على حلية الجميع وطهارته في غير المحصور وهو انه لا يمكن في غير المحصور الاجتناب عن الكل
لاستلزامه الحرج بخلاف المحصور وايضا استعمال الجميع الذي يتحقق به العلم باستعمال الحرام في المحصور ممكن
عادة واما في غيره فلا يتحقق للمكلف الواحد ذلك العلم وكون المكلفين بجميعهم ان يكون الجميع لا يضر لان كل مكلف
يعلم نفسه كالاجنبي وجدان النوع في الشبهة المشتركة وايضا الشبهة المحصورة ليست داخلة فيما لا يعلم حتى يشملها ادلة
الاصل لان حرمة احدهما او نجاسته يقينية وفي على الاول منع قطعية الحلية بل عدم القطع على الثاني لان الشك
بوجود الحلال والطاهر المتطهرين وثانيا انه ان اريد الحكم بحلية الجميع او طهارته الجميع من حيث هو انه شرط

الاجتناب

الاجتناب فاستدل انه الحكم بحلية الحرام الواقعي او نجاسته مسلم وان اريد الجميع على البدلية بمعنى ان استعمال
هذا حلال اذا لم يكن معه الاخر فيكون سابقا حينئذ ما من قبيل الواجب المخير فاستدل انه الحكم وهو منع ثالثا انا
نحكم بحلية احدهما ولا نرجح بلا مرجح لانه انما هو لو فرضنا حلية الاخر ايضا ولكن نحكم بها اي على الحلال الذي حكم بحلية
احدهما وهو على البدل حكم بحلية الاخر ايضا والصحيح انه مع التنازع عن استعمال الحرام المعلوم وجواز استعمال ما لم يعلم
حرمته والجميع من حيث المجموع معلوم الحرمة ولو باعتبار جزئه وكذا كل منهما اذ مع الاجتناب عن احدهما يجب اجتناب
كل منهما شرط الانفراد بجعل الاخر حلالا وكما ترجيح احدهما حتى يلزم ترجيح بلا مرجح وكما الجميع حتى يلزم العلم
باستعمال الحرام فان قيل الحرام المعلوم في كل منهما بشرط الاجتماع اما هو المشروط او الشرط او مجموعهما والكل باطل
قلنا اخر الثلث فاذا جمعنا الوجوه الاربعة مجموع الشرط والمشروط وكل منهما بعينه واحدهما لا بعينه او المجهول عندنا
الحرام هو الاخير وبخاصة كل شرط الاجتماع باعتبار اشتماله على ذلك لا باعتبار نفسه وكالشرط واذا ترك واحدا لم يحل
الباقي على الواحد لا بعينه من الجميع فلذا يجوز استعماله فان قيل الحرام قد يكون بجعل الحرمة ولا يجب اجتنابه وقد
يكون معلوم الحرمة وهو على قسمين معلوم العين ومجهولها والذي علم وجوب الاجتناب عنه هو الاول والحرام في كل
منهما بشرط الاجتماع اونه الجميع هو الواحد المجهول بعينه فاي دليل يجب اجتنابه قلنا اولا انه للاخبار المتقدمة
كصحيحة منصور حيث قال ع اما ما علمت انه قد خلط حرام فلا تاكل واما ما لا تعلم فكل وفي رواية اسحق بن عمار يشترط
منه ما لم يعلم انه ظلم فيه احد وفي رواية عبد الله بن سليمان كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان
عندك بان فيه الميتة وجه الدلالة انه لو ترك من الجميع مساو للحرام يصدق انه علم انه قد خلط الحرام او انه ظلم
فيه احد او ان فيه الميتة واذا ترك المساوي فلا يعلم ان الباقي خلط الحرام او ظلم فيه احد او فيه الميتة وثانيا ان
كل شيء حرمته فالحرام حقيقة هو ذلك الشيء ويجب الاجتناب عنه من غير مدخلية العلم لكون الالفاظ حقائق في
المعاني نفس الامر ولكن لما لم يمكن التكليف بدون العلم فاشترط في وجوب الاجتناب بكونه ذلك الشيء الحرام
واما شرطية العلم بكونه اما من هذين المعينين او الاعيان فلا دليل عليه فلا حرمة الميتة وهي موضوعة لطبيعة النفس
الامرية ولكنها مقيدة قطعا بالعلم بكونه ميتة فالمعنى حرمت عليكم كل ما علم كونه ميتة وفي ذلك التخصيص قطعي ولكنه
عام بالنسبة الى هذا الشيء المعين او احد الاشياء فانه اذا علم كون احد هذه الاشياء ميتة يصدق على احدها لا بعينه
انه علم كونه ميتة فيجب الاجتناب عنه فان قيل قوله ع حتى يعرف الحرام بعينه يخرج الواحد لا بعينه قلنا الغرض بحسب قوله
حتى يعرف الحرام بعينه ان المعرفة بعينه شخصه الخارجي اذ العلم المطلق بانه حلال وحرام ومطلق الميتة من كل فرد
منها معلوم الحرمة ويحكم بحرمته وان لم يكن موجودا خارجيا ولم يعرف بعينه الخارجي بل المراد حتى يعرف الحرام بخصوصه
اي بخصوصية الحرمة بحيث يمتاز عما عداه من حيث هو سواء كان عينا خارجيا شخصا او غيره كمطلق الميتة او كل
فرد منها والواحد لا بعينه من تلك الاشياء ايضا معلوم حرمته بخصوصه فان الواحد لا بعينه ايضا شيء مخصوص ممتاز
عن غيره بحيث لو وقع عند عدد التعيين لم يكن هذا الشيء والحاصل ان كلا من المطلق وكل فرد والواحد لا بعينه
والواحد المعين شيء له خصوصية بها يمتاز عن غيره واذا صرح الشارع بحرمة كل واحد منها يصدق عليه
انه حرم بخصوصه فعرف الحرام بعينه فان قيل كونه بعينه الواحد لا بعينه قلنا كما يكون ميتة والمتيقن

الا لا نقول بان الشارع صرح بتحريم الواحد لا بعينه بل بتحريم الميتة وصار واحدا لا بعينه اي عندنا الامثال الواقع حينئذ محصلا
حراما فان قيل الجميع من حيث هو اوكل فرد الاجماع غير الواحد لا بعينه بل متعين له فلم صار حراما قلنا لان تحصيل
العلم باستعمال الواحد لا بعينه الذي هو حرام وسبب الحرام حرام وبما ذكرنا اندفع ما يقال من انه اذا جعل الحيثية
عدم العلم بارتكاب الحرام فلم لا يجوز ارتكاب الجميع على الذبيح لعدم حصول العلم في كل من ميتة والذي يوجب
حصوله هو اذا ارتكب الجميع دفعة ووجه الاندفاع انه قد علمت ان بارتكاب كل منهما شرط الاجتماع مع الوثوق
بحصول العلم بارتكاب الحرام سواء كان اجتماعهما في آن واحد او آنين والفرد الاخير الذي به يتحقق معه الشرط
فيكون حراما لا لانه حرام معلوم بل لانه سبب الحرام الذي هو العلم باستعمال الحرام كما انه الفرد الواحد للشرط
المذكور ويرد على الثالث انه ان اريد بالواجب الذي جعل الاجتناب عن كل فرد مقدمة له الاجتناب عن الحرام
الواقعي فالوجوب ثم كان اريد الاجتناب عن الحرام المعلوم فكون الاجتناب عن كل فرد مقدمة له ثم ان المقدمة
هي الاجتناب عن الجميع او كل فرد بشرط الاجتماع مع الباقي وعلى الرابع انه يحصل الفتيت بالبراءة مع الطهارة
بدون من ذلك الماء او ليس فرق من ذلك الثوب بملاحظة ادلة الاجتناب وعلى الخامس ان اللازم منه وجوب اجتناب
الجميع وهو مسلم واما الوجه الثاني السادس الحرام لا يحصل العلم بارتكاب المفسدة واما وجوب الاجتناب عما يحصل
المفسدة فلا يتوقف به هذا كله مع ان ما ذكره في الفرق بين المحصور وغيره فاسد اما الاول فلانه ان
اريد بالعذر الحرج في غير المحصور كليا فهو ممنوع فان الصحراء الوسيع الذي يحس موضع منها فلا يحتاج الى
احد وان اريد جزئيا فقد يتحقق في المحصور ايضا فان الثوبين او ثلثة اثواب قد يكون بحيث يلزم من تركها الحرج
لواحد فلو اوجب الحرج الجزئي الحكم بالجواز لكان اللازم ذلك في المحصور ايضا والا فلزم عدم في غير المحصور
ايضا مع ان لازم العسر والحرج دوران الحكم مدارهما سلمنا ولكنه انما يكون في النجاسة لو لم يمكن ان يلاقي
موضعا من الصحراء ان يغسل بعض الملاقي واما اذا امكن فلا حرج ولذا حكم بنجاسة الغايط مع ان كل احد
يلاقيه بيده ومقعده في كل يوم مرات سلمنا ولكنه يصير سببا لجواز استعمال الخمر لا الطهارة بتكلف الضطر الى
استعماله وجواز اكل الحرام لا لعدم استعمال الماء بعينه كالضطر اليه فان قيل هذا يصح في النجاسة واما
اذا اشتبه الحرام في غير المحصور بغيره من الغير على المالك بحيث لا يتمشى المعنى مع الحرمة فلنا قد يكون الغرض في المحصور اشد
كما اذا اشتبه فرس مغصوب مع عشرة افراس فان ترك الجميع اشد ضررا واما اذا اشتبه غنم مسروق مع خمسة
غنم مسروقة او اشتبه الموضع المغصوب من سبعة وسبعة فان ترك جميعها اقل ضررا واما اذا اشتبه جميع هذه
الصيغة وصيغة اخرى مع قائلة مغصوبة واما الثاني فلان غيره اولا امر كما اذا اشتبه درهم مغصوب مع درهمين
يحصل العلم بالتصرف في الحرام بالتصرف فيهما كما اذا اشتبه مع عشرة الاف درهم يحصل العلم بمجرد التصرف فيها
والفرق حكم وثانيا ان امكان حصول العلم باستعمال الجميع في المحصور يوجب المنع عن استعمال الجميع وما المانع من
استعمال الزائد عن الساوي الحرام او الغير وما ذكر من حكم واحد في الفتية في الثوب المشتبه غير في المحصور ايضا
اذا ارتكب كل من المكلفين بعض اطرافه واما الثالث فغير ان سبب عدم العصيان كان العلم بوجود الحرام في
غير المحصور ايضا تحقق وان كان حصوله فيه في غير موجبة ومن مشابهها التلويح من استلزام وجوب الاجتناب

الاصوة ... الاشتباه ... الى ...

الحرام

من المحصور وعدمه من نحو بالاستقراء وعدد مواضع قليلة في المحصور وغيره لا اشارة ولا اشارة في شيء
منها بالتقابل بين المحصور وغيره مضافا الى ان مثلها لا يثبت الاستقراء ولو ثبت لكون الاشتباه لا يحصل فيه
وبالجملة المسئلة واضحة جدا بعد اثبات ان الحرام المختلط لا يجب اجتنابه فيكون هذا المسئلة لا يجري في موارده الا
ما اخرجه الدليل كالاناءين المشتبهين واما في المسئلة فلا ولكنا في غير الاناءين مما لا دليل فيه ثم اعلم ان
ههنا قولا آخر وهو ان في الحلال المشتبه يجب التخلص بالقرعة لما ورد انها لكل امر مشكل والمراد بالشيخ
الجليل الحسن بن علي بن سعيد فقد نقل عن ابي الحسن الثالث انه سئل عن يحيى بن اكثم عن رجل اتى الى قطيع
غنم فرأى الراعي يذبح الشاة منها فلما ذبحها اخذ سيفا ضرب به صاحبها فاخذ سيفه فضرب به الغنم كيف يذبح وهل يجوز اكلها
ام لا فاجاب عليه السلام ان عرف ذابحها واخرجها ان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم بينهما فان وقع على احد النصفين
فقد نجى النصف الآخر فيقرع النصف الآخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاة ان يقرع بينهما فايهما وقع السهم بها
ذبحت واحرقت وحتى سائر الغنم والجواب اما عن العمومات القرعة فلان المشكل هنا الحرام الواقعي لا التكليف
باجتنابه بخصوصه للاخبار المتكاثرة واما ما يجب اجتنابه فلا اشكال فيه واما عن خصوص الرواية فانها
ضعيفة فلا يثبت سوى الاستحباب لسندا ولكن الثابت منها هو الحكم لا خصوص المورد فلا يجاوز عنها كما في
الاناءين وقال المحدث المجلسي ره اربعين بعد نقل هذه الرواية هذا القول بل على ان الحلال المشتبه بالحرام
يجب التخلص عنه بالقرعة كما اختاره بعض الاصحاب وهو مبني على ما ورد في الاخبار المستفيضة ان كل شيء فيه
القرعة فيقال يجب الاحتراز عن الجميع من باب القرعة وقيل يجوز فيه التصرف فيه اجمع الا الاخير فان عند القرعة
فيه يعلم انه اكل الحرام او وطئ بالحرام وقيل يحل له الجميع لما ورد في الاخبار الصحيحة اذا اشتبه الحلال
والحرام فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه وهذا قوي جدا لان العقل يدل على انه لا تكليف اذا لم يعلم الحرام
وهي هنا معلومة والحلال لا بعينه والاجتناب عنه ممكن كما مر واما النقل فهو يدل على وجوب الاجتناب عن الجميع
كما ذكرنا الا على جواز استعماله واما ما يتوهم دلالته عليه فلا دلالة له فان منها صحيحة ابي بصير المتقدمة حيث قال
عن شراء الخيانة والسرقة قال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره حيث دلت على ان مع الاختلاط يجوز شراؤه وهو
لا يدل على ان مع الاختلاط يجوز شراء الجميع بل معناه انه اذا اختلط مع غيره فلا باس بشراء السرقة اي لكان ما
اشتراه هو السرقة والخيانة فلا باس به لعدم علمه بكونه هو السرقة ونحوهم ويجوز جواز البيع بانه لا يحل انه
يحصل مع الاختلاط في مقابلة الغير ما يملكه الباقي لا لكونه حلالا وفيها قوله في صحيحة الحلبي المتقدمة وان كان
مختلطا فكله هنا وجه عدم الدلالة انه ليس الاختلاط معه منكرا فيمكن ان يكون المراد انه ان كان المال الذي
مختلطا مع غيره فكله اذ يمكن ان يكون الباء قد حذف لان الغير فصل ومنها صحيحة الاخرى وهي ايضا كما تقدم
ارادة الاختلاط مع الغير فيها الشبهة والمراد بمعرفة الباء فيها معرفة الغير ومنها قوله في بعض الروايات المتقدمة
وان كان خلط الحرام بحلال لا فاختلطا جميعا لا يعرف الحلال من الحرام فلا باس وجه عدم الدلالة ان قوله لا باس
ليس صريحا في نفي الباس عن الجميع ومنها الروايات المتقدمة المصرحة بان كل شيء او كل شيء فيه حلال وحرام

هذا الحلال حتى تعرف الحرام بعينه وبعد ما ذكرنا من ان بعد العلم بعينه ولعدم المخرج عن الحرام بعينه مثلا
الدلالة وان المعنى ان مع الحلال والحرام واقعا فمع عدم الحلال حتى تعرف ان فيه الحرام ويحصل معرفة
واحد منه فانه لا يكون المخرج حينئذ حراما فتحقق معرفة الحلال بعينه **البحث الثاني** في بيان
نفي الوجوب فيما كان محتملا له وقد فصل جمع منهم السيد الصدر والشيخ الحر اجماع جميع المجتهدين في الاخبار
عليه وتاسعها الثاني في الفصول الحجة لاثبات ذلك ونفي وجوب الاحتياط خلافا للاخباري والكتاب المحوطة قال
جامعة الاصول الذي الظاهر ان بعضا منهم اي من الاخباريين هنا ايضا يذهبون الى وجوب الاحتياط والجهل بالحكم
في شبهة ذلك الاصل ايضا من الاجماع بل عليه والدليل العقلي المتقدم يرشد اليه وكثير من الايات والاخبار الدالة
بنفيه بل يمكن ان يقال ان جميع ما يدل على اصالة نفي الحرمة يدل على الاصل ايضا واذ كلما يحتمل الوجوب فتركه يحتمل الحرمة فلا
نفي حرمة تركه بالاصل ينفي وجوب الفعل ايضا وقد استدل لهذا الشيخ المذكور في الكتاب المحوطة بعض الاخبار الدالة
على حصر الواجبات في الامور المخصوصة فراجع اذ لا دلالة التوقف وجهها اذ لا دليل عليه هنا ايضا والجواب الجواب
البحث الثالث في اصل نفي اشتغال الذمة بحقوق الناس وهو انه هل عليه دليل خاص يدل عليه والدليل
عليه بعد الاجماع والاستصحاب ان اشتغال الذمة ليس لازم وجوب ادائها وذلك تكليف يصح فيه بما مر من الاخبار
الايات مع ان اكثر ادلة المتوقفين غير جارية في خلاف ذلك ويدل عليه اكثر الاخبار الواردة في بيان احكام
الدعاوي انه كما لا يجوز على من راجعها **البحث الرابع** في اصل نفي الاستحباب والكراهة وقد ذكر
والذي يدل عليه مضمون هذا الاصل في الجامعة وقال من تعرض له من الاصوليين الا ان الفقهاء يتمسكون في الفرق
بين ظهور اجماعهم عليه هنا الجهة في المقام وصفا فالمان الاستحباب والكراهة المطلوب فيهما هو مطلوب الفعل
او الترك عن المكلف وتعلق الطلب بدون الاطلاع المكلف عليه غير معقول بل تحققه موقوف عليه ثم الاذن عليه المحض
والفوز من عدم الاطلاع بعد المحض الاذن وما يمكن تحققه من دون مدخلية علم المكلف هو الحجية الفعل او الترك
وانها او هو بعينه وهي ليست كما للمكلف ولا سيما بالاصل وهذا الدليل جار في نفي الحرمة والوجوب ايضا واما الاخبار
والاخبار المتقدمة فالدال منها ظاهر الاستصحاب في نفي الوجوب والحرمة وما يدل على نفي الاستحباب والكراهة
فان قيل قد عارض دال عدم الحكم الاخبار الدالة على ان هذه في كل واقعة حكما والدالة على انه ما من شيء الا
جاء فيه كتاب او سنة والذي لا يعلم ان الحادث بعد هذه اخبار هو ولا يمكن استصحاب العدم قلنا اولا ان من
التواتر والاشياء ما لا يصل الينا في حالة الاولية ووردت حكم استصحابها فيجب اتباعه وثانيا انه ان اريد الدالة
الاخبار على ان لكل واقعة حكم وكتاب او سنة فهي ممنوعة وان اريد الاعم من الخصوص فهي مسلمة واما دلالة
الاستصحاب الذي على حكما من غير ذكر العموم فتحقق حكم اخر بحيث ايضا اخر غير معلوم ومنع اخبار الاستصحاب
ووجوب حكم اخر واخبار اخر ليس مما يكون فيه كتاب او سنة له حكم وثالثا انا لا نسلم ذلك ولكن القدر المعلوم من
ذلك الحكم الذي لكل واقعة او هو بدل الى ما جاء من كتاب او سنة بين وصلا اليه وما تعلق بعضه فلا ثبت من
الاخبار والاصل عدمه **تتميمان الاول** اعلم ان بعد انتفاء الوجوب والتحريم والاستحباب والكراهة الشرعية
وان لم يلزم الاباحة الشرعية لاحتمال السكوت وعدم الحكم لما بعد تحقق الشارع الوجوب والحرمة واثبات السنة و

والحلية كما ورد في الاخبار ونفي الاستحباب والكراهة كما ثبت من الاجماع يلزم الاباحة الشرعية اذ الصحيح
بالسنة والحلية بمعنى السكوت والحرية وبمعنى الثاني الاخر بمعنى عدم الاباحة فكون هي لازما لنفي الاربعة واثبات
السنة والاول يرتفع ثبوت الاباحة الشرعية الصريحة بها بل الحق التصريح بما يدل عليها وبمعنى الاخرى هو اثبات
السنة يستلزم نفيها ثم يمكن اثبات الاباحة الشرعية بانتفاء الاربعة الاخرى ولو من غير جهة نفيه بل يمكن
بالعقل لا يجوز ان يثبت الاباحة العقلية بل يجوز ان العقل قاطع بان ما الحكم للشارع فيه بالنسبة الى المحض والنسبة
اليه بتساوي الطرفين عنده فيثبت الاباحة الشرعية بلسان العقل الذي هو الرسول من الباطن واما الثاني الاباحة
الشرعية بصريح الاخبار كما قد يتوهم او بواسطة الاباحة العقلية بالتحقيق من العقل قاطع بانه ما الحكم للشارع
الذي حكم العقل بها فيه الاصل فيه فيه من الشارع كما قد يتوهم الا ان الثاني يثبت من الاخبار هي السنة
فيما لا يعلم وحلية الفعل والترك وهما اعمان من الاباحة لتحققهما مع الاستحباب والكراهة ايضا و
اما الثاني فلا الاباحة العقلية او كما مر وعدم استدلالها بهذا المعنى الشرعية ثابتا كما سبق من الصريح
الفقه ولا يخفى ان ما فيه نفع ثالثا ولا يضعف من ذلك ما قيل في وجه اشتراط اعمال الاصل والحكم الاباحة
على المحض من ان العقل يحكم فيما لا يضر فيه ولا نفع والاباحة العقلية ولكن بعد ملاحظة هي الشارع عن كثيرا
لا يحكم العقل فيه بالضرر فيه ولا بالاباحة الا بعد المحض سيما في زمان الغيبة وحصول مانع وبعد ثانيا
مكررا بعد عدم مع المحض اولا **الثاني** اعلم ان شرط اجراء الاصل استقراء الوسع في المحض عن
الادلة والامارات فلا يجوز قبله للاجماع القطعي بل الضرورة ولا يدل لاستدلال امر الشرعية وعقوبة
ما يعلم وجوده مجملا من التكاليف ويدل عليه ايضا قوله عز من قائل فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وسابعها
وبعد الامر بالسؤال والتفقه الذي وفي الفقيه عن ابي عبد الله ع قال الناس حتى يسئلوا فقط
وما ورد من ان طلب العلم فريضة وانه يجب الرجوع الى الاحاديث ورواتها وما ذلك لكان نشر الاحاديث
تدوينها بل حال اصحاب الائمة عن الاحكام بعد ملاحظة قوله سبحانه لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها العراعنا بل
كذلك اتيان الرسل بجميع ما يحتاج الناس اليه ومثلنا مثل عبد اعطاه سيده طوما وقال له امرتك باحكام كثيرة
وعليك بمطالعة والعمل بجميع ما فيه ثم قال وما الرخصة ما علم الاصل فكما لا يجوز ترك مطالعة الطوما والعمل
بالاصل فكذا ينبغي لا اعلم فكذا عن ما فعلم قطعا انما يكلفون باحكام لها ولو تفاسيلها في ظاهر الادلة وقد
الاجماع على وجوب الرجوع اليها دل عليه الدين والعادة ووردت الكتاب والسنة الامر بالسؤال وفي الثاني الا
بالرجوع الى الاخبار فلا يجوز تركه والعمل بالاصل قبله ومن هذا يظهر عدم جواز تمسك العامي بالاصل حيث انه
لا يعلم مظان الادلة وكيفية الاستدلال وعدم لزوم التفحص قبل وجوه الشرع لعدم مظنة الشيء على الدليل حيث
ويظهر ايضا وجه عدم معذورية الجاهل في نفس الحكم اذا علم اجمالا بوجود احكام ووجه ما قالوا من ان الاصل
لا يعارضه دليل اجماع ان بعد لا يكون ما لا يعلم ثم ان المحض الاذن هل هو بالقدر الذي يحصل بعد العلم بعدم دليل يمكن
من الوصول اليه ولو بالسؤال الى الائمة او يحصل كتب يعين وجود دليل فيها او يكفي عدم الظن بذلك مطلقا او
بعدم دليل يمكن من الوصول اليه اوسع القدر الميسور من التفحص في ذلك الوقت الحق هو الاخير اذ لا شيء من ادلة
وجوب التفحص ايضا بعد عدم لا يخفى على الشارع فيها مضافا الى ان الاولين يستلزمان العسر والحرج بل الاجماع على

معذورية الجاهل في الشارع ايضا وعلى العلم بعدم الدليل

مضافا الى انه لا يحصل العلم بعدم الدليل

وجه الاول ان الشارع ... الاصل ... الاذن ... الاصل ... الاذن ... الاصل ... الاذن

صنعته ولم يعهد ذلك من احد من العلماء نعم تقوية الظن كل ممكن احسن هذا واعلم ان الفحص اللازم انما هو فيما
اذا كانت الشبهة في نفس الحكم واما اذا كانت في طريقه فلا ولو حصل الظن فيه بنفسه خلافا لاصل لو تحصل
لاختصاص ادلة الفحص بالاول بل انعقاد الاجماع على خلافه في الثاني وعدم حجية هذا الظن وكذا حكم الشبهة
في حقوق الناس طرا قال احد الخصمين ابرئني الى غد فقرار حتى يظهر لك اشتغال ذمتك بحق او شغل ذلك لا يجب
الرجوع ثم خرج بعض المواضع عن هذا بالاجماع والاخبار كلزوم سؤال الحاكم عن المدعى عليه وعن الشهود
واما الذي لك ولذا الشبهة في معلقات الاحكام كالاشتراك والنقل والتخصيص وقد ذكر بعض المتاخرين
شروطا اخر ايضا الاول ان لا يكون اعمال الاصل مستلزما لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى مثل ان تقابل
احد الاناءين المشتبهين الاصل عدم وجوب الاجتناب عنه فانه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الاخر اقول
الوجه في اشتراط ذلك ان الحكم الشرعي الذي يستلزمه اعمال الاصل خلاف الاصل ايضا فاما اعمال ذلك
الاصل الثاني ولا يجري فيه ترجيح بلا مرجح اذ اعمال الاصل الاول دون هذا الاصل لا مرجح له ايضا
بداهة وهو مستلزم لجمع النقيضين ان تعمل لازم الاصل الاول ايضا وانفكاك اللازم عن الملزوم ان لم نقل به
هذا فالمراد بتلازم اعمال الاصل الثاني بيننا الحكم الاول ايضا والا فيصير الجمع والظاهر اذ اعمالهما معا يلزم التفريق
واعمال احدهما ايضا ترجيح بلا مرجح وذلك كما في مثال الاناءين لو قلنا فيه باستلزام اصالة الطهارة في كل منهما
الحكم بنجاسة الاخر فانه لو كان كل الكان من الجانبين فلا يمكن اعمال احدهما وظهر من ذلك ان مرجع هذا
الاشتراط الى اشتراط عدم تعارض اصل اخر معه ويظهر عدم ورود ما ذكره السيد الصدر ره اعلى ذلك
الاشتراط من ان هذه لا تدل الدليل على عدم اشتغال الذمة بشيء ما لم يوجد عليه دليل فاذا فرض ان ذلك
الاستدلال موجب لشغل الذمة من جهة اخرى فلا يصلح لمعارضة اذ لا شيء يوجب عدم صحة الاستدلال الا ثبوت
شغل الذمة بشيء اخر وهذا اذا كان والدليل فلا معالفة له مع عقل ولا نقل حتى يوجب عدم الاستدلال بالبنت
عند والاصل دليل ثابت الحجية قلت ومن هذا القبيل ما اذا شك في دين مستغرق لمال الاستظهار فالتمسك
باصالة عدمه يوجب وجوب الحج عليه وذلك غير خالف لعقل ولا نقل وايضا يلزم انه اذا شك في طهارة ماء او
تراب لغير غيرهما من اجزاء الصلوة اذ يلزم من اجراء اصل الطهارة فيهما الكلفة بالوضوء والتيمم فالصلوة وجه
عدم الورود وان قلنا اذ لا شيء يوجب عدم صحة الاستدلال الا ثبوت شغل الذمة بشيء اخر فيصدق الموجب لعدم
صحة الاستدلال بما ذكر فانه لزوم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين او انفكاك اللازم عن الملزوم والجواب
ان من ذكر هذا الشرط لا يسلم ذكره في الاستصحاب ايضا الا انه عرضها بذلك في الاستصحاب بعدم معارضة
استصحاب اخر معه والمورد المتقدم من تتبعه في ذلك لا يراد دون سلم الاشتراط الثاني دون الاول مع
ان مرجعهما واحد هذا ولا يخفى انه يمكن دفع الحدود الذي ذكرنا لاعمال الاصلين بصورة كون استلزام الشيء
جانب واحد دون الجانبين بان نقول انا نعمل باحد الاصلين وهو المستلزم لثبوت الحكم من جهة اخرى دون الاصل
الاخر الغير المستلزم لثبوت الحكم المنفي بالاصل الاول وذلك كما في مثال الدين والحج فان نفي الدين باصل مستلزم
وعلة لثبوت الحج بخلاف نفي وجوب الحج بالاصل فانه ليس علة لثبوت الدين فان الدين مانع من الاستطاعة
وارتفاع المانع بعد وجود سائر اجزاء العلة علة تامة بخلاف الحج فان انتفائه ليس علة لثبوت الدين وكان مثال

الماء والتراب فان نجاسة الماء بالملاقاة والموجبة اعمال الاصل المستلزم دون الاخر فان الثابت من حجية الاصل وجواز
اعماله انما هو اذا لم يكن دليل على الثبوت بل هو محض الاصل واما اذا كان دليل عليه ولو كان اصلا اخر فليست حجية بل
ثبت عدمها والاصل المستلزم لما لم يعارضه دليل الثبوت يكون معمولا به بخلاف الاخر فيقال الاصل عدم وجوب الحج
بالمرجع دليل على وجوبه ولكن ثبت وجوبه هنا بوجود المال وعدم الدين الثابت الاصل الخالي عن المعارض فيجب الحج
ولا يمكن ان يقال ذلك في اصل عدم الدين واما في صورة استلزام الثبوت من الجانبين كما في مثال الاناءين لو كان
من هذا القبيل فلا يمكن اجراء شيء من الاصلين فالحق اشتراط اعمال الاصل بعدم كونه مستلزما لثبوت حكم شرعي
اصل مستلزم لثبوت ما ينافي الاصل الاول لا اشتراطه بعدم كونه مستلزما لثبوت حكم مطلقا وقد حصل الغفلة
لغير واحد من متاخري المتاخرين في هذا المقام وبقام تعارض الاستصحابين حضار نظرهم في هذا المقام مقصورا
على الصورة الاولى وردوا الاشتراط بما سبق ثم عطفوا عن ذلك في بحث الاستصحاب واضطربوا بحكم تعارض
الاستصحابين حتى قيل بما يشبه خلاف الاجماع فقيل في الصيد المشكوك في تذكية الواقع في الماء القليل بنجاسة
الصيد وطهارة الماء مع حكمه بنجاسة القليل بالملاقاة وسيأتي تحقيق ذلك بما يناسبه في بحث تعارض الاستصحابين
ثم لا يخفى ان ما ذكر من مثال الاناءين ليس من شيء من الصورتين اذ لا يستلزم التمسك بالاصل في احدهما شيئا يكلف
في الخروج عن مقتضى اصل طهارة كل منهما جواز استعماله والموجب لوجوب الاجتناب عن الاخر هو استعمال الاول
دون جواز اذ مع الجواز يجوز الترك واستعمال الاخر والاستعمال غير العمل بالاصل وايضا كان قبل اجراء الاصل
الاجتناب عن احدهما واجاز بعد اجرائه لم يزد تكليف على ما كان الثاني ان يصير التمسك بالاصل سببا لضرر
مسلم قال بما خلاصته ان اجراء اصل البراءة من شغل الذمة بحقوق الناس مشروط بعدم عروض ما يناسب الشغل كضرر
مسلم مثل ان يحبس شاة فمات ولدها او ربما لا هرب دابته او فتح بعض الطاير قفاريخ لا يمكن على سبيل القطع
اجراء الاصل بل ينبغي القول بالتوقف ولصاحب الواقعة السبل لاحتمال ان يدرج مثل هذه الصورة في قوله عليه السلام
ولا ضرر وما يدل على حكم من التلف بالاغيره قال والذي يحقق في جامعة الاصول بعد ذكر ذلك ما حاصله ان
التمسك بالاصل لنفي شغل الذمة انما يكون فيما لم يقم دليل على الشغل والا فلا يجوز وما ذكرنا انما قام الدليل فيه
على الشغل والا فعلى الاول لا وجه للحكم بانه ينبغي التوقف والصلح لان المفروض قيام الدليل فان لم يقم يمكن التمسك
بالاصل لعدم تحقق ما يدل على الشغل فان الدليل الذي لا يمكن معه التمسك بالاصل هو الذي كان صالحا لتاسيس الحكم
لا الذي يرفع الشك في انه صالح ام لا فالصورة المذكورة ان علم دخولها جزئيا في قوله عليه السلام ولا ضرر ولا ضرار في عيبه
فيحكم بشغل الذمة وان لم يعلم يمكن اجراء الاصل ويجوز احتمال الدخول لا يصلح لنفي امكان اجرائه اذ لا شك ان
جزئيا لما يكون فيما وقع الشك والاحتمال وما ذكر من الفرق بين الصورة المذكورة وغيرها فاسد اذ بعد عدم حصول
اليقين في انه اجتمعت ادلة نفي الضرر وصلحا يكون داخلة في ادلة اصل البراءة اذ صدق عليها انها ما لا يعلم
انتهى كلامه قدس سره وهو كذلك الثالث ان لا يكون في اجراء العبادات فاذا شككنا في كون شيء جزء لها
لا يمكن تنقيحه باصالة العدم بل لا بد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول الهيئة قال والذي يدل عليه
ذكر ذلك وضعه ظاهر وهو كذلك بل قيل انه لا خلاف في جواز اجراء الاصل فيها وانه ليس في كلام الاصحاب

ما نقله عن الخطوط فانه فاضل متتبع
وله وجوه مع الاصحاب خلاف عدم
فانه ليس علة لثبوت الدين

والاول حزما يظهر منه خلافه ووجهه بعد ما عرفت من اصالة نفي التكليف والوجوب والندب ظاهر فانه كما ان
عدم اصل عدم الاحكام ليس عدم مطابقة الواقع ونفس الامر اي عدم كونها احكاما في حقنا كان الراد هنا نفي الجزئية
في حقنا والمراد كونه جزء في حقنا وجوب الاتيان به واستحبابه في ضمن العبادة والاصل عدمه او نقول ان الوجوب
او الندب وصف لازم للجزء وبنفيهما يتحقق الملزوم فيتركب قياس هكذا لو كان هذا جزء للعبادة كان واجبا او مندوبا
والكذب ليس بواجب ولا مندوب للاصل فليس بجزء فالمقدمة الاصل على الاول هو نفس الجزء باعتبار تقييده بالوجوب او
الندب تبعية العبادة وعلى الثاني وصفه اللازم وبنفي الجزئية لاستدلال واما نفي نفس الجزء بمعنى ما يترتب عليه الشيء
لجعل العدم كما قيل فلا اذ الثابت من الاصل هو اصل عدم الاحكام لا غيرها ثم لو جعل الاصل بمعنى الاستصحاب جعل امكان
اجزاء الاصل في نفي الجزئية بمعناها الحقيقي ايضا حيث ان العبادات محتاجات بحتة بجملة حاصلة من ضم الاجزاء
بعضها الى بعض فيقال الجعل والاختراع لو يكن هذا الجزء المشكوك فيه مطلق الجعل داخلا في ماهية مخترعة مسماة بهذا الاسم
الخاص فيستحب فان كان فيه تامل وان ذلك يندفع بما يمكن ان يتوهم من اثر لما كان نفي الجزئية او الشرطية
بتبعية نفي الوجوب فاذا ثبت وجوب شيء بدليل من خارج كالتسليم وترك التكبير في الصلاة فربما يتوهم اصالة نفي الجزئية
والشرطية مع ان اصالة عدم تعلق الامر به بتبعية الامر المتعلق بما يشك في كونه كلا او شرطا لا اي عدم تعلق
هذا الامر به او عدم ملاحظة التوقف واعتباره بنفي الجزئية والشرطية ايضا بل قد يكون للاجزاء و
الشرائط احكام اخر مخالفة للاصل ايضا وقد يتوهم في اثبات جواز اجراء الاصل في نفي الاجزاء انه لا مانع منه
فان المانع اما وجوب تحصيل القطع في صحة العبادات لتحقق التكليف الجملي فيها وانقطاع البراءة اليقينية و
انسداد باب العلم فهو منتف اذ لو كان ذلك مانعا لكان في نفس الاحكام ايضا لثبوت حكم جملي لكل واحد من
المجتهدات ايضا فما يدل على عدم وجوب تحصيل القطع في الاحكام يدل عليه في الجزئيات ايضا واما امكان الاتيان
بجميع المحتملات فهو ايضا لا يصلح مانعا فانه لو كان مانعا لكان في نفس الاحكام ايضا وان كان امكان وجود الدليل على
الجزئية هو ايضا في الاحكام قائم ونقول بعدم اجراء الاصل فيها الا بعد الفحص اقول ان كان غرضه بيان ان
المانع والامكان الظني بوجود المقتضي الذي ذكرناه بالوضوح فهو صحيح واما ان كان غرضه اثبات اجراء اصل العدم
في نفس الجزء مع ان المانع فغير صحيح لان المقتضي لا غير موجود ثم يتم هذا على ما قرره بعض اخر بان ضم الى الوجود
المقتضي يقال ان سبب اهمال الاصل في الاحكام هو كونها مما يتوقف على بيان الشارع وانسداد باب العلم حاله
اوجب العمل بالظن الحاصل بعد الفحص والاصل ايضا منه وهذا بعينه جار في اجراء العبادات وهذا حسن في نفي
نفس الجزء بمعنى فيه الاصل لو تم ما ذكره سببا للعمل بالاصل في الاحكام ثم المانع من اجراء الاصل في اجراء
العبادات احتج وجوه منها ان اشتغال الذمة بالعبادة يقيني فلا يرفع الا باليقين وهو ايضا ولا انا ايضا نقول بالغير
فان الاصل بعد القطع بحجية وجوبه قائم مقام اليقين وثانيا ان المراد ان كان اشتغال الذمة بالعبادات المركبة
من الاجزاء المعلومة فالبراءة اليقينية يحصل بمجرد الاتيان بها وان كان اشتغالها بالمركبة منها ومن الاجزاء المشكوك
فيها فاليقين بالاشتغال ثم فلم اذا قال الشارع صل وعلمنا كون التكبير والقيام والركوع والسجود اجزاء فهو
شك في الشرع فالمشغول بصلوة ذات تكبير وقيام وركوع وسجود يقيني واما بغيرها فلا فان قيل هذا امر

قال الشارع صل وما علم منه كون الاربعة الاولى اجزاء للصلوة وما الوجوب اخذ الجزئية السورة ايضا في الاخير
لا يوجب القطع بتكليف ولكن كلامنا من الاولين يوجب اما الاولى فبحجية الصلوة واما الثاني فبحجية ذات الاجزاء
الاربعة وما علمت البراءة منه هو الثاني دون الاول بل لا يعلم البراءة منها الا بالاتيان بذات الاجزاء الخمسة قلنا
المفروض انا نعلم ان بحجية الصلوة اما ذات الاربعة او الخمسة وليس ههنا بحجية اخرى حتى يحصل العلم بالتكليف بها او ترجيح
الصلوة الغير هو اما بحجيتين احدهما على القطع والاخرى موضع الشك فاين الثالث وما هو فان قيل بحجية الصلوة
امر معين في الواقع مردد عندنا بين الهيئتين والشك ان الهيئة المتضمنة لهذا الوصف عين الهيئتين هي المكلف به
ولا غير فيه لامكان الاشتغال بالاتيان بالهيئتين الموجب للعلم بحصول ذلك المعنى في الواقع بل لا محذور يكون هو محل
التكليف بالصلوة لانه الموضوع له لفظ الصلوة فيكون بحصول الفعل بحجية معينة فاما مردودة عندك بين ذات
الاربعة والخمسة ولو سلمنا العلم بعينها على الاتيان بذات الخمسة يكون واجبة وبل اعلى دلالة قوله صل على ذلك
الا يقطع به على تكليف وليس هو التكليف بذات الاربعة لانه لم يعلم بقوله صل بل الاستدلال بانها داخلة في
كل من معنيي الصلوة قلنا ليس بحجية الصلوة والموضوع له للفظ الصلوة هو مطلق الامر المتصف بالوصفين اي
المعين في الواقع المردد عندنا بين الوصفين حتى يكون بحجية ثالثة غير الهيئتين بل الموضوع له معين في الواقع مع
وصف التردد فنقول اما اصل ذات الاجزاء الاربعة التي لا نعلم انها محل الصلوة بعينها او اصل ذات الخمسة
التي هي كذلك بل لا محذور المعين في الواقع الا احد هذين المعنيين فليس هنا امر ثالث يعلم التكليف به وقوله لانه
تقطع بقوله صل على تكليف فيه قلنا لا نسلم بل يعلم بارادة المكلف بالكثير شيئا ولكن تعلق التكليف المكلف لا يكون
الا بحجية فاذا كان من الامرين قدر مشترك كان المثال يعلم التكليف به بحجية الاجماع والا فعلى التكليف
بالتخيير بحجية عدم الترجيح والحاصل انه يعلم تعلق التكليف لما استنبط من القواعد الاجتهادية ولذا لا يثاب به
تكليف اصلا لو لم يكن من الصلوة معلوما بوجه حيث لا سبيل للقواعد وثالثا ان احتياج الشغل اليقيني على البراءة
انما هو لاجل الاستصحاب وهاهنا استصحاب البراءة اليقينية عن ذات الخمسة الحاصلة قبل تعلق التكليف بالعبادة
كالترجيح لاحدهما على الاخر ورابعا ان وجوب تحصيل البراءة اليقينية عند تردد التكليف بينهما كما يأتي في محله وقاسما
ان من الاجزاء ما يحتمل ان يكون زيادة مبطلة لعبادة كما اذا شك في صلوة انه ركعات اربع فكما انه
لا يحصل اليقين بالبراءة بفعل الشك لا يحصل بفعل الاربع ايضا فقاعدة تلك القاعدة في طرف الزيادة معها في طرف
النقصان وعن اصالة البراءة في طرف النقصان خالية عن المعارض ومنها ان الشك بالاصل في ذلك موقوف
على ثبوت حجية الاستصحاب حتى في نفس الحكم لان حال العبادة حال الحكم وغيره الا منع التوقف بل يثبت بادلة الاصل
عدم الوجوب وثانيا انه ان اريد استصحاب حال الشرع فيه انه حجة في نفس الحكم ايضا كما يأتي لا مدخلية له في المقام وان
اريد استصحاب الغير فالمراد من عدم حجيته في نفس الحكم انه لا يثبت به حكم اما الوقوف به حكم وان به خطر عليكم في قوله تعالى
فلم يقل احد بعدم حجيته في ذلك وثالثا ان العبادة لا يثبت به منه بل هي بحجية سائر الادلة المشتركة لها ومنها
انه معارض باصالة عدم كون المركب من الاجزاء المعلومة فقط هو العبادة المطلوبة كالصلوة مثلا وجوابه مع
كون هذا الاصل جاريا في المركب من المجموع ايضا ان الموجود الخارجي كما يحتمل كونه عين العبادة المطلوبة يحتمل

كذا هي ونسبة الاصل اليها على السواء ومنها ان الاصل عدم تعين العبادة المطلوبة في الخارج بمجرد حصول
اليقين بالاتيان بها وجوابه انه يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني وقد مر جوابه وهل لمن اريد اصالة عدم
تعين العبادة المطلوبة يقينا شغل قد علم وان اريد العبادة المطلوبة احتمالا فغير صحيح ومنها انه لا شك ان الفاظ
قوقية لم يثبت شيء منها بالدليل العقلي الذي منه اصل العدم من جملة اللغات الفاظ العبادات والعاجين
الادوية فانه اذا شك في شيء انه جزء الصلاة يكون الشك في ان لفظ الصلاة هل هي موضوعة لما كان هذا الشيء
جزءا ام لا وايضا النزاع حقيقة في تعيين المعنى وهو لا يخرج عن الحقيقة والمجاز وهم ضبطوا اصالتها بالدليل
العدم بل عدم امكان معرفته من البديهيات اذ يعلم كل احد انه لا يمكن معرفة لغة اهل الهند بالدليل وكذا
معرفة حقائق كل طائفة الا من جهة خواصها التي ضبطوها فانه اذا اطلق احد على شيء بعنوان الاشارة لا يمكن
ان يقال انه المعنى لاصالة عدم الزيادة كما اذا وقع لفظ الاباريج في كلام الشارع وعلم ان الاصل عدم الصحيح ان منه
وشك في حصول الفصل فانه لا يمكن ان يقال الاصل عدم كونه جزء منه وجوابه ان ما ذكره يصح بناء على من اراد نفي الجزئية
الواقعية واما اذا كان المراد نفي الجزئية في حق بعض الذي يثبت له حكم العبادة تبعا فلا يصح لكون التوقيف حقيقة
هو الحكم دون كونه جزءا واقعيا وبواسطة نفي الجزئية في حقنا الاترى انه اذا امر الشارع بشيء ولم يثبت عندك
كون الامر للوجوب فانت حكم بثبوت الاذن فيه ونفي الوجوب بالاصل وكما يلزم منه اثبات كون الامر المطلق
الاذن بالاصل فكذا القول فيه جار مثله هنا ايضا واما ما ذكره من مثال الاباريج فقد يجاب بان الاصل فيه ايضا
اذا وقع في كلام الشارع وان يجرا فاسد من الطبيب لعدم ثبوت اعمال الاصل في الاسكار الطبية هذا لا يخفى
ان ما ذكره من صحة التمسك بالاصل في نفي اجزاء العبادات مختص بما اذا كانت في مقام الاوامر الاعمالية او التقريرية
كقوله صل واغتسل بدون الجهة فلا يجري فيما في مقام المواضع كقوله لا تصل حال الحيض او مع الصلاة عند الجنب بل
يجوز الصلاة التي ليس فيها صورة الشكال لاصالة عدم الحرمة الا فيما ثبت اجماع بسيط او مركب على الحرمة وكذا فيما
كانت متعلقة لغير حكم شرعي كقوله الصلاة غير من خروج وضع والصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر لعدم جريان اصل
العدم فيه وكذا فيما اذا كانت في مورد السببية لحدوث امر او زواله كما اذا قال الشارع العبد يتوضأ بفعل الصلاة
لان الاصل عدم العتق وبقاء الرقية وقد يتصور ان الطهارات الثلث من ذلك القبيل حيث انها اسباب لرفع
الحدث وليس كذلك اذ القدر الثابت وجوب احدها المشروط الطهارة او استحبابها مطلقا عند حصول اسبابها
وفعلها موجب لرفع هذا الوجوب فان اريد من الحدث هذا المعنى الحالي كون المكلف بحيث يجب عليه ذلك فواضح
يرتفع لا محالة الاتيان بما علم وجوبه وان اريد غير ذلك فلا نسلم نعم يمكن جعلها من هذا القبيل بالنسبة الى المرتبة
من الصلاة فاصبح الشارع بالمنع عنها قبله كما في قوله سبحانه ولا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون
ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا او المنع عنه عن شيء اخر كما في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن اذا قرئ بالتشديد
لا فيما ثبت وجوبه عند الصلاة او امر اخر من غير تصريح بالمنع ولكن الظاهر ان الطهارات مطلقا خارجة عن هذا القبيل
لوقوع بيانها من الشرع للاجماع على ترتب جميع احكامها عليها ما يجب او يستحب او على عدم الفصل بين ما يجب
الصلاة او غيرها وكذا فيه في صحة التمسك بالاصل في نفي الاجزاء ان الاولى مر خلاف لفصل اخر في نفي الفقهاء

كما اذا علم ان الواجب اما ذلك الاقل بشرط عدم الزيادة او الاكثر كما اذا شك في صلاة انها ثلث ركعات او اربع
حيث ان زيادة الركعة يبطل الصلاة فانه يرجع وان علم وجوب الاقل من جهة تتميم يحل من الهيئة بشرط شيء وبشرط لا الهيئة
لا بشرط الا ان زيادة قيد بشرط لا يجاب الاقل مخالفة للاصل وهي وان كانت معارضة بزيادة بشرط شيء في جانب
الاكثر مع خلاف اصل اخر هو وجوب الزيادة ولكن نقدر ان الاكثر مخالفة الاصل في جانب لا يوجب ثبوت خلاف
اصل اقل في جانب اخر واعلم انه لا فرق في جواز اجراء الاصل في اجزاء العبادات بين الذي يتعين الهيئة باعتبارها
لو ثبت جزئية كالركوع والقيام بالنسبة الى الصلاة والذي لا يتعين كالطائفة بين الجلستين والاستعاذة بناء على
ان العبادات اسامي للاعم الصحيح لجريان الدليل وبذلك يظهر انه اذا جرينا اعمال الاصل في نفي الشرائط وان قلنا
بكون العبادات اسامي للصحيح وانه لا فرق في جميع ذلك من القول بالصحيح والاعم كما يصرح بذلك ثمرة لذلك الخلاف كما
توهم ومنهم من قال انه في بعض ما ذكره وهو ضعيف ثم ان بعض المحققين قال ان اصل العدم في صحة العبادات قاليا
فيصح انه لا شك انها اكثر الاحكام ترجع الاقتصار الى التوقيف وهو اما بالكتاب او السنة او الاجماع او دليل العقل
الذي هو اصل العدم واما الوجه الاثبات الاخير الكتاب فيه خالي عن بيانها ومن السنة ايضا لا يثبت الا نادرا
في نقل صحة العبادة الفلانية ذلك ولفظها موضوع لذلك نعم يثبت اجزائها غالبا من النص وهو مع انه قليل
يثبت مجموع اجزائها الواجبة وشرائطها لا يثبت كون جزء او شرط اخر مذكور في نص اخر فتعين ان يكون بيانها وثبوتها
بالاجماع وان التي وقع الاجماع على كونها عبادة يكون العبادة المطلوبة وربما ثبت الاجماع من التسليم الخالف انه
ان لم يكن هذا المقتضي اي مقتضي جزء او شرط او فساد لكانت العبادة صحيحة وثبت بطلان مقتضيه وتخلفه فيه وربما
لا يسلم ذلك صريحا لكن يظهر من كلامه ايضا كما في ثبوت الاجماع اقوله لا يخفى ان المراد اما الاجماع على صحة العبادة
الفلانية بجميع اجزائها وشرائطها وهذا لا غبار فيه كالنص لا يكاد يوجد غالبا بل يقع ذلك من النص اقرب ظنه قد لا يكون
عبادة لم يقع في جزء منها المرة خلاف واما الاجماع على ان هذه الاجزاء والشرائط من اجزائها فهي كما قال في النص
لا يتوجه من اجزائها لو سلمنا الاجماع عليه او لم يثبت محتاج الى منع اصل العدم او الاجماع على ان الهيئة الصحيحة موجودة
في ضمن جميع الاجزاء والشرائط الفلانية وان كان بعضها مما وقع الخلاف فيه فقد يجري اثباتا للهيئة وهما لها على ذلك
اثبات لما الذي هو الهيئة جزء الاحتمال اشتمالها على ما لم يجزه او شرطا بل يكون من المستحبات او لم يكن منها ايضا من ان
من الاجزاء والشرائط ما وقع الخلاف في كونه مطلقا او لا كالجهر بالبسملة في الاخفاتية والاخفات بها فان الاقوال فيها ثلثة
الوجوب والجهر والاستحباب فلا يتصل بهيئة وقع الاجماع على ادراج الصحيحة فيها قطعا واما قوله وربما ثبت الاجماع
الخ فيه اولا انه لو صح ذلك لزم كون جميع اجماعيا اذ كل من عبادة مسئلة فيها انه ان لم يكن المقتضي او كان المقتضي الاخر موجود
الاخر موجود لكان هل الحق فكل من ابتدائه مسئلة يعلم ان المقتضي المتنازع موجود والمانع عنه مفقود بالاجماع
من لا يعلم فرق هذه المسئلة لان علم وجود المقتضي لجزئية بعض ثانيا ان الذي يليه الخالف انه ان لم يكن المقتضي موجودا
في الواقع ونفس الامر يكون العبادة صحيحة لا انه ان لم يكن موجود ارتفع حصه فانه قد يكون الغفلة من جهته فان خلاف
دليل الخالف انما هو بحسب اعتقاد الخصم غالبا مع ان هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى الخالف ايضا لدليل الخصم
الاجماع ناشيا للاجتهاد وفساده فانه لم يكن ثبوت الهيئة بالاجماع على القول بالاعم اكثر واظهر لان الخلاف في اكثر من

العبادات في الشرائط والاجزاء التي لا يتوقف الماهية بانتفائها عرفا والاجماع منعقد على انتفاء جزء اخر موجب انتفائه
لانتفاء الماهية فتامل وقد يستدل في اثبات ماهية العبادات بطريق اخر وهو ان يرجع الى اصطلاح المشرعة
بان يقال الشارع وضع هذه فيكون حقيقة عندهم فيكون هو مطلوب الشارع اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية
فلاصالة عدم النقل واما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي يحمل عليه لان كثرة الاستعمال
من الشارع فيه صار الموجب اعتقاد القول ان اللفظ صار حقيقة فيه عندهم فيترجح ان المراد الذي لم يعهد من
الشارع استعماله فيه اولى به ولا يخفى ان هذا يفيد لو وقع النزاع بين معنيين متباينين جملة ومن جميع الوجوه او
اكثرها واما اذا كان بين معنيين متحدين في اكثر الاجزاء مختلفين في جزء او جزئين فلا لان دعوى الحقيقة الشرعية
وثبوت الحقيقة الشرعية انما هو في بعض الجزئين الذي اخترعه الشارع في مقابل المعنى اللغوي ولا يثبت ذلك جميع
الشارع وبالنسبة الى معنى مقصود في الجملة اما مع كونه جميعها او الاعم ولا يلزم ثبوت جميع الاجزاء والشرائط فالاصل
الى عرف المشرعة انما يناسب لتمايز الماهية بوجه ما من جميع الوجوه ولا يتفاوت الحال بتفاوت القولين في مسئلة
كون العبادات اسامي للصحيحة او الاعم فان القائل بانها اسامي للصحيحة لا يقول بانه يتبادر منها عند المشرعة الصحيحة
جميع اجزائها وشرائطها الموجبة للصحة بل يقول انها اسامي للصحيحة الجامعة الصحيحة وان لم يعلم جميع الاجزاء والشرائط
والقائل بالاعم لا يقول بانه يتبادر منها عند جميع الاجزاء بل يقول ان منها ما لا يتوقف الصحة بانتفائه عرفا فهي غير موضوعة
عند المشرعة **مسئلة** ومن الادلة المعتبرة الاستصحاب وهو ابقاء ما كان على ما كان ثم
ما كان اما وجوديا فاستصحابه يسمى باستصحاب الحال واستصحاب حال الشرع او عدميا فيسمى باستصحاب النفي واستصحاب
حال العقل وعرفوه بتعريفات مزيفة مثل انه ابقاء حكم ثبت على ما كان ويرد عليه الصغرى بانه حكم والثاني مع العلم
بالاجمال العلم به والاجمال اجماع ومثل انه الحكم باستمرار حكم يقيني الحصول في وقت ما في الزمان الثاني بعد
ورد عليه الحكم بالاستمرار الخبري بعض ما اذا كان مظنون البقاء او موهوم واما التحديد بانه تركيب حكم او وصف
يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق فساده غني عن البيان حتى وقت ان كون الحكم كان
ليس استصحابا مصادفا الى ورود بعض ما يتوجه عليه ايضا ولو عرف بانه الحكم على حكم ثبت في وقت او حال بثبوته
من حيث ثبوته في الاول مع عدم العلم بالبقاء ولو تقديرا لكان خاليا عن النقض والدليل هو اثبات الحكم في الثاني
فلا يرد اتحاد الدليل والمدلول والقيد الاخير لا دخل له بدليل ولو اخرجه على البقاء لكان يرد بان هذا الحكم الاجماع
والاستصحاب وفائدته اثبات الحكم لو نظر فيه نقض على الدليل الاخر فالاستصحاب غير ايضا فرجع الى اصل الاستصحاب
وتحقيق المقام فقد مر تقديمين **الاول** قد عرفت من تعريف الاستصحاب ان اركانه خمسة الحكم والمستصحب والزمان
الاول والثاني والثبوت في الاول وعدم العلم بالثبوت في الثاني ولا شك انه لا يتحقق الا بعد الاخبار ح ما يوجب
تكثر اقسامها فهي يمكن التكثر من جهة دليل الثبوت في الاول وعلة عدم العلم اي سبب الشك في الثاني واما اقسام
المستصحب فكثيرة لانه اما حكم عدمي او وجودي والوجودي اما حكم شرعي او وضعي او موضوع لاحدهما او يتعلق به
والمراد بالموضوع ما كان احد الاحكام محمولا عليه كالصلاة والغسل والنجاسة والحيض والطهارة مثلا
فيقال الصلاة واجبة والغسل واجب وسببا لاباحة الصلاة والغسل سبب الطهارة والنجاسة مانعة من دخول المسجد

والحيض عن دخول الصلاة والطهارة سبب لقبول الشهادة وهكذا واما ما وقع في كلمات بعض الفقهاء من ان
الطهارة والنجاسة حكمان شرعيان فالمراد انهما امران ثابتان بالشرع او الحكم بثبوتها الشيء ثابت من الشرع او
المراد ان الحكم بهما حكم شرعي باعتبار استدلال انه الحكم بالاباحة او البيت او المانعية والمراد بالمتعلق ما كان له
مدخلية في ثبوت الحكم او نفيه ولو لم يكن حكما ولا موضوعا له كاستصحاب الوضع والمعنى اللغوي وشياع المعنى بين
والموضوع والمتعلق على قسمين لانه اما من الامور الشرعية او الخارجية والمراد بالشرعي ما كان من العبادات
المخترعة الجعلية للشارع كالصلاة والزكاة والغسل والوضوء او امور مترتبة على اسباب جعلها الشارع اسبابا لها
كالطهارة والنجاسة وان جيئة والمالكية والرقية واضرابها والخارجي ما لو يكن كذلك كالطهارة والخبث في
الميت والقليل والطلاق الماء واضرابه وهو خالص ثم الامور الشرعية مطلقا اي سواء كان حكما شرعيا او وضعيا
او من القسم الاول من الموضوع والمتعلق على ثلاثة اقسام لانه اما يعلم استمرارها ابدا اي يثبت من الشرع كذلك ولا يعلم
له مزيل اي يكون مغياه غاية اي يعلم ثبوته الى غاية زمانية او حالية او يعلم ثبوته في الجملة اي وقت معين
له مزيل اي يكون مغياه غاية اي يعلم ثبوته الى غاية زمانية او حالية او يعلم ثبوته في الجملة اي وقت معين
بعض ان يعلم ان استمراره ليس في اقل من ذلك ولا يعلم بعده وليس المراد بالمغيا ما ثبت كون شيء غاية له بالالفاظ
الدالة على الغاية بل ما ثبت انتهائه وانتفائه عند شيء وثبت كون ذلك الشيء مزيلا له فالمراد بالغاية الشيء الثابت
له وجوده في الخارج بحيث اذا تحقق ارتفع وقد يكون شيء واحد من الامور الغير الشرعية التي يعبر عنها ان خلقها
لم يوجد في الخارج بحيث اذا تحقق ارتفع فاما سبب الشك في ثبوت الحكم في الزمان
الثاني اما في الامور الشرعية فعلى قسمين احدهما ان يشك فيه باعتبار الشك في تحقق ما جعله الشارع مزيلا لحكم
الثاني اما في الامور الشرعية فعلى قسمين احدهما ان يشك فيه باعتبار الشك في تحقق المزيل لا يقال كما يشك
وثانيهما ان يشك فيه باعتبار الشك في نفس ثبوت الحكم في الثاني من بعض شك في تحقق المزيل لا يقال كما يشك
فيه في انتهاء الحكم يكون شكا في جعله مزيلا اذ لو لا لكان الحكم ثابتا لان سبب انتهاء الحكم في زمان او حال
قد يكون لوجود بعضها او جميعها مع انتفاء من غير الفعل الشارع الجعل الشارع اياه كلا وايضا قد يكون الشك
عن جعله اياه مزيلا نوع حكم الفعل كونه من بلا الحكم والكلام في جعل الشارع اياه كلا وايضا قد يكون الشك
باعتبار الطلاق وقبل الثبوت في الاول فلا يعلم انه هل يبقى في الظن بالاقل الا وكل من قسمي الشك انما يتصور
على وجهين اما الاول فلان الشك في تحقق ما جعله الشارع مزيلا اما يكون مع عدم العلم بالجعل وهو على وجهين اما
ان يشك في الحكم باعتبار الشك في انه هل جعل الشارع شيئا مزيلا له في ذلك الزمان ام لا وثانيهما ان يشك
باعتبار الشك في انه هل جعل هذا الشيء الفلاني مزيلا له ام لا وهذان الوجهان انما يكونان في القسم الاول من
اقسام الامور الشرعية اي القسم الاول وقد يحصلان في القسم الثالث اذا وقع الشك قبل مضي الزمان المعين او
ما يصلح طرفا للثبوت في الجملة او يكون مع العلم بالجعل وهو على وجهين لان ذلك المزيل اما يكون معينة معلومة
ذلك في حصولها مع عدم العلم بحصول شيء او يكون معلومة ولكن في مصداقها الشيء الحاصل وهو على وجهين لان
الشك في الصدق اما يكون لاجمال الانتباس الخارجي او لعدم العلم بكون هذا الفرد من افرادها او لا يكون معلومة ولكن
في حصولها او فسادها على شيء حاصل وقد يكون الشك مع العلم بجعل شيء مزيلا في ازمنة جعل شيئا اخر وهذا الشيء
مزيلا ام لا وهذا القسم من الشك وجوه الستة انما يحصل في القسم الثاني من الاقسام الثلاثة اذا كان الشك قبل ما
يحصل الغاية واما الثاني فلان الشك في نفس ثبوت الحكم في الثاني على وجهين الاول ان يكون باعتبار الشك في ان
ما جعله الاول هل يشمل الثاني ايضا ام لا وهذا انما يكون لاجل كون دليل الثبوت لفظا سواء الامر او الاطلاق وعلى

ما يتبين من احد القيدين او لا بل كون الثابت من الحكم هو القدر المشترك بين الاطلاق والتقييد الاقل الاكثر
فلا يعلم انه مطلق او مقيد بالاقل او الاكثر وهو المعبر عنه بمطلق لا يتقيد وعلى الاطلاق هل يكفي فيه الاقل او لا وهذا
النوع من الشك انما يتحقق في القسم الثالث بعد مضي الزمان المعين او ما يصلح ظرفا للاستمرار في الجملة ان فرض
اختصاص دليل الثبوت في الاول به والنوع الثاني ان يكون باعتبار الشك في تحقق المثبت في الثاني مع العلم بعدم
ثبوت الدليل الاول وهذا انما يكون في القسم الثالث مع ثبوت الاختصاص وفي القسمين الاخيرين اذا شك بعد
الغاية واما سبب الشك في الامور الخارجية فهو اما عصوا وان كان الجميع مشتركا في انه باعتبار الشك في
تحقق الدليل العقلي لان كل امر خارجي يمضي ما علم انه مزيل لو لم يتحقق لم يتحقق كما مر واما دليل الثبوت في الاول فقد يكون
شرعا او عقلا او مساعدا على الاول اما يكون اجماعا او غيره هذا ثم اعلم ان ما ذكر انما كان اقساما للاستصحاب
ايضا وهو استصحاب اشتغال الذمة وهو وان لم يخرج عن الاقسام المذكورة الا انه لكثرة تداوله قد يفكر منفردا
ومن هذا يتبين ما في كلام المنهاج اعلم ان الثلاثة في الاستصحاب من حيث اسبابها مما مر جميعه من
اقسام ثانيها فيما يجري فيه اما الاول فلا خلاف واما الثاني فقد عرفت عدم جريانه فيما اذا كان الشك باعتبار
الشك في تحقق المثبت الثاني في الثاني ولا خلاف فيه وجريانه في باقي اقسام المستصحب جميع اقسام سبب
الشك في تحقق المثبت الثاني في بعضها الاتفاق على الجريان وبعضها مما اختلف فيه فرض الوضع
الشك ودليل الحكم وهذه الاقسام ما وقع في بعضها الاتفاق على الجريان وبعضها مما اختلف فيه فرض الوضع
التي اختلف فيها ما علم استمراره في الجملة ان في وقت ولم يعلم بعد اذا شك بعد هذا الزمان لاجل الشك في
شمول الدليل الاول وقد صرح بالجريان فيه جماعة منهم السيد الصدر والمدقق العلامة وقد نقل بعض عن عامتهم
عدم جريانه فيه قال بعد اثبات حجية الاستصحاب ما ملخصه ان الاستصحاب يتبع الموضوع الثابت حكمه اذا وجد
قد يكون متعددا كليا مرددا بين امور وقد يكون جزئيا حقيقيا وبذلك يتفاوت الحال اذ يختلف افراد الكلي
في قابلية الامتداد وعدمه فالاستصحاب حينئذ يتصرف الى قابلها استعدادا للامتداد ثم قال ان بعض فصلا
اصحابنا ذاكرا في حكاية ما جرى بينه وبين احد من اهل الكتاب وتمسك الكتابي بالاستصحاب الى ان قال وبذلك
انهم الفاضل المذكور فقلت في ابطال الاستصحاب ان موضوعه لا بد ان يكون متيقنا حتى يجري على مذهب الدهريين
هنا الا النبوة في الجملة وهو كل قائل النبوة الى اخر الابد بان يقول ثابت نبي الى زمان محمد ولا يقول ثابت نبي بدون القيد فهل الحكم
والنبوة المقيدة الى زمان محمد لا بد ان يقول ثابت نبي الى زمان محمد ولا يقول ثابت نبي بدون القيد فهل الحكم
ان ثبت اما التصريح بالامتداد الى اخر الابد واما الاطلاق وهو ايضا في معنى القيد ولا بد من اثباته من الخارج
ان مطلق النبوة غير المطلقة والذي يمكن استصحابه هو الثاني لا الاول اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يكون من اقل
افراده ثابتا واما اذا اطلقنا في هذه القضية حينئذ لكن لا اصلا اي نوع من الكلي او الجامع او الدليل ثم غيرها
مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة تعيش فيها الطول الجريان عمرا فبذلك يبطل تمسك الكتابي لو تمسك بصحة الاستصحاب
لنا من نبوة نبيهم هو القدر المشترك بين احد الفرقتين الثالثة منع امكان كونها الفرقة الى زمان محمد كيف يصح
الى الابد ثم قال ولا يتسلم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي لاجل ذلك بان يقول الاحكام الواردة في الشرع
انما يلزم جريان الاستصحاب فيها ان ثبت كونها مطلقة ولم يكن مقيدة الى وقت خاص ولا يتفق علينا او مقيدة الى اخر
الابد وذلك لان المتبع والاستقراء عكسان بان غالب الاحكام الشرعية غير ثابتة لمن حدثت بابنه ولا عدوه والى
حد معين وان الشارع يلتزم بما ورد عنه مطلقا في استقراء فان تتبع الفرق الواردة يحصل الظن بان مراده من تلك المطلقات

ذلك الفعل كالمكلفين والعاقدين والقضاة حكمه واشالها ويظهر ان نفس الاستصحاب ايضا ينضم الى استصحاب
العدمي والوجودي والثاني الى استصحاب الحكم الشرعي والوضعي والموضوع والمتعلق الشرعيين والخارجيين
واخرى الى استصحاب المعين وغير المعين المستقرا وغير المستقر كالثالث والثالث الى استصحاب ما ثبت في تحقق مزيله الشرعي
والثاني باحد الوجوه المذكورة فالثالث في نفس ثبوته من غير شك في مزيله الشرعي لشرط عدم الثاني في تحقق المثبت
والرابعة الى استصحاب ما علم ثبوته بالاجماع او بضرورة وقد يقسم الاستصحاب ايضا الى الفعلي والتقديري فان
ثبت في الاول اما لا يكون دليل خارجي على بقائه او انتفائه في الثاني او يكون دليل على بقائه او انتفائه فعلا الاول
يكون الاستصحاب هنا على الثانيين تقديريا والثالث يظهر على تقدير ظهور فساد الدليل الخارجي والقسم من
ايضا وهو استصحاب اشتغال الذمة وهو وان لم يخرج عن الاقسام المذكورة الا انه لكثرة تداوله قد يفكر منفردا
ومن هذا يتبين ما في كلام المنهاج اعلم ان الثلاثة في الاستصحاب من حيث اسبابها مما مر جميعه من
اقسام ثانيها فيما يجري فيه اما الاول فلا خلاف واما الثاني فقد عرفت عدم جريانه فيما اذا كان الشك باعتبار
الشك في تحقق المثبت الثاني في الثاني ولا خلاف فيه وجريانه في باقي اقسام المستصحب جميع اقسام سبب
الشك في تحقق المثبت الثاني في بعضها الاتفاق على الجريان وبعضها مما اختلف فيه فرض الوضع
الشك ودليل الحكم وهذه الاقسام ما وقع في بعضها الاتفاق على الجريان وبعضها مما اختلف فيه فرض الوضع
التي اختلف فيها ما علم استمراره في الجملة ان في وقت ولم يعلم بعد اذا شك بعد هذا الزمان لاجل الشك في
شمول الدليل الاول وقد صرح بالجريان فيه جماعة منهم السيد الصدر والمدقق العلامة وقد نقل بعض عن عامتهم
عدم جريانه فيه قال بعد اثبات حجية الاستصحاب ما ملخصه ان الاستصحاب يتبع الموضوع الثابت حكمه اذا وجد
قد يكون متعددا كليا مرددا بين امور وقد يكون جزئيا حقيقيا وبذلك يتفاوت الحال اذ يختلف افراد الكلي
في قابلية الامتداد وعدمه فالاستصحاب حينئذ يتصرف الى قابلها استعدادا للامتداد ثم قال ان بعض فصلا
اصحابنا ذاكرا في حكاية ما جرى بينه وبين احد من اهل الكتاب وتمسك الكتابي بالاستصحاب الى ان قال وبذلك
انهم الفاضل المذكور فقلت في ابطال الاستصحاب ان موضوعه لا بد ان يكون متيقنا حتى يجري على مذهب الدهريين
هنا الا النبوة في الجملة وهو كل قائل النبوة الى اخر الابد بان يقول ثابت نبي الى زمان محمد ولا يقول ثابت نبي بدون القيد فهل الحكم
والنبوة المقيدة الى زمان محمد لا بد ان يقول ثابت نبي الى زمان محمد ولا يقول ثابت نبي بدون القيد فهل الحكم
ان ثبت اما التصريح بالامتداد الى اخر الابد واما الاطلاق وهو ايضا في معنى القيد ولا بد من اثباته من الخارج
ان مطلق النبوة غير المطلقة والذي يمكن استصحابه هو الثاني لا الاول اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يكون من اقل
افراده ثابتا واما اذا اطلقنا في هذه القضية حينئذ لكن لا اصلا اي نوع من الكلي او الجامع او الدليل ثم غيرها
مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة تعيش فيها الطول الجريان عمرا فبذلك يبطل تمسك الكتابي لو تمسك بصحة الاستصحاب
لنا من نبوة نبيهم هو القدر المشترك بين احد الفرقتين الثالثة منع امكان كونها الفرقة الى زمان محمد كيف يصح
الى الابد ثم قال ولا يتسلم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي لاجل ذلك بان يقول الاحكام الواردة في الشرع
انما يلزم جريان الاستصحاب فيها ان ثبت كونها مطلقة ولم يكن مقيدة الى وقت خاص ولا يتفق علينا او مقيدة الى اخر
الابد وذلك لان المتبع والاستقراء عكسان بان غالب الاحكام الشرعية غير ثابتة لمن حدثت بابنه ولا عدوه والى
حد معين وان الشارع يلتزم بما ورد عنه مطلقا في استقراء فان تتبع الفرق الواردة يحصل الظن بان مراده من تلك المطلقات

ما لا يتبين من احد القيدين او لا بل كون الثابت من الحكم هو القدر المشترك بين الاطلاق والتقييد الاقل الاكثر
فلا يعلم انه مطلق او مقيد بالاقل او الاكثر وهو المعبر عنه بمطلق لا يتقيد وعلى الاطلاق هل يكفي فيه الاقل او لا وهذا
النوع من الشك انما يتحقق في القسم الثالث بعد مضي الزمان المعين او ما يصلح ظرفا للاستمرار في الجملة ان فرض
اختصاص دليل الثبوت في الاول به والنوع الثاني ان يكون باعتبار الشك في تحقق المثبت في الثاني مع العلم بعدم
ثبوت الدليل الاول وهذا انما يكون في القسم الثالث مع ثبوت الاختصاص وفي القسمين الاخيرين اذا شك بعد
الغاية واما سبب الشك في الامور الخارجية فهو اما عصوا وان كان الجميع مشتركا في انه باعتبار الشك في
تحقق الدليل العقلي لان كل امر خارجي يمضي ما علم انه مزيل لو لم يتحقق لم يتحقق كما مر واما دليل الثبوت في الاول فقد يكون
شرعا او عقلا او مساعدا على الاول اما يكون اجماعا او غيره هذا ثم اعلم ان ما ذكر انما كان اقساما للاستصحاب
ايضا وهو استصحاب اشتغال الذمة وهو وان لم يخرج عن الاقسام المذكورة الا انه لكثرة تداوله قد يفكر منفردا
ومن هذا يتبين ما في كلام المنهاج اعلم ان الثلاثة في الاستصحاب من حيث اسبابها مما مر جميعه من
اقسام ثانيها فيما يجري فيه اما الاول فلا خلاف واما الثاني فقد عرفت عدم جريانه فيما اذا كان الشك باعتبار
الشك في تحقق المثبت الثاني في الثاني ولا خلاف فيه وجريانه في باقي اقسام المستصحب جميع اقسام سبب
الشك في تحقق المثبت الثاني في بعضها الاتفاق على الجريان وبعضها مما اختلف فيه فرض الوضع
الشك ودليل الحكم وهذه الاقسام ما وقع في بعضها الاتفاق على الجريان وبعضها مما اختلف فيه فرض الوضع
التي اختلف فيها ما علم استمراره في الجملة ان في وقت ولم يعلم بعد اذا شك بعد هذا الزمان لاجل الشك في
شمول الدليل الاول وقد صرح بالجريان فيه جماعة منهم السيد الصدر والمدقق العلامة وقد نقل بعض عن عامتهم
عدم جريانه فيه قال بعد اثبات حجية الاستصحاب ما ملخصه ان الاستصحاب يتبع الموضوع الثابت حكمه اذا وجد
قد يكون متعددا كليا مرددا بين امور وقد يكون جزئيا حقيقيا وبذلك يتفاوت الحال اذ يختلف افراد الكلي
في قابلية الامتداد وعدمه فالاستصحاب حينئذ يتصرف الى قابلها استعدادا للامتداد ثم قال ان بعض فصلا
اصحابنا ذاكرا في حكاية ما جرى بينه وبين احد من اهل الكتاب وتمسك الكتابي بالاستصحاب الى ان قال وبذلك
انهم الفاضل المذكور فقلت في ابطال الاستصحاب ان موضوعه لا بد ان يكون متيقنا حتى يجري على مذهب الدهريين
هنا الا النبوة في الجملة وهو كل قائل النبوة الى اخر الابد بان يقول ثابت نبي الى زمان محمد ولا يقول ثابت نبي بدون القيد فهل الحكم
والنبوة المقيدة الى زمان محمد لا بد ان يقول ثابت نبي الى زمان محمد ولا يقول ثابت نبي بدون القيد فهل الحكم
ان ثبت اما التصريح بالامتداد الى اخر الابد واما الاطلاق وهو ايضا في معنى القيد ولا بد من اثباته من الخارج
ان مطلق النبوة غير المطلقة والذي يمكن استصحابه هو الثاني لا الاول اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يكون من اقل
افراده ثابتا واما اذا اطلقنا في هذه القضية حينئذ لكن لا اصلا اي نوع من الكلي او الجامع او الدليل ثم غيرها
مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة تعيش فيها الطول الجريان عمرا فبذلك يبطل تمسك الكتابي لو تمسك بصحة الاستصحاب
لنا من نبوة نبيهم هو القدر المشترك بين احد الفرقتين الثالثة منع امكان كونها الفرقة الى زمان محمد كيف يصح
الى الابد ثم قال ولا يتسلم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي لاجل ذلك بان يقول الاحكام الواردة في الشرع
انما يلزم جريان الاستصحاب فيها ان ثبت كونها مطلقة ولم يكن مقيدة الى وقت خاص ولا يتفق علينا او مقيدة الى اخر
الابد وذلك لان المتبع والاستقراء عكسان بان غالب الاحكام الشرعية غير ثابتة لمن حدثت بابنه ولا عدوه والى
حد معين وان الشارع يلتزم بما ورد عنه مطلقا في استقراء فان تتبع الفرق الواردة يحصل الظن بان مراده من تلك المطلقات

عن الاستمرار الى ان ثبت الرافع اقول ان ما ذكره من ان الوضع اذا كان كليا مرددا بين افراد متفاوتة من حيث
صلاحية الامتداد فلا يستصحب الا بقدر الاقل وتفريع بطلان استصحاب نبوة عيسى ع مثلا فيه بحثا اما اولا
فلان ما ذكره لو كان صحيحا لزم عدم جريان الاستصحاب في اكثر الموارد التي اجمعوا على جريانه فيها اذ لا يكون في الاكثر
استصحاب الا اذا كان الشك كليا اذ افراده بعضها غير صالحة للامتداد الى زمان او حال يستصحب اليه فان مراده من كون
الكلي ذا افراد متفاوتة لا يمكن ان يكون ذا افراد موجودة في الخارج والا لم يكن نبوة عيسى من هذا القبيل اذ لا يمكن
ان يكون الفردان المذكوران مثلا في الخارج موجودين بل يجب ان يكون مراده كونه كلي في لحاظ العقل ويكون الافراد
افراده المحتملة الوجود وان لم يكن الموجود في الخارج الا واحدا وكيف كان المورد التي يجري فيها الاستصحاب لا يجوز
يكون الحكم ذا فردين او اكثر عند العقل ولم يعلم ان ايهما الموجود والا لم يحصل الشك بل يرجع الى الاستصحاب مثلا
لو شك في ناقضية الذي للطهارة الحاصلة من الوضوء فنقول ان للطهارة في لحاظ العقل فردين احدهما المستصحبة بالفعل
واخرها المستمرة مع خروجه ولا شك ان الاول لا يمكن استصحابها مع المدعي واما قلنا ان لها فردين ووجوده
كلية اصلا اذ لا معنى لحصول الشك وهذا بديهي ولكن لو عرضت حالة شك لاجلها في بقاء وجوب الصوم بقول
في وجوبه كلي له فردان المستمر مع هذه الحالة واما ثانيا فلان حكمك بجريان الاستصحاب في بعض المواضع وبعدم
في بعض لا يمكن ان يكون الا بالتعارض فنقول له من اين لنا ما يترجح به امكان الجريان فان قلت ان شرطه عدم احتمال الارتفاع
كما اعترفت به فيما تقدم فنقول ذلك على ليس ذلك الاحتمال محققا في امر النبوة وان قلت انه عدم احتمال الارتفاع
فنقول ان فيما انت تقول بجريان الاستصحاب فيه هل يحتمل الارتفاع باستصحابه فانك اذا شككت في بقاء وجوب
مثلا بعد عروض حالة او مجيء زمان هل يحتمل عقلا عندك ان يكون وجوبه منتفيا في هذه الحالة او هذا الزمان
فان لم يكن محتملا فمن اين وجد شكك وان قلت ان شرطه امر اخر فلا بد من بيانه حتى ينظر في امره فان قلت هو
يكون الحكم بحيث يعلم امكان بقائه لذاته وهذا ما يجري فيه الاستصحاب وقد يكون بحيث يعلم عدم امكان بقائه
وهذا لا يجري فيه وقد يكون بحيث لا يعلم امكانه وعدمه لعدم العلم بالحكم وهذا ايضا لا يجري فيه وما نحن فيه من ذلك
القبيل اذ لا يعلم ان الحكم هل المتيقن يجري فيه هذا اذا كان ما يراد استصحابه هنا الحصة التي لا يمكن بقاء وجوده
فلما فرض الحصة لا يمكن بقاء وهي يمكن البقاء فيها واما ما ذكره لتوضيح مراده من القبيل بالحيوان المردد بين افراد متفاوتة
في صلاحية امتداد العمر فقد لا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة معينة فيها الحيوان عرضة لان الذي لا يمكن هو عدم
الحكم الواقعي وفيما لم يترتب عليه امر شرعي حيث انه لا وجه للحكم ببقاء شيء لا يعلم انه باق او لا واما اذا ترتب عليه
امر شرعي فلما ثبت من الشرع وجوب الحكم بالبقاء اي بترتب الاثار المترتبة على بقائه شرعا عليه فلا نم عدم امكان
الحكم بالبقاء بهذا المعنى ولذا لو قال الشارع في مثال الحيوان لا تدخل هذه القرية ما دام فيه ذلك الحيوان
لا يجوز الدخول الا بعد مضي مدة عمر الاقل امتدادا واما ما ذكره لدفع النقض باستصحاب الاحكام الشرعية فهو
انه لما كان حال القول بان الاستصحاب في الاحكام ايضا اما قيل جريانه فيها ثابت كونه مطلقا واما ما لم يثبت فيها فانا
لعدم وصول الظن البطلان وصوله مع احتمال الخلاف فيكون كالنوع مثلا للاقسام الثلث وقصده ان القدر يعطي
من قال بالمثبت من الاحكام بعدم بطلانها بالنسبة اليه فالشيء يحمل عليه فيحكم بابطاله بالنسبة فيكون
كانت الاحكام يجري فيه الاستصحاب وعلى هذا فيكون بنو الكلام على الحاق الشيء بالاغلب وهو مما
لا يتم القسمان به وبين واما قوله وان الشارع لم يعتبر جملة لا دخل لها في دفع الاشتباه المذكور وظاهر العبارة

ارادة اثبات دلالة هذه المطلقات لاثبات الطلاقها بالالحاق بالاغلب على الاستمرار اي اثبات ارادة الشارع
الاستمرار منها بالالحاق بالاغلب وعلى هذا فيرد عليه انه على هذا فيكون الاحكام الشرعية بين ما علم عدم استمراره
وما علم استمراره فلا يكون فيها استصحاب اصلا لان هذا القائل قائل في اول بحث الاستصحاب ان الاستصحاب انما
يجري فيما حصل فيه الاحتمال فاعلم استمراره على عدم استمراره فليس باستصحاب انتهى فان قلت ان العلم بالاستمرار
هو الاستمرار الى ان يثبت الرافع لا مطلقا وما لا يجري فيه الاستصحاب هو الشاذ قلنا مع ان هذا لا يصلح اذ
هو الاستمرار الى ان يثبت الرافع لا مطلقا وما لا يجري فيه الاستصحاب هو الشاذ قلنا مع ان هذا لا يصلح اذ
كل استمرار انما هو بالنظر الى ما علم الحدوث بثبوت الرافع ويرد عليه انه ان ثبت الرافع فلا استصحاب وان لم يثبت
فيكون الاستمرار معلوما بالدلالة الاستقراء فان قيل قد يحصل الشك بل الوهم في الاستمرار مع العلم بالاستصحاب
قلنا نعم يحصل ذلك وان كان مكابرة ومع حصوله هل يبقى الظن بالاستمرار ام لا فان بقي يجتمع النقيضان و
الا فصار كالشرع فان قيل الاستصحاب هنا كاستصحاب ما علم استمراره في جزء من وقته ان يكون ظاهر اللفظ
الاستمرار وشك في ان المراد هل هو ذلك ايضا او فيه تجوز او تخصيص لان علم ارادة الاستمرار ومع ذلك
الاستمرار منها ومع فيرجع الى ما استدل به بعضهم على حجية الاستصحاب وسيأتي الكلام فيه هذا واما الجواب
عن شبهة استصحاب النوع فسيظهر في تقرير بيان ما يثبت حجيته من اقسام الاستصحاب وما لم يثبت ومن المواضع
ما ثبت بالاجماع في زمان او حال ووقع الخلاف في غيره فقيل لا يجري فيه الاستصحاب محتجا بان كل دليل يصلح
لاثبات بالاجماع في زمان او حال ووقع الخلاف في غيره فقيل لا يجري فيه الاستصحاب محتجا بان كل دليل يصلح
نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه معه وكان منشأ القول بذلك زعم تبعية استصحاب الحكم لدليله وتبيان الباطل
في جريان الاستصحاب ليس لامكان الجزء دليل الحكم في الثاني فان كثيرا من الموضوعات ثبت بدليل لا يمكن استصحابه
ولا يخفى ان الشك في الحكم الثابت بالاجماع تارة من احدهما ان يثبت حكم في زمان خاص او حالة مخصوصة بالاجماع
بحيث يكون الخصوصية ايضا داخلة في المجمع عليه وكان معه وقوع الخلاف كان يثبت بالاجماع وجوب صوم الجمعة وقوع
في السبت وهذا ايضا موضع النزاع فانه لا يجري فيه الاستصحاب وفاقا وثانيها ان يثبت حكم في جميع الحالات او الازمنة
او زمان او حال خاص وشك في جزء من ذلك لعارض او وقوع خلاف بعد الاجماع كما هو ممكن على بعض طرق
الاجماع وهذا ايضا محل النزاع ويجري فيه الاستصحاب وفاقا وثالثها ان يثبت حكم مطلق بالاجماع ووقع
الخلاف في موضع كما انه يخص القليل بالملاقات بالاجماع ووقع الخلاف في ما زاد عليه كما هو موضع النزاع ويجري فيه
الاستصحاب على الحق المشهور ومن المواضع الاحكام الحجة الشرعية فقيل بعدم جريان الاستصحاب فيها لا بعد امكان
الرضيعة وسيأتي الكلام فيه ومن المواضع ما علم فيه ثبوت الحكم الاول في الثاني قال والذي العلامة في التهذيب بعدم
ناقض الاستصحاب فيه وقال به بعض الحواشي وصرح به في حاشية الاصول بالجريان وهو الحق لما عرفت من ان المراد من الشك
اعم من المتحقق والمفروض وشهد به ما شاع بينهم من قولهم الاستصحاب والاجماع او الاخبار اذا عرفت القدر من فقول المتقدمين
في حجية الاستصحاب على اقوال الاول الحجية مطلقا وهو الاكثر من محققي الخاصة والعامة وذهب المفيد والمحقق في
اصوله والعلامة ونسب الى الشيخ وكلامه في العدة خالف لذلك والثاني عدمها كما نسب في العدة الى اكثر الاصحاب
واكثر الفقهاء من اصحاب ابي حنيفة وذهب السيد المرتضى وهو الظاهر من الشيخ في العدة واختاره صاحب المعالم
وعزاه الى المعتبر ايضا الثالث حجيته في الموضوع والمتعلق دون الحكم الشرعي ذهب اليه اكثر الاخباريين وقد يسب

انهم الحجية في الموضع فقط وهو خالف لتصريح بعض فقهائهم الا انه قد يستفاد من بعض كلماتهم اطلاق كل من
الموضع والمقام على الاخر الرابع يجيء فيها وفي نفس الحكم ايضا بالنسبة الى الفرع خاصة في هذا بعض الاخبار
الخامس حجية في الاحكام الوضعية فتطرد بتبعيته بجريه في الاحكام الشرعية بناء على ما سلف الواقعة وهذا هو
جريان الاستصحاب فيها ايضا لا يقول بالحجية في جميع الاحكام الوضعية ايضا كما في السادس حجية في القسم الثاني
من الاقسام الثلثة المتقدمة اذا كان الشك في حصول الغاية مطلقا وهو مذهب صاحب المدخرة
مستدلا ولعله موافق للاخباريين بل قال والذي يظهر من مشايخنا قدس اسرارهم اتفاقهم في زمانهم
على كلام الا ان يكون الاصطلاح جاريا على تعميم استصحاب الشك في حصول غاية القطعي استصحابا في الموضوع السابع
مذهب المحقق الخوانساري وهو الحجية في القسم الثاني ايضا اذا كان الشك في حصول الغاية وفي صدقها على
شيء حاصل لكن اذا كان ذلك في الامور الشرعية دون الخارجية كما صرح به في مواضع منها في شرح قول الشهيد
ولو اشتبه المطلق بالمضاف ويظهر من كلامه في الحاشية عند شرح قول الشهيد ويجري استصحاب الماء النجس
والشك به قوله بالحجية في القسم الثالث وقد نسب الى الحجية في الشك في حصول الغاية فقط مطلقا وليس كذلك
الثامن الحجية فيما اذا لم يكن الدليل الدال على الثبوت في الاول هو الاجماع وكان على الشك هو حصل الخلاف نقلا بعضهم
ولم اعثر على قائل به نعم قال صاحب الذخيرة وشارح الدروس بعدم الحجية فيما كان الدليل الاجماع والشك في
حصول الخلاف ولكنهما لا يقولان بالحجية في جميع المواقع التاسع الحجية في الامور الشرعية دون الخارجية نقل شارح
الدروس عن بعضهم هذه تسعة اقوال اعثرنا عليها ولا يبعد ان تعثر على تفاصيل اخر في المقام لو تتبعت كلمات
الاعلام فان الكلمات في هذا المقام غير منضبطة بل كلامهم في تحرير الاقوال لا يخلو عن المسامحات الكثيرة و
الحق عندي الحجية مطلقا للاخبار المتواترة بعضها صحيحة زرارة عن الباقر ع وفيها بعد السؤال عن وضوء وصلى
بناء حيث ان غيره شيء لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من
وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر وفيها صحيحة الاخرى وفيها بعد سؤال السائل ظننت انه قد
اصاب الثوب ولم اتيقن فصليت وحواسي بعدم اعادة الصلاة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك
ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا وفيها صحيحة الاخرى وفيها ولا تنقض اليقين بالشك ولا تغسل الثياب
في اليقين ولا تخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات
وفيها رواية القاساني وفيها اليقين لا يدخل فيه الشك وفيها ما روي في الخصال وارشاد المفيد عن الباقر ع عن امير
المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ورواه الشيخ الجليل في كتابه تحفة الجليس
في مجاري الاحكام الا ان اخره فان الشك لا ينقض اليقين ورواه عن عقب العقول ايضا ثم قال فهذا اصل هذا الحديث غاية الثابت
والاعتبار على طريقة القدماء واعتمد عليه الكليني وفيها موثقة ابن بكير وفيها قال سألته ان شككت وفيها اذا حرك في جنبك
انك قد احدثت والمحصل من تلك الاخبار فقرات اربع احدها ان اليقين لا ينقض ولا يدفع بالشك وثانيها انه لا يدخل
الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر وثالثها انه لا يعتد بالشك فيما له وابعها ان من كان على يقين فشك
فليمض على يقينه اما الاولى فلا يمكن ان يكون المراد منها ما هو ظاهرها ضرورة انه اذا جاء الشك ينتقض اليقين في الكلية
بعد ورفعه به تكليف الخ فالمراد منها كما هو المستفاد من موارد ما اعتد بنقض اليقين او ما علم وجوده اولا ثم ترك
او عدم نقض حكم اليقين اي ما كان يترتب على اليقين الاول من الحكم به بعد الشك فيه وهو الذي صرح به جماعة من

اصحابنا منهم الشهيد في الذكرى والمفرع عنه هو النقض بسبب الشك كما هو مفاد لفظة الباء لا مطلقا فمن تيقن
اليقين بالشك ترك حكم اليقين ونقضه او ترك الامر المتيقن استناده الى الشك اي تمسكا باحتمال عدمه ولا
ان ينقض اليقين بالشك هذا المعنى يتلزم انه لو لم يطرء الامر الموجب للشك اي احتمال زوال الامر المتيقن كما لو
حدث شيء ينافي حصول اليقين السابق والا لارتفع السابق قطعا لكان اليقين باقيا من دون احتياج
الى دليل اخر اذ مجرد الدليل الدال على الوجود السابق والا لم يكن نقضا بالشك اذ لولاه لكان اليقين منتقضا
وهذا اللازم هو بعينه مراد من قال ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك عدم نقضه بالتعارض اي تعارض الشك
مع اليقين اي يكون المورد بحيث لو لم يطرء احتمال الزوال الموجب للشك ولم يحدث امر مضاد للوجود السابق لكان
اليقين السابق باقيا من غير احتياج الى علة اخرى وعلى هذا فلا يدل على حجية الاستصحاب في القسم الثالث اي
على استمراره بعد وقت ولم يعلم وجوده اذ عدم طريان احتمال زوال الحكم فيه من غير ورود دليل اخر يمنع ركن اليقين عن
طريان احتمال الزوال فيه فلا يكون من جهة علة اخرى فهو سببه لا يكون الا بعد تحقق الدليل الموجب للحكم الاول
لا من الموجب للشك وعدم موجب ضد اليقين السابق دون بقائه مع ان انتفاء الشك في هذا القسم كما حدث
ثبوت اخر مضاد لا يلزم منه بقاء اليقين السابق اصلا لاجتماعه مع اليقين بعدمه ايضا والقول بانه ليس كلامنا في القطع
بانتفاء الحكم السابق اذ الكلام انما هو في ثبوت السابق والشك في زوال المزاحم عن انتفاء احتمال القطع بالبقاء
كلام لا اصل له اذ الشك في هذا القسم هو عدم ورود دليل على شيء من البقاء والعدم ومن انتفائه لا يكون الا بورود
الدليل على احدهما ومن اين علم ان بانتفائه يتحقق الدليل على الوجود وهو حصل الفراغ عن احتمال العدم وهو الشك
الاولين فان دليل البقاء من وجود ظرفه وعدم طرو موجب الشك ولا عدم شيء مضاد للسابق يبقى اليقين السابق
قطعا لكونه لما استمر الى الوجود بغاية لا بد من عدمه فانتفاء انتفاء مخالف القسم الثالث فانه غير مطلوب البقاء
ولو لم يوجد شيء مضاد اصلا لكن ذات قيل المراد بالمقارن هل ينبغي ان يكون الحكم بحيث لو لم يطرء الشك
لكان اليقين الحكم باقيا وهذا يتحقق في الشك لسببين الوجهين احدهما عدم الواسطة بين اليقين بالبقاء واحتمال
الزوال فاذا فرض عدم احتمال الزوال والارتفاع فيكون اليقين بالبقاء متحققا لا محالة وثانيهما ان عدم طريان احتمال
الزوال انما يكون عند القطع بان شيء من اجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع عدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود العلة
لان بقاء المعلول انما هو ببقاء علته التامة وذلك انما هو بعدمها وعدمه انما ادخل عدم الواسطة بين ارتفاع الشك
ابي احتمال الزوال واليقين ولكن اليقين قد يكون باقيا وهو الذي لم يتحقق في حصوله الى وجوده دليل اخر وهو الذي
وجوده في الاول اجماع عرفي من الشك وقد يكون حاصلا وهو الذي يحصل بعد دليل اخر ويحتاج في حصوله الى دليل على
بقاء من اجزاء علة الوجود لم يرتفع ثم اذ قد يكون مع القطع بان ارتفاع جزء او اجزاء من علة الوجود في الاول لا يقطع
بقاء من اجزاء علة الوجود ثانيا اعني علة الوجود في الاول وهذا غير كاف في تحقق التعارض واما الفقرة الثانية فالظاهر
من مورد الحديث ان المراد منها انه لا يزول حكم الشك على المتيقن ابدا ولا يخلط حكم احدهما مع حكم الاخر وان يطرح
على طول واحد ولكل متيقن له حكم فاذا فالمعنى ان يرد عليه حكم يقين اخر فلا يرد عليه حكم الشك اصلا واما الفقرة
فمعناها انه لا يلتفت الى الشك ولا يعتد عليه ولا يعمل بمقتضاه ومفاد هذه ايضا العمل بمقتضى اليقين السابق ولذلك
فاما اقال بانتفاء الحكم السابق من جهة الشك لا يحكم وجوده ولا بعدمه وكل منهما عين الاعتداد والالتفات اليه
اما الرابعة فالمراد منها خلط ما سبق اما اعضاء متعلق اليقين السابق اي انقيادا احكامه ثم الفقرة الاولى
ان اختصت ببعض الموانع كما من ذكر المستفاد من الثلثة الاخيرة حجية الاستصحاب بجميع اقسامه في كل مورد

فيه ويدل على حجيته بعض الاخبار المذكورة اولا اخرى ايضا فمنها ما يدل على حجيته في بعض موارد ما علم نوعه الى آخر
وهو الاجماع على العمل به في الطهارة والنجاسة وطهارة الاشياء وحرمتها وامثال ذلك ومنها ما يدل على حجيته في الاحكام
الشرعية والموضوعية المفصلة الجملة وهي الحكم بان اصحاب الفتوى يرجع اليهم كافة اهل البلاد كما في التصحيح بحيث بلغ
مرتبة ما لو فرض فحصه عن استنباط الحكم الشرعي والتمكن من السؤال وقررهم النبي على ذلك مع اطلاعه وانه لو كان
لزوما يجب على كل مقلد السؤال في كل وقت من اوقات حضور العمل وهو عسر وحرج ويكلف بما لا يطاق ومنها
ما يدل على حجيته في المسائل الجزئية وهو امور مذكورة في مباحث الالفاظ من الاجماع على استحباب ما يعلم من الاخبار
وقد يستدل لحجية مطلقا ايضا بوجوه اخر ضعيفة الاول الاستقراء القطعي بالصادر من الشرع فانها ان
كانت واردة في موارد خاصة لكن باجتماعها يحصل الظن القوي بجريان الحكم في سائر الموارد ايضا فيقال ان الدم
كل شيء نظيف حتى يعلم انه قذر ومنها قوله ثم بعد مسح الرجس الثياب السارية فيها النجس وهم انجاس يشربون
الخمر ونحوها وهم على تلك الحال الى آخرها لا اغسالها واسلوا فيها ومنها ما رواه الفضلاء في الصحيح عن ابي جعفر
بعد السؤال عن شراء اللحم من السوق ولا يدري ما صنع القصابون قال كل اذا كان ذلك في سوق المسلمين
ولا تسأل عنه ومنها ما روي عن الصادق بطريق متعددة انه قال كل ما فيه الحياة فلا بأس بالصلاة من جلده
وشعره قال بأسا عن اكل الجبن وتقليد السيف وفيه الكنيف والفرو قال لا بأس بالمرتعل انه يتبين انه ميتة الى غير ذلك
ويرد عليه اولا عدم حجية ظهور الاستقراء وثانيا انه حصول الظن عن ملاحظة تلك القضايا الجزئية القليلة
ولا حاجة لك عليه بمنع تعميم هذا الدليل عن افاد الاستقراء الى هذه الطهارة وهو ظهور ملكا لا لسان
اريد فيه بالفظ مع ما او اسماء من اين وانى واي لفظ من الفاظ الاشارة منهم اما ما وان اريد
فلها من الخاصة فهو قياس مستنبط العلة مردود باجماع الشيعة وان اريد قطعا حتى يصح الى تنقيح المناط
ممنوع جدا وبالذي يورث ذلك الظن مع انه لو كان في اللفظ ايماء او تعرض فانما يفهم منه تعيين الحكم الشرعي
كاليقين بالنجاسة مثلا الحكم بقاء لا مطلقا بل وكذلك على الظن بالطهارة او الظن بها من القرائن وثالثا ان
الاستصحاب ايضا مما يختلف وتلك القضايا مخصوصة ببعض موارد ها وانما يسلم شمولها لجميع ما استمر
بتلك الموارد فان استقراء افراد صنف من نوع لا يثبت الحكم الا في ذلك الصنف كما بقي في بحث الاستقراء
ورابعا ان تلك القضايا انما تفيد لو كان الاعتماد فيها على اليقين السابق ولم يعلم ذلك فيها فان الرواية الاولى
يحتمل اربعة معان الاول ان كل شيء علمت نظافته سابقا فهو على نظافته والثاني ان كل شيء اشتبه امره من الاشياء
العلوم النجاسة او العلوم الطهارة فهو كما انه من الثابتة والثالث ان كل شيء لم يعلم حكمه الشرعي انه نجس او طاهر فهو
طاهر والرابع ان كل شيء لم يعلم نجاسته سواء كان من الاول او الثاني او الثالث فهو طاهر ويتفرع عليه الحمل على
الرابع فهم ما لا علم فيه بالطهارة السابقة فلا يعلم منه ان الحكم فيه للاستناد على السابق وقياس العاني الطلب تعاريف الاشياء
درجات حتى يصدق في من كل شيء عهد اي سواء كان كليا او جزئيا وسواء كان طاهرا باليقين السابق او نجسا او
مجهول الحكم ومن العلم بقدارية الخلافة اي سواء كان عالما بالكل او الجزئي وسيجيء ارادة العموم واختلاف اصناف الطهارة
والنجاسة الى الاشياء ولذلك اسباب العلم لا اصل اللفظ استعمالا في معنيين متغايرين كما في المفاهيم السابق وكما يدل
ذلك ايضا اشتراط نقض الحكم بالطهارة في بعض الاشياء بالفحص من دليل خارج الاولى ايضا مدلول بعض عدم نقض
اليقين بالشك للاستصحاب في الحكم في الموضع مع ان ظهور الفحص في الاولى دون الثاني وظهور الرواية في الطهارة
من دون الفحص ثم حمل ولو كان فلا يبقى مرجع عن الظن في بعض موارد ها بلا لانه خارجة ظهور العموم في الافراد

لا يصلح ظاهرة في المعنى الاول من جهة ان المراد فيها الجزئية دون الاخير لعدم تفاوت المعاني الاربعة
من حيث ان المراد هو الامر الكلي الا انه في الاول المعلوم الطهارة سابقا وفي الثاني المشتبه وفي الثالث غير معلوم
النجاسة مع ان ارادة الجزئية بلا ملاحظة الكلي في الاحكام شائعة بل اكثر العمومات من هذا القبيل كقولك اغسل ثوبك
من ابوال الابل كل فانه علم افراده اي انه ان الحكم لكن تعلقه بالمعلوم اليقين والحاصل في الحكم بالنظر الى
فالمعنى الثالث اشكل من الشبهة في الحكم بتأثير العموم والرابع الحمل على الجنسية والمجاز ما وفيان هذا الاخير
الاخيرين لان فنا ايضا الرجوع ايضا يثبت نجاسة العذرة واخاذ الدم بعينها وايضا تعلقه الحكم المتعلق
نجاسة نظارة الرجوع ايضا كالاعين وايضا تعلقه الحكم انما هو في اشتمال ذلك الزمان وما يتبع زمان صدوره
الخلاف ثم وضع الحال الخ فهم كل ما ظاهر وما الرواية الثانية فهي ايضا لا يدل الا على العمل بها الاستصحاب
وان كان كما مر انه الحكم ولما الثالثة فلا دلالة فيها على الاستصحاب صلا ويظهر من ذلك الحال الخ سائر
ما نقل في المقام فانه انما يفيد لو كان حكم الشارع بالبقاء لاجل اليقين السابق هذا الحكم سيما ان يقول الحكم
كذا الا انه كان كذا ولم يعلم وقد ابناء فكان الحكم كذا فيكون ايضا كذا اما يجوز ان الحكم في الزمان الثاني
هي ليس من الاستصحاب صلا وليس في شيء مما نقلوه ما يدل على ان سبب الحكم هو اليقين السابق والشاق
ما تحقق وجوده منها الى وقت وصول العلم الى الظن حرام من بل هي ظنون البقاء ولولاه لما شاع كثير من
الامور على عليه بناء العالم واساس عيش بني آدم من الاشتغال بالحرث والتجارات وبناء الدور والبساتين
وارسال المكاتيب والسافرة الى الجزائر والبلاد النائية وغير ذلك بل لكان كل ذلك سفها فاذا حصل ذلك
الظن للفقيه يجب عليه العمل به بحجية ظن المجتهد فحصول هذا الظن تارة ينسب الى الوجود السابق فيقال
انه محصل الظن بالوجود اللاحق واخرى الى الحاق الشيء بالاغلب فيقال انا لما فتشنا الموجودات
الخارجية بل الاعدام ايضا وجدناها مستمرة في وجودها وتحققها غالبا على حسب استعدادها فنحكم فيما لم
حاله ما وجدناه غالبا الحاقا بالاغلب فالحكم الشرعي نوع من المكنات قد يلاحظ من جهة مطلق الكلي
وقد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر الاحكام الشرعية او اسكار سائر الموالي وغير ذلك من سائر العباد ايضا وكل
الظن الحاصل من حيثية الغلبة في الاحكام الشرعية انما نوع اغلبها مستمرة بعد في ليلها الاول يعني ان
ليس لكاسه عن شأنه انه يقول يفهم من جهة امر خارجي انه يريد استمرار ذلك الحكم من دون دلالة الحكم الاول
على الاستمرار واخاذ انا سنة في حالته غير عليك انه اكثر حين ابداء الحكم المستمر بالامر المطلق القابل للاستمرار
وعدم تقييد امره ارادة هنا ايضا الالحاق بالاغلب وكلا الكلامين في الموضوعات من الامور الخارجية اولى
لا يجوز بانه ذلك الدليل من الفساد من وجوه منها ان حصول الظن بالبقاء فيما علم وجوده سابقا مما يرد ويكم
فرينة ثم وما نسبوا الى حصول الظن من الوجود السابق او الالحاق بالاغلب لا يثبت اما الاول فلان الوجود السابق
ايجاد لا ازلية او ثبوت على البقاء في اللاحق فان ما ثبت وجوده جاز ان يعدم وان لا يعدم واذا جاز الامران
من غير قلوب كيف يظن البقاء وما استدل به من انه لو لا ذلك لكان الحكم موجودا اكثر الاصل خطاء واما الثاني فلا
الحرمة والبناء واشتمال ذلك فنقول ان هذا الحكم في الاغلب ليس للوجود السابق بل انما هو لامر اخر ينضم اليه فان
العادة تلاحكم بوجود الاصناف وعدم دوامها في ان تنتزع واما سائر الامور المذكورة فبسبب الجملة الاثنان
التي قرر بها الله سبحانه لعمارة العالم من غير ملاحظة ظن البقاء ولذا تراهم كثيرا يشتغلون بما يكون نفعه عائدا في
زمان لا يظن البقاء فيه بل يعلم عدمه وقد يكون لامر اخر كملاحظة حال الاولاد وبقاء الاولاد وتحصيل الثواب

الكلي

وغيره ذلك وأما ارسال الهدايا والكاتب بالمراسلة من الاكثر الظنون الحاصلة من الامور العادية والقرائن
لو فرض انعدام جميع الامور الخارجية تمنع حصول ظن البقاء ونقول بخطئه ارسال ما يترتب على ارساله من عدم
بقاء المرسل ورد وقول بعدم المخالفة في موضع الشك انتهى وقد صرح بما ذكره بعض المحققين والجماعة بحصول
الظن بالوجود في اللاحق بمجرد ملاحظة الوجود في السابق حالا ووجه وأما الثاني اعني حصول الظن الاكثاري
بالاغلب فلعري انه دعوى عرية عن ذلك لان المراد الاغلب اما اغلب الممكنات ففيه منع ان الاغلب فيها انه
كلما وجد في اللاحق وجد في السابق ايضا فان منها الافعال والاقوال والحركات سيما الارادية وما شاكلها وهي
غير قارة ثم الاعراض وعلى منها التي هي قارة كثير بقاؤها مع عدم الزوال والتوارد ولو سلمنا ذلك فنقول لمن ادعى
ان الغالب فيها هو البقاء ابدا فهو ظاهر البطلان وان اراد في البقاء في الجملة فهو مسلم ولكن لا يثبت به الحكم
الشرعية ولا نقول بوجود امر انه في الشرعيات بل الكلام بعد الاستمرار في الجملة فان قلت ان الكل مع ان الكلام
استعداد اعلى العادة او بحسب انها فهو كل نوع من انواعها يلاحظ فان بقائه بحسب استعداده قلت ان
الممكنات في الاغلب عدد استعداده مع كيف وما احد منها الانسان وعمار استعداده غير معلوم والطبيعي مع ان
اكثر افراده لا يبقى الى قريب من ايامه وفي عليه غير مسلم ولكن هذا ينفع لو علم مقدار الاستعداد في الانسان
ومن اين علم ذلك واستعداد بعض الاحكام لزمان لا يوجب قياس غيره عليه مع ان الاستعداد فيها هنا ايضا
جهة ذلك ولكن لا شك انه اذا كان الغالب في اكثر انواع الممكنات امرا خاصا ولكن الغالب في نوع خاص
على الكثير من افراد هذا النوع على ما هو الغالب فيه فاذا كرر انما يفيد لو لم يكن الغالب في الشرعيات عدم الاستمرار
وهو ليس الا كما يأتي واما يكون المراد بالاغلب اغلب الامور الشرعية فيه اولا انه ان اريد اغلبية الاستمرار
في الجملة فهو ممنوع ولكنه لا يفيد كما مر وان اريد الاستمرار في جميع الحالات فهو ممنوع كيف مع ان اكثرها ما يطرأ عليه
المزيل كالطاهر يتنجس والنجس ظاهرا والبول ليلا والليل نهارا والوجوب يرتفع بالمسقطات والحلال يصير حراما
بالتصرفات والحرام حلالا بالاذن ويراه الا ترى انه يرتفع وجوب الصوم بدخول الليل والمرض ودخول شوال
والحيض والسفر والاغماء والجنون والعطاس والموت والاخبار الرجعية ذلك وثانيا انا لو سلمنا اغلبية
الاستمرار في الامور الشرعية كما اذا شك في مزيلية شيء عن جميعها ثم بل لا يعد الاغلبية في الصورة فلا يمكن في
حصول المزيل المنطوق كالليل للبول والبول للوضوء والغسل للحدث والخل للخمر والموت للحيوة فهل يصح ان يقال
ان الاغلب استمرار البول او الوضوء وهكذا وح فكيف يمكن الاستدلال بذلك مطلقا وثالثا انه لو تم هذا الدليل فانما
يختص بما لو حصل هذا الشك فان اريد انه لا يعلم حصول الشك في بقاء وان يزيل الغالب الذي تقطع بوجوده بعد مضي
العمر الطبيعي لا يحصل الشك في حيوته فما قبله بل يتعلق بالظن حصول الموت فهو يجري الطلاق وان اريد انه
يمكن حصول الشك ومع ذلك نظن البقاء من غير حجة الاستصحاب فهو الفساد وفيها انا لسنا نجري البقاء بحجية
منصرف على فرض حجية الظن فانما هو في شك المجتهد وبعد الفحص مع انه يتحصل له الظن الفعلي بعد شك في الحدث
ولا يعلم المجتهد بالطهارة او لا حتى يكون له الظن بالبقاء ولا يختص في الموضوعات اصلا الثالث استدعاء
الذمة الشغل اليقينية وفيه ان دليل الاستصحاب الذي كون في اغلب موارده الاستصحاب كما يأتي فلا يحتاج الاحتياج
لم يبرأ الاحتياط وما في عدم وجوبه ثم انت بعضهم وجوبه فيما على في الشك بالاستصحاب فلا يفيد الرابع
ان المتيقن الحكم الاولي ثابت والمعارض لا يصلح ايضا له لانه لم يرد الاحتمال تقييد ما يوجب زوال الحكم وبما عرضه
احتمال عدمه فيبقى الحكم الثابت لما عن الرافع وفيه ان مقتضى التعارض والتساقط التوقف لا ابقاء الحكم في الاول
الثاني الخامس ان الثابت لا قابل للثبوت ثانيا فلا يفيد الا الموت لاستحالة خروج الممكن عن احد طرفيه

لا الموت فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالموت يكون بقاؤه ارجح في اعتقاد المجتهد فالعمل به واجب وفيه منع
الارجحية وانما هو اذا ظن عدم الموت وهو مع ولو سلمت فلا حجية فيها ثم لو من عدم الموت بقاء عدم الحياة
ومدرك العدم كما جرى عليه الشيخ في العدة فيخرج عن الاستصحاب كما صرح الشيخ به لان عدم الموت انما
يفيد في بقاء الحكم فيما اذا كان هناك موقت في الرفع يكون الحكم مستمرا وهذا يكون اذا دل الدليل على
الاستمرار فهو مع عدم المزيل الحكم موجب للحكم بالبقاء دون اليقين السابق ومن هذا يظهر ان هذا الدليل
ان هذا الدليل كما سبق لو تم لدل على الحجية في بعض المواضع والسادس ان الفقهاء على ان استصحاب
الحال الذي كثير من المسائل والوجه فيه هنا ان موجودة في موضع الخلاف وفيه مضافا الى ان المسائل المتفق
عليها ليست الا قليلا من الموضوعات والمتفقات فلا يصلح غيرها ان هذا رجع الى القياس المستنبط
العلة وهو ليس بحجة ودعوى عدم القول بالفصل مع ما عرفت من كثرة الاقوال العرية غريبة احتج المعترض
عن الحجية مطلقا بان الحكم ببقاء زيد في الدار بعد الغيبة مثلا وليس الا تمسك لزكي عمرو فيها مع فقد الرؤية و
انه لو ثبت الدلالة الوقتين لخرج الحجة والا فيثبت الحكم بلا حجة وبعدم حجية الظن مطلقا سيما في الاصول
والجواب اما عن الاول فبان رابعة فيها هو الحكم ببقائه قطعا واما الوعلق احد حكما على بقاء زيد فيها واما
هذا الحكم بالمرتبط خروجه من الدار او حكم حكم واس بانتفائه بالمرتبط انتفائه فالحكم بالبقاء لا يعد منها الا
واما عن الثاني فبان قوله لو ثبت الدلالة الخ ان اراد به ان الدليل على الثبوت في الاول يدل عليه في الثاني فظاهر
الثاني قوله فيثبت الحكم بلا حجة قلنا لا يلزم من عدم دلالة الدليل الاول ثبوته بعد دليل لامكان دلالة الدليل
اخر ثابت الحجية وهو الاستصحاب الثابت بحجية الاخبار وان اراد انه يعد دليل مطلقا فيختار الاول فظاهر
عن الحجة فلا نم ويدل على الثبوت في الثاني الاستصحاب فيكون هو الحجة واما عن الثالث فبمنع عدم
حجية الظن اذا دل على حجيته دليل ثابت الحجية نعم يرد ذلك على من تمسك في حجية الاستصحاب الاستمرار
وظن البقاء وكذا يمنع عدم حجية الظن في الاصول اما اصول الفقه فانه لا فرق بينه وبين الفروع احتج الفصل
الاول بان الدليل على حجية الاستصحاب منحصر في الاخبار وهي واردة في الموضوع المتفق قال شيخنا المرتضى
كتاب الفصل المتقدم بعد ايراد جملة من الاخبار هذه الاحاديث لا يدل على حجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي
وانما يدل في موضع عامة ومتعلقاته فيحدث بعد الطهارة او الطهارة بعد الحدث او الطلوع الصبح او غروب الشمس
او تقييد ملك او نكاح او زوالها او غير ذلك كما هو ظاهر من احاديث المستدلين وهي اخبار ورد في جميع الابواب
في الموضوع والمتعلق ظاهر الفساد فان رواية الخصال العامة شاملة لجميع موارد الاستصحاب مع ان ما ورد في مصرح
الموضوع يحتمل ورود الجواب عام وخصوص السؤال لا يخصص الجواب كما هو المقرر عند الاصحاب على ان
كان المناط هو الورود فهو ليس الا موضوعات خاصة فالتعدي عنه الى الجميع لا يكون جائزا واذا جاز في الحكم
بعد الاختصاص فلا يجوز في الاحكام فان الحدث الاستراباذي قال في الفوائد المكية بعد ذكر الاخبار
ملخصه لا يتم هذا يقتضي جواز العمل باستصحاب الحكم ايضا قال لا نا نقول هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من
الفحول وقد اجبنا عنها في الفوائد الدينية نارة بما ملخصه ان مدار الاستصحاب الخاص فيها عند التحقيق راجعة
الى اماراة ثبت حكم بخطاب شرعي في موضع في حال فيجري ذلك الموضع عند زوال الحالة الفعلية وحالة

نقيضها ومن المعلوم انه اذا تبدل قيد الموضوع بنقيضه اختلف موضوع المسئلتين فالذي هو موضوع استصحابا
راجع حقيقة الى اسراء حكم الى موضوع اخر وهذا غير معتبر شرعا وقانونا بل استصحاب الحكم الشرعي انما يعمل
به ما لم يظهر خروج عنه وهذا ظاهر اذ تواترت الاخبار بان كل احد اولى بيده الا ترى ورد فيه حكم وكثير منها ورد في غرب
عند اهل الذكر وعلى انه ورد في حال النزاع اسكار الاصل فانه تواترت الاخبار بعدم الالتفات وهو يوجب الوقف
في المسئلة الثانية وعن بظهر دليلا لتوان على عدم حجية الاستصحاب في الاحكام واستدل بها بعض الاخباريين
واجاب بالذب العلامة عن ذلك بجامعة الاصول اما على الاول فبان مدلول الاخبار انما هو حرمة تبديل الوصف
الموضوع وقد يكون الاقلاص لحدوث الشك فان بعضها دل على ان الطهارة اذا كانت يقينية ثم شك في عروض
حدث لا يضاره بل الشك ان حالة الشك غير الحالة الاولى وكذا اذا عرض الحدث او المتيقنان واما على الثاني
فذلك بعد دلالة الاخبار المتكثرة يكون من الذي بين رشده مع انك قد عرفت ضعف ما على الشك قول
ورد على الاول ايضا ان الحكم الثابت في موضوع في حال ان كان جزءه الموضوع مقيدا بتلك الحال فلا شك في
عدم جريان الاستصحاب عند زوال تلك الحال وان لم يكن مقيدا بها فلا يختلف الموضوع اذ المفروض ان
هو ذلك الموضوع بدون مدخلية تلك الحال ودليل الفصل الثاني على الحجية في الموضوع والتعليق كما صرح به
والضرورة الدينية ولزوم تكليف الا يطاق لولاه اذ لا يمكن الرجوع في اثبات الى المتصور فيشمل الاصلاح
بعد وضوح امارة على الحجية في الحكم بالنسبة الى النوع الثاني حيث ان اصحابنا كلا بعضهم كانوا يتمسكون بها
جاء به فيما سبق الى ان يظهر خروج عنه وعلى عدم الحجية في الحكم بعد الدليل وفي الموضوع وقاعدة الشك وعلى
جوابه بامر وقسمان الشك بما تقدم ان الاحكام المختلفة لما كانت شرعية فرقا على امر الشارع فامر بان كان
موقتا فيثبت الحكم في جميع اجزاء الزمان بالامر لا بالاستصحاب ولا يمكن اجراء الاستصحاب حينئذ الا بالاجماع وان
كان مطلقا فاصل الاول يكون الامر للمرة فيمثل الماموربه بمجرد فعل الماموربه مرة واحدة ولا يعقل جريان الاستصحاب
بعده وعلى القول بكونه للتكرار كالاول والنهي كذلك فلا يتصور الاستصحاب في الاحكام المختلفة واما الاحكام
الوضعية وهي ما كان سببا او شرطا او مانعا لاحد الخمسة فلا يخ اما ان يكون سببية او شرطية او مانعية على الاطلاق
او الى وقت معين وعلى التقديرين اما يكون السبب فيها الحكم او الاول على التقادير ليس من الاستصحاب في الحكم الشرعي
ايضا في شيء لان ثبوت الحكم في كل وقت لاجل الاداء السبب الشرعي عليه ثم يمكن استصحاب اصل الشرط او السبب
او المانع من حيث هو فلا يمكن ان يكون الاستصحاب المختلف فيه الا في الاحكام الوضعية فاذا علم وجود واحد منها
في زمان وشك بعده يمكن اجراء الاستصحاب فيه لانه متيقن ما علم وجوده في الزمان الثاني كالاحكام الخمسة حتى
لا يمكن استصحابه ولا ما علم عدمه فيه بل يكون مشكوكا فيه فيجري فيه الاستصحاب وهل هو حجة ام لا مقتضى
النظر عدم حجيته ولكن الظ من الروايات حجيته واجيب عنه بالقياس عليه في الاحكام الوضعية اقول انه
انما كان صحيحا لو كان مراده من الاحكام الوضعية هو السببية والشرطية والمانعية وليس مراده ذلك
بل مراده هو نفس السببية كما يدل عليه تفسيره وتمثيله المذكورين في كلامه فالمراد القلب عليها اذ ليس ثبوت
السبب كالحيض او الاستحباب والقبول موقتا او غير موقت ولا بالدليل الشرعي حتى يجري فيه ذلك نعم يرد عليه
ح ان هذا ليس استصحابا في الاحكام الوضعية بل في موضوعاتها ومتعلقاتها ويرد عليه ايضا انه قد لا يتيقن
الامر هل هو موقت ام لا ثم الوقت قد يحصل الشك في تحقق الوقت وعدمه وقد يحصل الشك في المكلف
والموقت كمن شك في وجوب الفطار الصوم لحصول المرض في اثناء النهار وكذلك في صورة دلالة الامر على
التكرار ودليل الرابع عدم سدد نقض اليقين بالشك في غير قائلا الصورة قال في الذخيرة في بحث ظهور الصيغة

بعد الاستدلال باستصحاب ورده ما عبارته مع زيادة توضيح لا يق قول ابي حنيفة من صحة زواج ليس بشيء
الثاني ان نقض اليقين بالشك ابدا يدل على استمرار احكام اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول ان المتيقن ان الحكم
الشرعي الذي تعلق به اليقين على بعض اقسام الاول ما اذا ثبت ان الشيء الفلاني رافع لحكمه ووقع الشك في وجود
الرافع كالشك في غسل الثوب بماء وردي مع العلم بالنجاسة وعلاقة الزوجية الثاني ما اذا ثبت ان
الشيء الفلاني رافع للحكم لكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء هل هو فرد له ام لا كالشك
الشيء الفلاني رافع للحكم بقاء الطهارة الى زمان الحدث وفي كون ماء السيل ماء بعد العلم
في كون الذي حدث مع العلم بقاء الطهارة بالماء الثالث ان معناه معلوم وليس مجمل لكن وقع الشك في اتصافه
باستمرار نجاسة الثوب المتطهر بالماء الثالث ان معناه معلوم وليس مجمل لكن وقع الشك في اتصافه
بعض الاشياء بكونه فردا له لعارض كما علم استمرار طهارة الثوب الى زمان ملاقاته بالنجاسة مع ملاقاة
احد الاناءين المشتبهين الرابع وقع الشك في كون الشيء الفلاني هل هو رافع للحكم المذكور ام لا
كالشك في كون استحالة الكلب بالحكم مطهرا ام لا والخبر المذكور انما يدل على النهي عن النقض بالشك
وانما يعقل ذلك في الاولى دون غيرها الا ان في غيرها لو نقض الحكم بوجود الامر الذي يشك في كونه
رافعا لم يكن النقض بالشك بل باليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا او باليقين بوجود ما يشك في
استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور غير الاولى كان حاصلا من قبل ولم يكن نسبة
بعض وانما حصل النقض من اليقين بوجود ما يشك كونه رافعا للحكم بسببه لكن الشيء انما يستند الى اقرب
الثانية او الجزء الاخير منه اقول وجوابه اولا ان لنا في تلك الصور شكين وهما اما اليقين فهو بوجود
ما يشك في كونه رافعا ولا شك انه لا يوجب نقض اليقين اذ لا شك في كونه من بلا او من افراده لا يحصل
نقض واما الشكان فاحدهما الشك في كونه من بلا او من افراده لو وجد وهذا ايضا لا يوجب نقضا
لانه متحقق قبل وجود ما يشك في كونه من بلا ايضا ومع ذلك كان اليقين باقيا وليس اليقين بالوجود
ايضا علة لحصول هذا الشك لوجوده قبله وثانيهما الشك بالفعل في بقاء الحكم السابق وهذا غير
الشك الاول لعدم اجتماعه مع اليقين السابق وانما هو معلول للشك الاول واليقين بوجود ما يشك
في كونه من بلا ونقض اليقين بالحكم انما هو هذا الشك واما اليقين بوجود ما يشك في كونه من بلا فهو
جزء اخير لعلة حصول الشك الثاني لا لنقض اليقين وان شئت زيادة توضيح فتامل في ان قبل اليقين
بوجود ذلك الشيء المشكوك في كونه من بلا حال اليقين بالحكم هل كان الشك في كونه من بلا لو وجد حاصلا
لنا ام لا وما الظن منكر الحصول ثم حين اليقين بوجود ما يشك في كونه من بلا هل حصل لك شك اخر هو
الشك بالنسبة الى الحكم ولا الظن شاكا في حصوله فنقول سبب حصول هذا الشك ليس الا الشك السابق واليقين
بالوجود فهذا الشك هو الموجب لنقض اليقين لولا الاستصحاب ويجب عدم النقض به لاجل الخبر دون اليقين
بالوجود وانما هو علة لحصول هذا الشك الثاني والحاصل ان لنا في تلك الصور الثلث شكان احدهما في
كون شيء من بلا لو وجد وثانيهما في بقاء الحكم لوجوده والاشك في تغايرهما لتغاير علتهما واختلاف زمانيهما

والذي كان حاصلا قبل هو الاول والناقض لليقين السابق هو الثاني والنقض مستند الى الثاني لا الى الاول لا
البدء مع حصول اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا والباعث على اشتباهه امور ثلثة احدها وجود شك سابقا
ولم يتيقن بانه غير ما يتيقن اليقين وثانيها حصول النقض بوجود الشيء الشك في كونه من بلا ولم يتيقن بانه مستند
الى معلوم له دون نفسه وثالثها اتباع ظاهر الشك الثاني عن الشك الاول واليقين بالوجود ثم الارتباط فيها
وجوابه صحيح ثانيا ان بعض الاخبار قد ورد في غير الصورة الاولى فان قوله ابو جعفر والخصمان عليه اليمين
صريح في ان السائل كان عالما بوجود الخصومة ولكن شك في انها هل نزل الوضوء وكذا قوله فان حرك في جنبه
شيء وهو لا يعلم فانه يدل على انه كان عالما بوجود قدمين اليوم ولكنه شك في ان هذا القدر هل هو ناقض للوضوء
ارا اجمع الخامس على الحجية في القسم الثاني اذا كان الشك في حصول الغاية او في صدقها على الشيء الحاصل
باحتياج الشغل اليقيني الى البراءة اليقينية والاخبار المتقدمة قائلة صح من بعد حكم بحجية الاستصحاب فيها
وذكروا الدليل على حجيته امران الاول ان ذلك الحكم اما جعلي او اقتضائي او تخييري ولما كان الاول ايضا عند
التحقيق يرجع اليها فينحصر في الاخيرين وعلى التقديرين يثبت ما ذكرنا اما على الاول فلانه اذا كان امر
او نهي معلق الى غاية مثلا فعند الشك حدوث الغاية لو لم يشتغل الكلف الذي هو محصل الظن بالامتثال
والخروج عن العهدة حال الحصول الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك
واما على الثاني فالامر اظهر والثاني ما ورد في الروايات من ان اليقين لا ينقض بالشك ثم قال لنفي
الحجية في غير ما ذكر فان قلت هذا كما يدل على حجية المعنى الذي ذكرتم كذلك يدل على حجية ما ذكره المتوهم
لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغي ان لا ينقض في زمان اخر بالشك نظرا الى الرواية قلت الظاهر ان المراد من عدم
نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض والمراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب النقض لولا الشك وهذا كون
ليس كذلك لان اليقين حكم في زمان ليس ما يوجب حصوله في زمان اخر لا يوجد شيئا قوله وعليه مضافا الى عدم تمامية الدليل
الاول كما يأتي في المنهاج اللاحق وعدم دلالته على الاختصاص ايضا ان فرقة عدم نقض اليقين بالشك وان لم يكن
الدليل على حجية الاستصحاب في جميع الاقسام ولكنها غير مختصة بما ذكرتم كما مر وان سائر الفقرات الواردة في الاخبار
والنظر الحجية في الجميع كما سبق على انه لو تم ما ذكره لكان منافيا لما حكم به في مسئلة استصحاب الماء المغير المشتبه
في الحاشية بين حجية الاستصحاب في القسم الثالث ايضا واما دليل عدم حجيته في الامور الخارجية فسيأتي دليله
السادس ان ثبوت الحكم في الازمنة المتأخرة يحتاج الى دليل ولو كان الاجماع ثابتا في الازمنة المتأخرة ايضا لحصل
خلاف فاذا لم يثبت والمفروض عدم دليل يعتبر على الاستصحاب فلا يثبت الحكم في الازمنة المتأخرة واورد عليه
بانه لو صح لكان جاريا في غير الاجماع ايضا والحل ما ذكر من انه لا يشترط في جريان الاستصحاب وكذا في حجية
دلالة الدليل الدال على ثبوت الحكم في الاول على الثبوت في الثاني وقد يقال بثبوت الحكم في الازمنة المتأخرة بالدليل
قلنا الاستصحاب الثابت حجيته هو الدليل حجة السابع انه لا دليل تام على حجية الاستصحاب لا الاخبار ولا انها
على الحجية في الامور الخارجية منوعة قال المحقق الخوانساري في حاشيته عند شرح كلام الشهيد ويعمل باستصحاب
الماء المغير المشتبه بعد عصره دليل الاستصحاب في الخروج الظاهر انه لا يظهر شمول للامور الخارجية مثل الوضوء
الوضوء ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في غير الشرعيات وان كان يمكن ان يصير شيئا الامر شرعي
بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج به واجيب تارة بانه حكم في الاخبار المذكورة بعدم جواز نقض اليقين
بالنجاسة وعدم حصول التعبير بالشك مع ان امثالها ليست من الاحكام الشرعية والظاهر الجميع من الاخبار

الخارجية

الخارجية غير الاحكام الشرعية والوضعية وهو اشتباه فانه يصح الحكم الخارجي بان النجاسة والطهارة
من الامور الشرعية وشمل الطاهر والخارجية مثل الرطوبة والجفاف وقد مثل صاحب الفوائد المكية للامور الشرعية
بالنجاسة والحدث والزوجية والملكية وغيرها بل المراد من الخارجية ما سبق ذكره في المقدمة ولا اشتباه وذلك
الجميع في ذلك قد وقع هنا في اغلاط واخرى بان اليقين والشك في الاخبار عامان تخصيصهما بالامور الشرعية
تخصيص بلا مخصص وقيد ان ما ادعاه من العادة والحال تخصصان فالاولى ان يجاب بان ذلك يقتضي اذا لم يكن
للامر الخارجي جهة شرعية واما معها فلا ذلك والحاصل انه لا شك في عموم اليقين والشك فلا يخصصان الا بما
قطع تخصيصه والذي علم هو خروج اليقين بوجود امر غير شرعي لم يترتب عليه امر شرعي واما معه فلا بل عدم
صلوح حكم في بعض الروايات باستصحاب يقين الليل والنهار وليس مرادنا انه يجب استصحاب كل امر غير شرعي
يمكن ان يترتب عليه امر شرعي ولو بالفرض او من جهة بعض افراده بل المراد انه يجب استصحاب ما فرضت عليه الفعل امر
شرعي او الجهة غير انما هو من هذه الجهة **تتميم** ذكروا للاستصحاب انواعا ثلثة **الاول** عدم تغير
الموضوع وتحقيقه ان الحكم اما يستحق موضوعا على ذلك الامر عليه فان الاعيان الخارجية المتغيرة عن الموضوع لا
لا يستحق فيها الا باعتبار وصف من اوصافها ثم الاستصحاب اما لم يكن الا بعد حصول شك او فرض والثاني لا
لا يكون الا بعد حدوث شك او فرضه فذلك الامر اما العقوبة على عارض وحدث تبدل وتغير في الموضوع او وصف
من اوصافه او في زمانه او وصف انا عليه والجملة عين له تعلق به لا باس ان يكون بعد الشك وانما او وصف كلا
غير الزمان الى وصف ثم التغير اما يكون في امر يعلم انه لا دخل له في موضوع ذلك الامر الثابت وهذا من حيث هو
موضوع او في موضوعه المرتبة وكونه مناطا للحكم او يكون في امر يعلم انه داخل فيها او يكون مما لا يعلم فيه
من الامرين فعلى الاول لا حاجة فيه الى الاستصحاب وعلى الثالث يحتاج اليه بل اكثر من صدقه والثاني هو الذي
يقال فيه انه تغير الموضوع ثم الموضوع من حيث هو من موضوع قد يكون شيئا واحدا وقد يكون مركبا من الموضوع
والصفة كما في وجوب اكرام زيد العالم وعلى الاول لا يحصل تغير الموضوع الا بتغير ذات هذا الشيء الواحد وعلى
الثاني يحصل تارة بتغير ذات الموصوف واخرى بتبدل صفته وطريان ضدها وثالثة بتبدلهما معا ثم ان
كان التغير بتغير الوصف فمناط التغير ظاهر فانه يحصل بزوال الوصف وطريان ضده وان كان بتغير
الذات فقد يشكل في مناطه وتحقيقه انه ليس المراد تغير الصفة حقيقة انما تلاحق الحقيقة حقيقة بحال كما بين في
علة الاثار وغيره لانه قد يكون تغير وصف من اوصاف الذات فان كان الوصف الداخل في موضوعه
هو القسم الاول والا فلا بل اما من التغير التي لا حاجة فيها الى الاستصحاب ومن التغير التي يستصحب فيها بل الرابع
عن القسم الاول والا فلا بل اما من التغير حيث لو سئل عن الحقيقة الحادثة قبل انها نوع غير الاولى ويستلزم
عرفا بحيث يعد الحادث في العرف حقيقة غير السابقة بحيث لو سئل عن الحقيقة عرفا لا قال بل ان انه لو كان كذلك لجرى انه
هذا التغير تغير الاسم ايضا ولكن الاعكس اي لا يستلزم تغير الاسم تغير الحقيقة عرفا لا قال بل ان انه لو كان كذلك لجرى انه
اذا قرأ الحنطة فانه تغير ظنا او الظن الصريح ان يكون طاهرا وليس كذلك لان الحكم الذي على النجاسة ليس من حيث كونه
خطة او ناجزا بل من حيث تبدلها من مسمى الاسم بل هو الجسم الملاقي للنجس وهو لا يتغير من حيث الاسم ولكن من حيث تغير
يصير ونحوها من مسائل لانه كثيرا ما يتفاوت اسم افراد حقيقة واحدة عرفا لعرض وصف لها او زوال الوصف ذلك الاسم
اسم هذه الحقيقة عرفا هذا الوجه واشتراط الاستصحاب بعدم تغير الموضوع بالمعنى الذي ذكرناه انما يكون حجة
لجريان الدليل بالنسبة الحالة الاولى في ثبوت الحكم وتغير الموضوع بالمعنى الذي مستلزم للعلم بعدم خلوها ومع
لا يمكن الاستصحاب فان الثابت الاجاسة الكلب وهو المتيقن فاذا صار طاهرا لا يمكن استصحابها اذ المتيقن
نجاسة الكلب والكلب ح وايضا تعارض هذا الاستصحاب استصحاب عدم ثبوت الحكم الاول المحمل الثاني على

والذي كان حاصلا قبل هو الاول والناقض لليقين السابق هو الثاني والنقض مستند الى الثاني لا الى الاول في
البدن مع حصول اليقين بوجود ما يشك في كونه ناقضا والباعث على اشتباه امور ثلثة احدها وجود شك سابقا
ولم يتيقن انه غير ناقض لليقين وثانيها حصول النقض بحدوث الشيء الكائن في كونه من بلا ولم يتيقن بانه مستند
الى معلوم له دون نفسه وثالثها اتساع تعلق الشك الثاني عن الشك الاول واليقين بالوجود وعدم الارتباط بينهما
وجوابه صريح ثانيا ان بعض الاخبار قد ورد في غير الصورة الاولى فان قوله ابو جعفر الخفقة والخفقتان عليه الوضوء
صريح في ان السائل كان عالما بوجود الخفقة ولكن شك في انها هل ربطت الوضوء وكذا قوله عليه السلام حتى يستيقن انه قد نام
فيه صريح في ان السائل كان عالما بوجود النوم وقد نام اليقين وكذا قوله عليه السلام حتى يستيقن انه قد اجنب
ثالثا احتج المناقش على الحجية في
احتياج الشك اليقين لذا
ذكره الدليل على حجية
التحقيق يرجع الى
لو يعمل
والخروج
وانما
الشك ثم قال المفيد
ماذكره المقدم
ن المراد من
في الشك وما ذكره
الى عدم ثبات الحال
يقين بالشك وان لو يكن
ن الفقرات الى اربعة في الاحاديث
مسئلة استصحاب الماء النجس والمتنجس
حجية في الامور الخارجية فيما في دليل
ن الاجماع ثابتا في الان المتاخرين لم يحصل
ب فلا يثبت الحكم في الان المتاخر واورد عليه
ما من انه لا يثبت في جريان الاستصحاب ولا في حجية
وجه في الشك في قوله يلزم ترتب الحكم في الان المتاخر الدليل
ما نعم انه لا دليل تاما على حجية الاستصحاب الا الاخبار ولا انها
على الحجية في الامور الخارجية من غيره
من الحجة الخارجية في حاشية عند شرح كلام الشهيد وجه استصحاب
الماء النجس والمتنجس بعد جمع دليل الاستصحاب في الحجة قوله الظاهر انه لا يظهر شمول الامور الخارجية
الثوب وغيرها ان يعتبر ان يكون مرادهم بيان الحكم في غير الشرعيات وان كان يمكن ان يصير شيئا الامر شرعي
بالدين ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج به واجيب تارة بانه حكم في الاخبار المذكورة بجواز نقض اليقين
بالنجاسة وعدم وصول المتغير بالشك مع ان امثالها ليست من الاحكام الشرعية والظاهر الجميع هم من الان

الخارجية غير الاحكام الشرعية والوضعية وهو اشتباه فانه صريح المحقق الخوانساري بان النجاسة والطهارة
من الامور الشرعية ومثل لها بالخارجية مثل الرطوبة والجفاف وقد مثل صاحب القواعد المكية للامور الشرعية
بالنجاسة والحدث والزوجية والمالكية وغيرها بل المراد من الخارجية ما سبق ذكره في المقدمة والاشتباه ذلك
المجيب في ذلك قد وقع هنا في اغلاط واخرى بان اليقين والشك في الاخبار عاما ان تخصيصها بالامور الشرعية
تخصيص بلا مخصص وبقيان ما ادعاه من العادة والحال تخصصان فالاولى ان يجاب بان ذلك يقتضي اذا لم يكن
للامر الخارجي حجية شرعية واما معها فلا يلزم ذلك والحاصل انه لا شك في عموم اليقين والشك فلا يخصصان الا بما
قطع تخصيصه والذي علم هو خروج اليقين بوجود امر غير شرعي لم يترتب عليه امر شرعي واما معه فلا بل عموم
مطلق حيث حكم في بعض الروايات باستصحاب يقين الليل والنهار وليس مرادنا انه يصح استصحاب كل امر غير شرعي
يمكن ان يترتب عليه امر شرعي ولو بالقوة او من جهة بعض افراده بل المراد انه يصح استصحاب ما اذا ترتب عليه بالفعل امر
شرعي او الحجية فيه انما هي من هذه الجهة **تتميم** ذكروا للاستصحاب شروطا ثلثة **الاول** عدم تغير
الموضوع وتحقيقه ان الحكم امر يستحب موضوعا يحمل ذلك الامر عليه فاني الاعيان الخارجية المنفكة عن الموضوع لا
يستصحب فيها الا الاعتبار وصف من اوصافها ثم الاستصحاب لما لم يكن الا بعد حصول شيئا وفرضه والشك انه
لا يكون الا بعد حدوث شيء او فرضه فذلك الامر اما الصور على ما يرى او بعد حدوث تبدل وتغير في الموضوع او في وصف
من اوصافه او في زمانه او وضعه فالحالة على الحالة في حق له تعلق به لا باس ان يكون بعض الشيء ذاتا او وصفا او اجماع
غير الذات الى الوصف ثم التغير اما يكون في امر يعلم انه لا دخل له في موضوع ذلك الامر الثابت وذاته من حيث هي
موضوع اعني في موضوعه وكونه ناطقا لكم او كونه في امر يعلم انه داخل فيها او يكون فيما لا يعلم فيه
من الامرين فعلى الاول لا حاجة فيه الى الاستصحاب وعلى الثاني يحتاج اليه بل لا كثير من صوره والثاني هو الذي
يقال فيه انه تغير الموضوع ثم الموضوع من حيث هو موضوع قد يكون شيئا واحدا وقد يكون مركبا من الموضوع
والصفة كما في وجوب اكرام زيد العالم فعلى الاول لا يحصل بتغير الموضوع الا بتغير ذات هذا الشيء الواحد وعلى
الثاني يحصل تارة بتغير ذات الموصوف واخرى بتبدل صفته وطريان ضدها وثالثة بتبدل الحالة معا ثم ان
كان التغير بتغير الوصف فمناط التغير ظاهر فانه يحصل بزوال الوصف وطريان ضده وان كان بتغير
الذات فقد يشكل في مناطه وتحقيقه انه ليس المراد تغير الحقيقة حقيقة لان انقلاب الحقيقة حقيقة محال كما بين في
علم الكلام وفي محله لانه قد يكون بتغير وصف من اوصاف الذات فان كان الوصف مما له مدخلية في الموضوعية
هو القسم الاول والا فلا بل اما من التغير الذي لا حاجة فيه الى الاستصحاب من التغير الذي يستصحب فيه الحالة السابقة
عما يحدث بعد الحادث في الزمن حقيقة غير السابقة بحيث لو سئل عن الحقيقة الحادثة قبل انها نوع غير الاولى يستلزم
هذا التغير تغير الاسم ايضا ولكن الاعكس اي كلما يستلزم تغير الاسم تغير الحقيقة عرفا لا ما قيل من انه لو كان كذلك لم يرد
اذا قال انت طالق فتزوجها من مسلم الاسم تبدل الحكم بل هو الجسم الملاقي للنجس وهو كما يتغير بحسب الاسم ولا من تغير الحكم
خطأ لان الحاوي بين مسائل الاسم كثيرا ما يتاول اسم الزوجة حقيقة واخرى عرفا امر وصف ذلك الاسم وزواله وهو ذلك الاسم
اسم عند المتشرعة عن هذا الزوج الوصف واشتراط الاستصحاب بعدم تغير الموضوع بالمعنى الذي ذكرناه انما يكون بحجة
لما يكون الدليل مدخلية الحالة الاولى في ثبوت الحكم وتغير الموضوع بالمعنى المذكور مستلزم للعلم بعدم طريقها وهو
لا يمكن الاستصحاب فان الثابت الاعانة الكلب وهي النجس فاذا صار طاهرا لا يمكن استصحابها اذ المتيقن
نجاسة الكلب والكلب ح وايضا ان هذا الاستصحاب استصحاب عدم ثبوت الحكم الاول المحمل الثاني على

ما يأتي بيانه وأيضا لا شك أن ذلك الأمر المستصحب أمر شرعي لا بد له من موضوع وكان محال الأمور الشرعية
ليس الا ما يكون مسمى بهذا الصارع فمن ضم ذلك المستصحب قبل التغير يكون حالا ليس موجودا بعد فلا يستصحب حكمه
فلا يخ اما بانتفاء الحكم الثابت لمحل الاول وحدوث مثله للثاني وهذا ليس استصحاب بل هو الحكم بحدوث
حكم بلا دليل أو بانتقاله من الاول الى الثاني وهو مستلزم لانتقال العرض وهو محال قائل وهذا الذي ذكرناه
بعض اشارة الى عدم تغير الموضوع هو مراد هم من قولهم الاحكام تابعة للاسماء وقيل معناه ان تعليق الحكم الثابت من جهة الاسم
بانتفائه لا مطلقا والا لزم امكان اثبات الحكم بالاستصحاب كالوجدان وانه على تقدير الحالين فيكون الاستصحاب حجة
مع زوال الاسم ايضا وفائدة التنبيه الذي ذكرها ظهر في الحالة الثانية على مورد النص كما نحن فيه بالنسبة الى الكلب
والفقاع مع تبدل الحقيقة فلا يترتب الاستصحاب بقاء الاسم ولذا لا يستصحب حكم الخمرة بعد صيرورتها خلا
والفقاع خمرا بالطين لبقاء عدم بقاء الاسم اقول من شرائط الاستصحاب الجمع عليها حدوث تغير من موضوع الحكم فاذا
كان موضوعه شيئا مسمى باسم فاذا انتفى الاسم ينتفي الموضوع فكيف يستصحب ولذا لا يستصحبون نجاسة الكلب والعذرة
والفقاع بعد صيرورتها ملحا او دودا او حيوانا ومن شرائط جريان الاستصحاب عدم كون الحكم متعلقا بعنوان
تحقق في الحالة اللاحقة فاذا كان متعلقا على اسم يكون مضادا به ويستفاد ذلك من موضوعه عند الرجل باع حيوانا
فجيء السلطان حتى ساوم الفعل صاحبه خلا فقال اذا اخذ اجر اسم الخمر فلا باس فان قلت التعليق على الاسم ليس من
جهة الاسم بل من جهة الحقيقة فاذا انتفت مع انتفاء الاسم لا يستصحب كما في الكلب وان لم يثبت يستصحب كما في الخمرة
والفقاع قلت لا نفهم المراد من انتفاء الحقيقة فان اريد انتفاء الخواص والآثار او تبدل الحقيقة عرفا فلا يوجد عدم
استصحاب نجاسة الدين اذا تبدل بالاقط والجبن والنجاسة الواقعة من الخارج العصير اذا صار دبسا و
منه يظهر ما في قوله لا يترتب الاستصحاب بقاء الاسم ولذا لا يستصحبون حكم الخمرة فانه لولا اشتراطه
لم لا يستصحبون حكم العذرة فان اسمها بعد تبدل الحقيقة الخمرة والفقاع والملح والعصير فلم يتعلق الحكم
الخمرة من جهة شيء واذا قال لا نعلم ان الثابت ما دام خمرة يعني تبدلها وتبقى ولو كان تصور ما ذكره
بعينه النظر لا يستصحب بعد صيرورتها خلا فان الاول الحاصل ان في مثال الخمرة وغيرها لم يعلق على اسم الخمرة وهو الشرط
عدم الاستصحاب لعدم تبدل الحقيقة بل عدم اشتراط الاستصحاب ببقاء الاسم هذا واعلم ان قد يعرض على الشارح
عدم تغير الموضوع انه لا يستصحب الاحكام الثابتة لبعض الاعيان بعد طرو الاستحالة او الانقلاب او الانتقال فلا
يستصحب نجاسة الكلب اذا صار ملحا والخمر اذا صار خلا والعصير اذا صار دبسا او زبيبا او دودا والانسان اذا انتقل
الى صلاح الدين ولا يخفى ان ما ذكره صحيح فيما اذا علم اتحاد الشك لما كان موجبا لشرعية الحكم في العين فاذا كانت حقيقتها
لم فلا يصح الاستصحاب بعد تبدل الحقيقة كما في الاعيان النجسة والذات كالكلب والخمر واما اذا اخذ التغير شيئا اخر غير
موجب ثبوت الحكم كما اذا لم يكن الموجب له ذاته وحقيقته او وصف التغير كالاعيان النجسة فلا يصح استصحاب
الاستصحاب فان الخشب اذا صار فحما فليست نجاسته لاجل كونه خشبا لا من حيث كونه خشبا لانه النجاسة بالاستحالة
حسا لا تاما وبعد صيرورته فحما لو زال التغير هذا الوصف يجب الاستصحاب الشرط الثالث ان لا يثبت الحكم
وعدم اشتراطه ومعه يعلم عدم جواز الحكم بثبوت حكم الثاني لوجود الاعم او لازم مقتضيه الاعم في الاول

وجوه اللزوم الاخر وشال الاول لما هو ولما الثاني فعلى اربعة اقسام الاول ان يعلم وجود اللازم الاعم المقتضي
في الاول فيحتمل تغير المقتضي فيه وثبوت مقتضي اخر وعدم جريان الاستصحاب فيه الثاني ان يعلم وجود اللازم
مع العلم بوجود المقتضي في الاول وجريان الاستصحاب ووجوب العمل به فيه الثالث ان يعلم وجود اللازم
مع العلم بالملزوم الذي هو غير المقتضي وعدم الجريان فيه الظاهر والراجح ان يعلم وجود اللازم مع ملزومه الغير
المقتضي ايضا انتفاء ذلك الملزوم في الثاني ولكن لم يعلم وجود ملزومه المقتضي كما اذا وجد بطريق
فيحكم بالنجاسة لاستصحاب عدم الذبحية فيه بانه بعد الاول عدم الذبحية اللازم الطبيعي الذي هو غير المقتضي
النجاسة والموت مثلا فيه المقتضي لها لكنه يعلم انتفاء الثاني انتفاؤها ولا يعلم تحقق من جهة
لامكان التذكية والتوضيح ان الحكم بالنجاسة انما يكون لو امكن استصحاب عدم التذكية وهو غير ممكن لان له فردين
احدهما معلول الموت والاخر معلول عدم التذكية الثابت في الاول هو المعلول الطبيعي وقد ارتفعت عليه
فارتفع المعلول ايضا فيكون انتفاء عدم التذكية الثابت في الاول معلولها فلا يمكن استصحابه والذي
هو معلول الموت لكونه غير موجود في الاول يحتاج في الحكم بوجوده الى دليل ونظيره اذا حكم الشارع
بوجوب الصوم بادار زيد في البصرة وبوجوبه ايضا لو خرج الى بغداد وبعدم وجوبه لو خرج منه الى عمرو فخرج منه الى عمرو فعلم
خروجه من البصرة ولم يعلم انه دخل بغداد او غيره فلا يمكن استصحاب وجوب الصوم ويعلم عدم امكان استصحاب
طهارة المحل الذي ذكره ايضا ولا يخفى ان عدم جريان الاستصحاب مع توقفه على ان يكون ثبوت الحكم في الوقتين
مستندا الى امر مشترك بين مختلفين من حيث هو ملزوم لها وعلى هذا يمكن المناقشة في عدم جريان استصحاب عدم
الذبحية ولكن يجاب عنه استصحاب الطهارة ثم لا يخفى ان هذا الشرط والشرط السابق يرجعان كما ان الاستصحاب
لا يحتجب والشرط اللاحق شرط الحجية الثالث انتفاء دليل شرعي دال على خلاف مقتضى الاستصحاب بعين
الكلام فيه ان ما يدل على خلافه اما دليل شرعي يدل استصحاب اخر او الاصل وقد يكون احدهما فان كان الاول فيقدم
الاستصحاب وجعل بمقتضى الدليل والوجه فيه ان الاستصحاب انما هو حجة لاستلزام ترك العمل به نقض اليقين
وههنا ليس كذلك بل الدليل الشرعي الذي هو قائم مقام اليقين ومن هذا يظهر ان الاستصحاب لا يعارض شيئا
من الكتاب والسنة نصا او ظاهرا عموما او خصوصا لا الاجماع بعضه ان نقول على القول بكونه حجة لو
شيء منها لا يكون نقض اليقين به لا بالشك ثم قد يجد في مثل هذا دليل اخر يوافق الاستصحاب فيعارض الدليل
الدال على خلافه فح يرجع الى الترجيح ولو رجح الموافق فح فليس عملا بالاستصحاب ثم لو كان الدليلان متعارضين
فيكون ترجيح الموافق ح بالاستصحاب بل يعمل بالاستصحاب لتحقق الشك باعتبار تعارض الدليلين واما ما قيل بعد
اشتراط العمل بالاستصحاب على انتفاء الدليل الدال على خلافه عن الاصحاب من انه ان اريد من الدليل ما يثبت
حجيته على معارضه فلا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب وان اريد ما يقابل الاصل فيضر ان الاجماع على ذلك
ثم الاولى ان يجعل المتاخرين قائلين ان حكم بالحق في حكم بالحق يعلم موته استصحابا معانه ورد الاخبار
المعتبرة الصحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله ثم العصير وعلى عليها جماعة تكليف بذلك الاجماع على ذلك وان اريد انا الاستصحاب
حيث هو لا يعارض الدليل القطعي من حيث هو فله وجه وذلك لانه يتقدم من حيث الاعتضاد الخارجي فيه
انا نختار الثاني ومنع الاجماع فاسد كما هو ظاهر على التتبع وما ذكره من ان المقتضي فهل جعلوه المتاخرين بالاجماع
ليس بجيد بل يمكن اخبار الشرائع ايضا فيه عليها مستندا الى ما هو دلالة الاخبار الخالية لم يمكن منع الاجماع
مناسبة لا يضر دليل اشتراطه الاجماع كما ذكرنا ثم انه قد ظهر مما ذكرنا ان تقديم الدليل على الاستصحاب ليس بمسلم

من التعارض وترجيح الدليل بل لاجل ان مع الدليل لا يكون نقض يقين قبل فلا يعرى استصحاب وعلى هذا فلا حاجة
الى ملاحظة حال الدليل من كونه عاما او خاصا بالنسبة الى ادلة الاستصحاب او قويا منها او اضعف والحاصل فقضا
ثم لو كان بالعمل الاستصحاب لظهر التعارض يكون المقدم على التعارض والترجيح وقد يشتبه الامر هنا ويظن ان ذلك
مع كون الاعتماد في الاستصحاب على اخبار عدم نقض اليقين بالشك والذهاب بكلام من قال عدم الشيء لا يستصحب
لا يرتفع فان قيل يرجع الاستصحاب الى ما ورد من عدم جواز نقض اليقين بالشك وهذا عام لا خاص قلنا الاستصحاب
في كل شيء ليس الا ابقاء الحكم الثابت له وهذا المعنى خاص بذلك الشيء وعدم نقض اليقين بالشك وان كان
عاما الا انه واقع في طريق الاستصحاب وليس نفس الصرف والحصر في نفس الادلة لا ادلة الادلة
والا لم يحتج الادلة الشرعية دليل خاص او كل دليل ينتهي الى ادلة عامة هو دليل الحجية وليس عموم لا ينقض اليقين
بالشك الى افراد الاستصحاب الا كعموم ان جاءكم فاسق بالقياس الى احاد الاخبار فكما ان ذلك لا ينافي كون
الخبر خاصا اذا اختص مورده فكذا هنا ولذا ترى الفقهاء يستدلون باستصحاب النجاسة والحدث في مقابلة من يحكم
بطهارة الاشياء وحليتها وكذا استصحاب شغل الذمة في مقابلة من يدل على البراءة اقول ان اصل الاستصحاب ليس الا
عدم نقض اليقين بالشك كما يعلم من غيره كما ان استصحاب كل حكم ليس الا عدم نقض اليقين به فقيل الثاني طريق الاول
ودليله غلط وقياسه على دليل حجية الخبر وتعميمه خطأ كيف ولا يفيد دليل حجية الخبر في اثبات حكم فرعي بدون ضم
خبر بخلاف عدم نقض اليقين بالشك فانه كافٍ في ابقاء الحكم الفرعي الثابت في كل موضع من غير احتياج الى شيء آخر
فبقي النجاسة المتيقنة سابقا لهذا الطهارة وقد يعلم القول لا ينقض اليقين من غير حاجة الى امر آخر ولا يمكن ان يقع الماء طاهرا
لقول الامام عليه السلام فاسق لا يصلح علة بصدقه وذكر القرينة ايضا مع ان الاستصحاب يعمه ايضا امر عام لعدم نقض اليقين
واستصحاب كل حكم من جزئياته وجعل ابقاء كل حكم جزئية الدليل فاسد جدا ولو كان كذلك لكان الاستصحاب الخاص
من كل دليل شرعي فلا يحتاج التخريج عند ابداء ما تمسكه باستصحاب الفقهاء النجاسة والحدث مع عمومات الطهارة و
الحلية فان ابداء العمومات شاملا كل شيء طاهر حتى يعلم انه نجس او حلال حتى يعلم انه حرام يعني على ابداء على الطهارة
والحلية المطلقة حتى يثبت ابقاء الاستصحاب الى الطهارة والحلية فيما لم يكن دليل على خلافها وفي محل الاستصحاب
تحقق الدليل مع انه يمكن ان يقع منه قوله حتى يعلم انه نجس وفي ما نحن فيه هنا وان ابدى يحتمل ذلك مثل ان يقول كل
ماء طاهر فلا يجوز الاستصحاب فيما كان كذلك بل يترك ويتمسك بالعموم اقول مراد الاول ان النجاسة الاستصحابية
نقض اليقين بمنزلة افراد الاخبار والحكم المستصحب بمنزلة مدلولها وقوله لا ينقض بمنزلة امية الشاهد فلذا كان صحيح
واذ ذكر الثاني بقوله فيه ان مقابل النجاسة المتيقنة الماء الذي هذا الخبر على طهارته وهو يمكن ان يقال
طهارة بلية الشاء ثم ما ذكره الاول امر لا صحة الا الادلة فيدان التعارض بين شيئين ينافي مدلولهما فيتعين ان يقال
او بين عموم واحد وخصوص الاخر وبين عموم واحد سواء كان لعموم واحد ليلا لتعارض معارض مع الاخبار لا وفي من يقول ان
لا ينقض اليقين ينافي عموم كل ماء طاهر لعدم امكان العمل بالعمومين فيتساقطان وكون الادلة دليل حجية الاستصحاب
النجاسة لا يوجب التعارض فان قلت نعم ولكن استصحاب نجاسة هذا الفرد اخص من كل ماء طاهر فيخصص فلا يكون
معارضا لدليل هذا الاستصحاب قلنا سلمنا جواز استصحابها لتخصيص فرع حجيته وهو فرع ثبوت قوله لا ينقض مع عموم كل ماء
بعد علاج التعارض بين عموم كل ماء طاهر وترجيح ذلك وهو لم يثبت بعد اذ قوله لا ينقض مع عموم كل ماء
مرتبة واحدة من الحجية ولا يرد مثل ذلك في دليل حجية الاخبار لان التعارض بين الخاص ان كان بين اخرى منها
الى ما يتأتى على السواء وكل منها يقتضي تخصيص الدليل الاخر وهو يوجب لتخصيصها وهو يعينه حكم تعارضها اولى وان كان
دليل الخبر فكما يتعارض دليل حجية الخبر كذلك يتعارض هذا الخبر دليل حجية هذا الخبر وبعد العلاج يكون الحاصل

بعيد

بعيد ما يحصل من علاج تعارض الخبرين وهذا هو الذي عدم التفاتهم الى معارضة معارضات الخبر مع ادلة حجية
هذا كله على فرض منا فاذا الاستصحاب مع قوله كل ماء طاهر لا ناظر عليها ايضا لان نقض الاستصحاب الخاص
وادلة حجية عدم نقض اليقين بمجرد الشك وحكمه بطهارة كل ماء ولو شك في النجاسة لتعليل الاصل الشك بالامر
لا يصلح وهكذا الاصل هذا القول من الامام فان قيل فيلزم طرح الاستصحاب في امثال ذلك فلا تنجس التراب
لا يستصحب لعموم وتراب طهورا كل ماء طاهر كل طهور قلنا نعم كذلك لا ترجيح الاستصحاب ولكن يرجح الاجماع
على عدم زوال النجاسة الا بطريق الطهور وهو ربط الاستصحاب عند الخالي عن المعارض وكذا كلما كان من قبيل
النجاسة واما ما لم يكن كذلك فلا يرجح الاستصحاب فلو خالف الصوم ورؤية الهلال يرجح استصحاب الصوم بعد صوم
يوم وان كان الثاني اي كان معارض الاستصحاب استصحابا اخر شرعيا او عقليا فلا يخلو اما ان يكون الاستصحابان
المتعارضان في موضوع واحد او في موضوعين مختلفين يستلزم الاستصحاب في احدهما خلاف حكم الاخر فعلى الاول
فاما ان يكونا في حكم واحد بان يكون لهما الاستصحابين استصحاب وجود هذا الحكم في الاخر استصحاب عدمه او يكونا
في حكمين احدهما اثبات حكم والاخر نفيه او يكون الاول مقارنا استصحاب الحال العقل والشرع وعلى
امثلة ومثال الثاني الجلد المطروح لو صح استصحاب عدم التذكية والطهارة فيه وكذا توقف فيه رطوبة ونجاسة في
نجاستها ولا في نجاسة فان استصحاب بقاء الرطوبة ملزوم لنجاسة الموجودة بنقض الطهارة ومثال الثالث كما اذا وقع صيد
هو مجهول الهوية التيقن بموته فلو فات فيه ولم يعلم استناد موته الى الجرح او الماء فاذا استصحاب عدم وقوعه
المستلزم لنجاسة تعارض استصحاب طهارة الماء المستلزمة لطهارة الصيد وكذا اذا طارت ذبابة من نجاسة رطبة
الى جسم طاهر فيتعارض استصحاب بقاء الرطوبة في الذبابة المستلزم لنجاسة ما طارت اليه استصحاب طهارة ما طار اليه
المتيقن ذلك وقد حكم بعضهم في الاولين اذا كانا في موضوع واحد بتعارض الاستصحابين وفيما قلنا اذا
لم يكن لاحدهما مرجح وفي الثاني بالعمل بالاستصحابين معا فقال بجريهما الصيد وعدم جواز ادخال الصيد وطهارة
الماء وجواز استعماله في رفع الحدث والخبث وهذا لا غبار وهو غفلة عن التحقيق وخروج عنه وان تمسك به
بعضهم في بعض شرائط العمل بالاصل كما مر والتحقيق ان تعارض الاستصحابين ان كان في موضوع وحكم واحد
فلا يمكن العمل بشيء منهما وتساقطان فيرجع الى اصل البراءة وشبهه وذلك كما اذا قال الشارع في ليلة الجمعة
سلام صم وقلنا بان الامر للفور وكان متيقنا في افادة المرة او التكرار فتقطع وجوب صوم يوم الجمعة وشك في
السبت وفيه يتعارض الاستصحابان لان اكل يوم الخميس متيقن بعدم وقوع التكليف بصوم يوم الجمعة وكذا السبت
وبعد ورود الامر قطعنا بتكليف صوم الجمعة وشك في السبت وهذا الشك مستمر بين وجود الامر الى
يوم السبت ولا ينقض اليقين بالشك فيستصحب عدم تكليف يوم السبت الصوم وكذا انقطع في يوم الجمعة بالتكليف
بالصوم وشك في السبت فيستصحب التكليف اي وجوب الصوم فيحصل التعارض فان قلت عدم التكليف بالعمل
قبل الامر انما يستصحب لا الدليل على التكليف واستصحاب الوجوب المتيقن في الجمعة دليل شرعي فيرتفع عدم التكليف
وينقض اليقين باليقين قلنا قد عرفت في الطرف الاخر فيقال وجوب صوم الجمعة انما يستصحب لا الدليل على التكليف
واستصحاب الوجوب المتيقن عدم واستصحاب عدم المتيقن قبل ورود الامر دليل شرعي فيرتفع الوجوب لا يقال
ان العلم بالعدم فيما انقطع وحصل الفصل فكيف يستصحب كما نقول انه لو حصل فصل اصلا لكنا قاطعين بعدم ايجاب
صوم السبت يوم الخميس وشك فيه بعد الامر ولم نقطع بوجوب صوم اصلا فيجب استصحابه وان كان تعارضهما
في حكمين من موضوع او موضوعين واستلزم احدهما خلاف الاخر فهو على قسمين احدهما ان يكون الحكم الثابت
باحد الاستصحابين من باب الحكم المستصحب لا عين والعكس وثانيهما ان يكون احدهما كذلك دون الاخر واما ما كان

بين منهما كان هو خارجا عن البحث اذ لا خلاف فيهما والمراد بكونه مزيلا لكونه ما جعله الشارع في الشرعيات او
الاوضاع اللغويات او العادية او الحس او العقل سببا او علة او اقتضاء او بلا واسطة او الواسطة بان يكون سببا للحكم
الخاص بسبب ازالته فشمل الازالة اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر ان اصالة عدم القرينة في الخاص سبب
للحكم بارادة الخصوص وبعد تخصيص العام واصالة عدم تخصيص العام سبب للحكم بارادة العموم وهو سبب لتخصيص
في الخاص ان قلنا بكون العام حاصلا لقرينة التخصيص ومثال الثاني مسئلة الصيد فان عدم التذكية بعد ثبوت الاستحقاق
علة لنجاسة الصيد الواقع في الماء وهو مزيل لطهارته بمعنى انه اطهارته بمعنى قول الشارع بخلاف طهارة الماء فانه مزيل دليل شرعي
ولا يعد علة لان طهارة الماء الذهب وقع فيه الصيد الميتة فان كان من القسم الاول فيتعارض الاستصحابان
وجب القطع الا ان يكون لاحدهما مرجح كما سيجيء مثال العام والخاص على القول بالعموم حيث ان تقدم الاجماع و
هذا الوجه وسيأتي بعضه مرجح فيقدم الخاص على حدته وان كان من القسم الثاني فيجب العمل باستصحاب الحكم
الدليل دون الاخر وذلك الاخر ان كان حكم على الدليل ويزيل دليل شرعي فالحاكم يستصحب ذلك الحكم بالدليل
وجه ذلك الدليل واما اذا عارضه دليل معتبر لا يعتبر الاستصحاب بل الاجماع معتمد على استصحاب حكم
الدليل خاصة كما هو ظاهر في الطهارة عن الماء الذي يستصحب طهارته وانتقال الارث الى من يستحق جميعه
وغير ذلك من الموارد بل لولا ذلك لجعل الكثير مرابع الاستصحاب وعلى هذا فصدور التذكية سببا لصيد ما
علم كونه واقعا لطهارة الصيد وسببا لنجاسته وعلم كون نجاسته وانتفاء طهارة ما وقع فيه من الماء الطهارة
وعلم بالدليل الشرعي الذي هو الاستصحاب نجاسة الصيد وعلم وقوعه في الماء الدليل فيكون بمعنى استصحاب
طهارته وهذا بخلاف طهارة الماء فانها ليست مزيلة لعدم التذكية حتى لا يكون استصحابه فان قيل الطهارة
وان لم تكن مزيلة لعدم التذكية ولكنها كاشفة عن تحقق مزيلة الذي هو التذكية لان استصحاب الطهارة دليل شرعي
وعن تحقق الموت لا ازرساء التذكية فالكاشف لان لها الموت تحقق الطهارة ووجود الازرساء في الدليل وجوده
قلنا الاعم ان الطهارة لا ازرساء التذكية فالكاشف لا يحقق لتحقق الجهل بها ايضا في كاشفة اما عن وجود التذكية
او عن الجهل بها والثاني منهما مرجح الشارع باستصحاب عدم التذكية مع الجهل بها واستصحاب عدم الطهارة مع
الحاصل ان هذا القطع بنجاسة يد مثلا والشك في زوالها اذا لاقت في الطاهر وطاهرا فيقال ان اليد كانت مقطوعة
وشك في زوالها فبقي نجاستها اذ من كان يعلم بقاء ذلك فليحفظ على نفسه وهو يستلزم نجاسة الثوب واعتبر الطهارة
ظاهرة مقتضية بقاء لا يمكن ان يقال ان الثوب كان مقطوع الطهارة وشك في زوالها فطهارته باقية وهو لازم
ساقط الطهارة اليد فيها نجاسة قطعا لان طهارة الثوب لازم لطهارة اليد او الشك في نجاستها فالدليل الحاكم
لو شك في الطهارة وما كان كذلك فهو شك الطهارة فيجب استصحاب نجاستها المزيلة لطهارة الثوب فان قيل فيها
الثوب لازم رساء لعدم كون اليد نجسة له قلنا بل هو لازم رساء لعدم كونها نجسة او الشك في كونها نجسة
فيستصحب نجاستها ايضا هذا مع ان استصحاب طهارة الثوب انما يمكن لو كان معها الشك ولم يكن كذا
لانه قبل ملاقاته مع اليد كان مقطوع الطهارة وبعد ملاقاته معها صار مقطوع النجاسة فاين وقت الشك في
نجاسته حتى يستصحب علاوة اليد فانها مشكوكة النجاسة فيجري فيها الاستصحاب واما حاصل ان الشك في
نجاسة اليد لا يتوقف على ملاقاة الثوب من حيث هي ملاقاة له فمن شك النجاسة فيها فيستصحب نجاسة الملاقي
الثوب فان الشك في الطهارة تبعا لو كان لكان لاجل الملاقاة وملاقاة النجس ولو الاستصحاب يجب قطعا لملاقاة
القطع بنجاسة الثوب فلا شك فيه اصلا فكيف يستصحب في الحقيقة لبرهة اشكال ذلك القسم استصحاب نجاستها من
ان كان كذلك فما هو وجه الخروج في بيان ذلك نقول ان بعد حكم الشارع بعدم نقض اليقين بالشك ابدا لا يتحقق
الشك في النجاسة الشرعية في الخارج ابدا ولا يتحقق الشك في غسل الثوب مثلا وجفاف الرطوبة واشتراك ذلك ولا

حكم الشارع بالاستصحاب وتحقق هذا الحكم منه يكون اليقين بالنجاسة متعلقا بحالة العلم بالنجاسة فهذا الثوب
من بدو تنجسه الى الان نجس نجس طاهر شرعا من غير تخلل حالة شك في ذلك وان تخلل وحدث الشك في غسله
مثلا وعلى هذا فلا يصل الملاقي بحالة شك في طهارته اذ قبل الملاقاة يقين الطهارة وبعدها يقين النجاسة
التحقق الاجماع ثم لو كان الملاقي في حال شكوك النجسية لجرى استصحاب طهارة ملاقيه بالاصل او الفرض وكذلك
حال شك النجسية وان شك فيها الشك في غسل الثوب وانما هو على فرض انتفاء الاستصحاب والحاصل ان
استصحاب طهارة الملاقي للثوب انما يتصور لو كان هناك حالة شك في طهارته لولا استصحابها وهو انما يكون
لو تحقق حالة شك في نجسية الثوب وشك ذلك غير متحقق ابدا لسعة دائرة الحكم بالاستصحاب من الشارع في بدو
الامر فان قلت كما ان الاستصحاب من شك قلت لا نزيد هو الشك لولا الاستصحاب لا معنى ايضا فلا
ظاهر قطعا قبل الملاقاة ملاقي مع النجس الشرعي الموجب للقطع بنجاسته بعده وذلك لان تلاقي استصحاب نجسية
الثوب فانه وان توقف على الشك في نجسية لولا الاستصحاب ولكن هو لا يتوقف على تحقق حالة
شك في طهارة الملاقي نعم الشك في نجسيته لولا الاستصحاب يقارن الشك في طهارة الملاقي فان
الشك في الطهارة الملاقي لولا الاستصحاب في المورد انما هو على الشك في الغسل واما الشك في طهارة الملاقي
الشك في النجسية لولا الاستصحاب في المورد بل الشك في نجسية ملاقيه فان قيل حاصل ذلك ولكنه يتم لو قلنا ان عدم التذكية
لولا الاستصحاب فيرسل الشك في نجسية ملاقيه فان قيل حاصل ذلك ولكنه يتم لو قلنا ان عدم التذكية
الاستصحاب يوجب النجاسة او النجاسة الاستصحابية يوجب النجس قلنا اما كلامنا فيمن يقول ان عدم التذكية
الاستصحاب او النجاسة الاستصحابية هل يوجب النجاسة في النجس ام لا بل الكلام على فرض الايجاب اذ لولاه
خرج عن الشأن فيه اذ لا يتحقق تعارض الاستصحابين وثانيا ان المستصحب نفس الاصل الفعلي السابق
كما عرفت ولا يمكن ان يكون المراد بعض اسكاره لاجل الاغراء او التوجيه بل هو جميع فيكون اليقين بالشك
في هذا البعض الذي لا يستصحب يكون المراد جميع اسكاره يجب الحكم بجميع الاسكار الثابت المستصحب فانا الان
النجسية كانت مقطوعة لليد مثلا قبل الشك في زوال نجاسته وشك فيها بعد الشك في النجاسة فيجب استصحاب
النجسية ايضا وهكذا في جميع الاسكار مع انه لولا ذلك لغو الاستصحاب بالجزء لجواز القول بثبوت الشك في جميع
الموارد وما قلنا ظهر ان تعارض الاستصحابين يتحقق بالقسم الاول واما في الثاني فلا تعارض اذ لا يجري فيه
احد الاستصحابين واما القول بالعمل بالاستصحابين معا في القسمين فهو من غرائب الاقوال اذ الذي
ان كلا منهما او احدهما يستلزم عدم الاخر فان معنى الاستلزام خروج عن التعارض وان سلمنا فكيف نعمل
بالملزوم دون الازم واما سلمنا انه لا يجب استصحاب نجس من الحكمين ورفع الاخر فلا كلام فيه
ولا تعارض او يستلزم احدهما رفع الحكم الاخر فلا يمكن جمع الاستصحابين الا بجمع النقيضين او انفكاك
الازم عن الملزوم وجميع ذلك فهو فساد واما الاخر من قال بالعمل بالاستصحابين في الثوب النجس
الذي حال قلهين وكثيرة بما يطهر الطاهر حيث قال لا يبعد ان الثوب مع صكوره بنجاسته شيئا لا
كما لا في نجاسة الرطوبة فيجب لانا نقول الحل انه بعد الملاقاة فعكوره بطهارته شيئا لا استصحاب
الشارع ان المحل مكوره بطهارته لا استصحاب الحكم الزائل لانه جزء بعد الاستصحاب وعدم الرافع ولا يمكن
ان يقال شك الملاقي في نجاسة الثوب اذ لم يعلم الطاهر انه هذا الثوب قبل الوقوع على ذلك النجس الطاهر على الاطلاق
والجسم طاهر يقينا وبعد الوقوع وقع النجس اليقيني شرعا على الطاهر اليقيني واتصاله وقوعه رافع لهذه الطهارة

وهذا الاخر مع لا يعد استصحاب الحكم الا
لوجود الرافع له والشك كذلك منه مانع لا الاخر

فلعا فالذي يستحب والحق ان هذا القائل قال بمثل ما قلنا في رد قول من شرط في العمل بالاصل عدم استلزام الشيء
حكم شرعي ولم يفرق بين الذين رحمهما الله كلام في مسئلة الصيد المذكورة بوضع ما مقتضاه لا بأس بايراده ههنا
قال بعد نقل كلمات القوم فيها والذي يظهر لي ان كلام الجميع في هذا المجال لا يخرج عن الاجمال اذ ثبوت النجاسة للماء وعدمها انما نشأ من الصيد والحكم بنجاسته او طهارته قالوا لجاب الحكم فيه الطهارة
او النجاسة وكاريبان مقتضى اصالة عدم التذكية عدمها كما يكون موجبة للتحريم كذلك النجاسة بيع فكما يكون العلم
بعدم التذكية موجبا للتحريم والنجاسة كذلك حال عدم العلم بالتذكية ولا ريب ان الصيد في الصورة المفروضة مما
اشتبه فيه الحال التذكية وعدمها والشك باسا التذكية فيها يوجب الحكم بنجاسة فروعه في الماء القليل يوجب
التغيير والنجاسة لا يختص بالترتب على العلم بعدم التذكية خاصة الذي هو الموجب لاثر نجس ثم ان النجاسة
هذا مشكوك فيها لاحتمال التذكية بل الكاملة يترتب على ذلك يترتب على الشك في التذكية ايضا فانه لما كان يحل من
حل الصيد وطهارته مترتبا على العلم بالتذكية كان انتفاؤهما بانتفاء ذلك فتحققنا النجاسة والجملة نجاسة
الماء وطهارة دائرة مدار طهارة الصيد ونجاسته وقول المستدل ان الشك في استناد الموت الى الجرح
او الماء يقتضي الشك في عروض النجاسة ثم لو كانت النجاسة مترتبة على الموت حتف الانف لما حصل
فالظاهر هو القول بالنجاسة واستصحاب الطهارة التي استند الى البهائم لوجود النجاسة يقينا وهذا فرع
هذه الصورة عن فرض المسئلة الذي موضوعها وقوع شيء مشكوك في نجاسته في الماء القليل والصيد يحكم
بنجاسته قطعا انتهى ولا يخفى ان حكم جمع من الاصحاب في هذه المسئلة بطهارة الماء ليس لاجل العمل بالاصل
كما قد يتوهم بل لاجل انهم يقولون ان نجاسة الصيد انما يكون فيما اذا علم عدم التذكية واما اذا لم يعلم ولو ان الاصل
عدم التذكية ولكنه لا يوجب نجاسة الصيد بل يوجب تحريمه فقط كما لا يخفى على المتتبع في كلامهم هذا فما اقول ان الاجود
الكلام في مسئلة الثوب والصيد الا ان الماء يكون من قبيل ثم في جميع ما كان من ذلك القبيل ومنها مسئلة الماء
التي طهارته من نجاسته زائدة الى ثوب فيحكم بنجاسة الثوب لاستصحاب طهارة الذاتية الراضة لطهارة الثوب بناء
استصحاب طهارة الثوب يعني لا يوجب جواز الذاتية وطهارة الماء قليل فيحكم بنجاسة الماء لذلك ولا يتوهم
ان استصحاب طهارة الماء مزيل لنجاسة الذاتية ويكون ما يكون الاوضح من الماء بين اذ لا يقال ان الماء القليل
الطاهر رافع لنجاسة تنجس ويقع فيه بل الثابت تحديد ومنها اذا شك في طهارة ماء ثم غسل به ثوب نجس او
استعمل في رفع حدث والاقدر هذا الحكم بطهارة الثوب ورفع الحدث والعامل الاستصحاب من جهة الحكم بطهارة
الماء ونجاسة الثوب وهذا المعنى ولا اظن يقول به وقد يتوهم ان من هذا الباب ما لو وجد الماء يتوضأ به ثم
بين شخصين فان استصحاب طهارة احدهما يستلزم نجاسة الاخر واستصحاب طهارته يستلزم عدم نجاسته وبين
لان الامر الذي يستصحب فانما يثبت له بعد الاستصحاب الاحكام والاثار الشرعية له واما اللوازم
العقلية والاثار الحسية فلا فانه اذا استصحب حياة زيد لا يحكم بانه اكل الثوم او شرب وكذا اذا
نذر احد ان يصوم ما دام النار في بيته بعد وجودها فيه فانما يحكم بوجوب الصوم عند الشك في
وجودها فيه لا باحراق الاشياء الموجودة في البيت ولا شك ان استلزام طهارة احدهما نجاسة
الاخر ليس استلزاما شرعيا بل هو عقلي لعدم خروج الثوب من بينهما وان كان الشك الثاني كان الاصل
معارضا لاصل البراءة فهنا ايضا اما يكون في موضع واحد وهو في اكثر موارد استصحاب او في
موضعين كما اذا شك في بقاء الصيد الاول والاجل شك في وجوب نظرة والترجيح في الصورتين

والوجه

والوجه في فان العمل باصل البراءة انما يكون اذا لم يعلم الشغل بدليل شرعي والاستصحاب دليل شرعي و
الحاصل ان قوله لا ينقض اليقين بالشك بيان لحكم الشك بعد اليقين فلا يكون مورده ما لم يعلم حكم حتى
يجري فيه ادلة الاصل من هذا يظهر الفرق بين استصحاب حال العقل وبين اصل البراءة اذ ان الاول يجاري
استصحاب حال الشرع دون الثاني فان دليل استصحاب حال العقل هو بعينه دليل استصحاب حال الشرع فلا يتحقق
لاحدهما عند الاخر

خاتمة الاولى

اعلم ان بعد ما عرفت حال التعارض الاستصحابين وتقدم
ولا حجية لاحدهما اذا ورد على حكم واحد احكام من قبيل الرافعة من الجانبين وان الحكم الزائل مع ثبوت الرفع
مراعاة بما يظهر لك حال الاستصحابين في الامثلة المذكورة في المقدمة الاولى من اصل الاحجية لاستصحاب
الشرع الثالث مطلقا وهو الذي على ثبوت الحكم الجملة الاولى في حال وشك فيما بعده وذلك لان بعد العلم بحكم في وقت
او حال وشك فيما بعده وان كان مقتضى اليقين السابق واستصحاب ذلك الحكم وجوده في الزمان الثاني او الحالة
الثانية ولكن مقتضى استصحاب حال العقل عدمه لان هذا الحكم قبل حدوثه كان معلوم العدم مطلقا على ارتفاع
عدمه في الزمان الاول فيبقى السابق مثلا اذا علم ان الشارع امر بالجلوس في يوم الجمعة وعلم انه واجب الى الزوال
ولم يعلم انه يجب بعده ايضا فيقول كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة وعلى امر فيه الى الزوال وبعده مطلقا
قبل ورود امر الشارع على بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة وعلى ارتفاعه والتكليف بالجلوس فيه قبل الزوال
صار بعد ورود امر الشارع الشك فلنا شك ويقينان وليس ابقاء حكم احد اليقينين بالاخبار المذكورة اولى من ابقاء حكم
الاخر بها فان قلت يحكم ببقاء حكم اليقين المتصل بالشك وهو اليقين بالجلوس قلنا ان الشك في تكليفه
ما بعد الزوال حاصل قبل مجيء يوم الجمعة وقت ملاحظة امر الشارع فشك في يوم الخميس مثلا حال ورود
الامر بان الجلوس غدا هو مكلف به بعد الزوال ايضا امر الا واليقين المتصل به هو عدم التكليف فيستصحب
ويثبت ذلك الى وقت الزوال كما مر في مثال الامر بالصوم ايضا وبالجملة بملاحظة اليقين بالعدم الحاصل
قبل الشرع او التكليف والتبليغ والعقل واستصحاب يحصل التعارض في جميع موارد القسم الثاني لا يرجح
لاحدهما فلا يكون شيء منهما حجة ويجب ترك الاستصحابين والعمل بما يقتضيه الدليل عند عدمهما ومن هذا
يظهر الجواب عن شبهة النوع المتقدمة فانها من هذا القسم واما القسمان الاولان فيظهر مما ذكرنا حجية عدم
حجية استصحاب حال الشرع فيهما ايضا اذا كان المستصحب من الامور الشرعية مطلقا لا يعارضه مع استصحاب
حال العقل وذلك لانه اذا شك في اثناء اليوم في وجوب الصوم لاجل عروض حالة تكون مثلا فيقين قبل
ورود الشرع كان عدم التكليف بالصوم يقينا وبعد ورود علم التكليف به مع عدم الحيض ومثل هذا
اذ لولا الشك بعد لما كان شك ثم فيستصحب عدم التكليف بعد ورود ما يعارضه استصحاب التكليف قبل ورود
الحيض ايضا متساقطان وكذا اذا شك في ان الليل هل استتار القرص او زوال الحمرة فلا يمكن استصحاب وجوب
الصوم بعد الاستتار وقبل الزوال للعلم بعدم التكليف به قبل الشرع فيستصحب واذا شك في دخول الليل او
غيم فيقال ان قبل الشرع كان عدم التكليف بالصوم في طرفي اليوم وفي زمان شك في بقائه ايضا وهو
قطعا عدم التكليف قبل الشرع فيستصحب عدمه بعده واذا شك في بقاء الطهارة الشرعية الحاصلة بالوضوء
خروج المذي فيقال ان قبل الشرع كان يعلم عدم جعل الشارع الفعل المسمى بالوضوء سببا للطهارة مطلقا وعلم
بعده انه جعله سببا للطهارة كذلك وعلم بعده انه جعله سببا للطهارة ما لم يخرج المذي ولا نعلم انه هل جعله
سببا للطهارة مطلقا او علم بعده الباقية بعده ايضا امر الا واصل عدم الجعل واذا شك في تطهير الثوب

الملاقاة للبول بغسله مرة فقال قبل ورود الشرع كانا طاهرين بعده وجعل الشارع ملاقاة البول سببا للنجاسة مطلقا
وجوده على انه جعل سببا للنجاسة بالوصول اصلا واما كونه سببا للنجاسة بعد الغسل مرة فلا وكذا الملكية
وانتفاؤها واثبات الكلية والجعل الاستصحاب ليس بابا من اثبات عدمها بعد عدمها بالاستصحاب لا يتوهم انه طريق على هذا
الحكم الثابت اولا لانه الفرض مجرد الشك فانه ليس كذلك بل الحكم بثبات الحكم ولكن لا لاجل استصحاب حال الشرع اي
استصحاب ذلك الحكم بل لاجل استصحاب اخر من حال العقل بيان ذلك انه قد عرفت في المقدمة الاولى ان سبب
الشك في هذين القسمين اما الشك في تحقق المزيل القطعي بعد العلم بعدمه او الشك في جعل الشارع شيئا او هذا الشيء مزيلا لحكم
الغائم مزيلا للحكم ولا شك ان الاصل عدم تحقق المزيل وعدم جعل الشارع شيئا او هذا الشيء مزيلا وعلى هذا
الاستصحاب وجود الحكم ولا يعارضه استصحاب عدم التكليف لان الاستصحاب الاول سبب للحكم بثبات الحكم
الحكم هو مزيل عدم التكليف وليس استصحاب عدم التكليف سببا لوجود الشيء المعين الذي جعله الشارع مزيلا
او جعل الشارع هذا الشيء مزيلا فتنقل في المثال الاول لم يعلم ان الشارع جعل شهر رمضان وجوب صومه سواء
عرض الحيض او لا وشك في انه هل جعل الحيض من بلا لدم لا او الاصل عدم جعله وهو يوجب عدم الطلاق وجوب
الصوم المزيل لعدم التكليف وفي المثال الثاني علم وجوب الصوم في الليل وعلم ان الشارع جعل الطلاق وجوب
هذا في الليل ام لا والاصل عدمه وجعله وكذا في المثال الثالث وبالجملة الواقع انه علم ان الشارع جعل الطهارة
وعلم انها لا ترفع الا رفع الا رفع ولم يعلم ان الملاقي رافع له والاصل عدم جعل الشارع اياه رافعا ولو لم يعلم عدم
العلم بان الطهارة ما لا ترفع الا رفع ويكون من القسم الثالث ولا يفيد فيه الاستصحاب وبالجملة الخاص
انه علم نجاسة الثوب وانها ما لا ترفعها الا بزيل وشك في ان الشارع هل جعل الغسل مع مزيلها ام لا والاصل
عدمه وكذا اذا شك في كون شيء مزيلا كالكلية او الذهب جزءا منها مما يعلم استمراره بعد حدوثه الى تحقق المزيل
وتحصيل ضبط المقام بان يعلم ان من الامور الموجودة ما يمكن ان لا يكفي وجوده في زمان لوجود شيء فيما بعده
لولا الرافع لا يحتاج الى تحقق ثانوي بل ما يكفي فالاول كالاذن والزوجية لامكان وجودهما مقيدين بوقت
والثاني كالنسب والعلم والحيوة وغيرها لانها لا يمكن ان توجد الا عدوما ابدا بعد وجودها الى زمان ذلك
وكذا الطهارة والامور الشرعية لان منها ما لا يتحقق وجوده في زمان لبقائه في الزمان الثاني كالوجوب والحرمة
وغيرهما ومنها ما يقتضيه فلا يرفع الا رافع كالطهارة والنجاسة والحدث والملكية والزوجية وغيرها فان الزوجية
في زمان لا يتحقق بقائه في زمان اخر وان لم يطرء مزيل بل يمكن المتحقق الا هو الوجوب بالقيد بخلاف مثل الطهارة
لان وجودها في زمان كان في الجناب بقائها فيما بعده لولا الرافع ولا يمكن ان يتحقق الا عدوما لا يحتاج الى
عقلا بل هو امر علم بالاستقراء من ادلة الاحكام وطريقة الاكثر والعلماء ان هذه الامور كلها لا يقبل الاكثار
ان الشيء اذا تحقق في زمان يكون باقيا ما لم يحدث له رافع وصدوره اولا يتحقق لبقائه في الزمان ولا الرافع وكذا النجاسة
والملكية واشالها ومن ذلك يعلم مراد العلماء الاستصحاب وعدمه وقد يتبين من ذلك ان الاحكام الشرعية
انما يحكم ببقائها بالاستصحاب اذا شك في المزيل لا في غيره وان الحجة من الاستصحاب انما هو في القسم الاول
من قسمي الشك ولكن لا استصحاب حال الشرع بل استصحاب حال العقل ومن هذا يظهر الفرق بين ما قلنا وبين
قول من خص حجية الاستصحاب بما اذا كان الشك في المزيل فان الظاهر انه يريد استصحاب حال الشرع ولو
اراد ما قلنا كما هو المحتمل فتم الوفاق هذا في الامور الشرعية واما الخارجية كالبيوع والليل والحيوة
والرطوبة والجفاف واشالها مما لا دخل لجعل الشارع في وجودها فاستصحاب حال الشرع فيها اي استصحاب
وجودها حجة بلا معارض بعده تحقق استصحاب حال العقل معارض لوجودها في مقام الشك اصلا فان قلت

هل هذا يكون الحجة من مطلق الاستصحاب عند استصحاب حال العقل ومن استصحاب حال الشرع استصحاب
الامور الخارجية فلا فصلت الاقسام الفصلين ولم قلت بحجية الاستصحاب مطلقا ثم نفيت الحجية عما يكون منها
لاجل المعارض قلت هذا بناء على ما تقدم من ان المراد من الحجة ما يجب العمل به لولا المعارض لا ما يجب العمل به
بالفعل ولذا ترى يبنون حجية الاخبار او الصحيح منها او مطلقا ثم يذكرون ان من شرط العمل به عدم المعارض
ولا شاحة في الاصطلاح **الثانية** استصحاب الحكم اليقيني بعد عروض الشك انما هو اذا حصل الشك
في الزمان الثاني فقط اما لو كان باعتبار عروض الشك في ثبوت الحكم في الزمان الاول فلا يصح الاستصحاب
كما ذكرناه في بحث العام والخاص بيانه ان الشك في الزمان الثاني في ثبوت الحكم في الزمان الاول بعد فيه
فلا يستصحب كما اذا شك في عدالة شخص يحكم بالعدالة بشهادة شاهدين باعتبار العلم بكون الشاهدين
فاسقين اولا او شك في كون رطوبة الثوب بولا بعد القطع بنجاسته القطع بنجاسته وكما اذا قطع بموت زيد
في اول الشهر وشك فيه ووجود عدم بعد الاستصحاب صنائعا الى ما يراد ان هذا الشك يوجب استصحاب اليقين
على اليقين اللاحق فيه الشك وبه يتم امر استصحاب هذا اليقين فانه اليقين فتستصحب حيات زيد في اول
الشهر الى هذا الزمان وبعده وتقدم اليقين السابق باليقين اللاحق انما هو اذا دار اليقين اما ما بعد
فلا وذلك بخلاف ما اذا شك لاعتبار الشك في اليقين اللاحق بل شك في الرفع فانه لا يمكن استصحاب
اليقين السابق على اليقين اللاحق **الثالثة** الواجب الذي لم اجزاء اذا سقط وجوب بعض اجزائه
بسقط فهل يتم استصحاب وجوب الثاني اصلا الظاهر الثاني لان الكلام فيما لم يعلم وجوب الجزء
بدليل منفرد او علم مع العلم بانه الجزء بعينه وليس واجبا بالسقوط وعلى هذا فالمتيقن من وجوبه
هو الوجوب بشرط كونه مع سائر الاجزاء يعني على سبيل كونه جزءا وهو غير ممكن التحقق في الزمان الثاني
فلا يستصحب **الرابعة** اعلم ان جميع الاحكام الشرعية والوضعية امور حادثة بعد حدوثها خارجة
عن القيود الى الازلية بجعل الشارع بل ذلك جميع موضوعاتها ومتعلقاتها وبعد ما عرفت حجية استصحاب
العدم يجب علينا الاخذ به في كل ما يوجد عليك من الاحكام وموضوعاتها ومتعلقاتها حتى يوجد عليك دليل
الوجود بل يجب الاجتهاد ان يحصل او لا ادلة وجود الامور الشرعية من الشرع واللغة من الواضع
والعادات والحسية من الحسيات وتضم معها العقل والحدس ويحصلها بين ذلك ثم نصل استصحاب العدم
في الكل بضم بعضك فان وجدت في الادلة ما يرفع الاستصحاب يرجع عنه والا فكان لك اصلا ثم ان اصل الطهارة
من دليل لكل حيلة اصلا ثانيا ولا يخرج عنه الا بدليل وهكذا **تنبيه** من الادلة المنقولة
اصل الاشتغال وهو كون في غير الاجتهاد من الاحكام الشرعية اذا الذمة الجسم الحافظ واشالها المفروض الكوني
فلا ان اذا علم شغل الذمة بشيء يحكم ببقائه حتى يعلم البراءة وذلك معنى قولهم شغل الذمة اليقيني يحتاج الى
البراءة اليقينية ويلزمه ثبوت التكليف مع عدم العلم بالبراءة وكثيرا ما يلزمه ثبوت الحكم الوضعي او التكليفي
ايضا ولا بد في اجراء من امرين احدهما العلم باشتغال الذمة بشيء اولا واما بعده فالحكم للبراءة الاصلية
والخروج عنها يستند على اليقين بالشغل وثانيهما حصول الشك في البراءة واما مع عدمه فهو يحصل
مطلق البراءة بعد حصول اذ هو لازم الاشتغال ثم ما علم الشغل به اما يكون مما علم استمراره ابدا الى
حين بقائه او علم الشغل به في الجملة ولا يعلم ما بعده والشك في رفع الاشتغال تارة يكون باحد اسباب
الشك المتقدمة في الاقسام الثلاثة واخرى باعتبار الشك في الاثبات فان كان من الاول فالحكم ايضا

الحكم بقاء الاشتغال وعدمه بعد الشك حكم استصحاب الحكم الوجودي الثابت في محل التمام اذ لا دليل على اعتبار الاتيان
فيه اي استصحاب حال الشرع وحكم استصحاب نفس حكم من الجريان وعدمه ووجود المعارض وعدمه
فتنبه عليه والمقصود هنا بيان الثاني وهو يكون في الواجب والمستحب وهنا تارة يكون بان يكون على الحكم سيناء
لكن شك في انه هل اتى به الامر عدم علمه باتيان شيء لاحتمال ان ما اتى به هل هو من افراد ذلك الموجود ام لا فيحصل
العلم بالبراءة يكون بالاتيان به ثانيا واخرى ان يكون عطله مرددا بين شيئين او اكثر وان باشد الامور المرددة في
وجوبها او استحبابها وشك لاجلها في البراءة وحصول البراءة اليقينية يكون بالاتيان بجميع ما يحتمل ان يكون مطلوبا
به فان كان الاول فلا شك في اصالة الاشتغال للاجماع القطعي باستصحاب عدم الاشتغال وعدم الاتيان
بالمامور به الذي هما الدليلان لاشتغال الذمة واما استصحاب نفس الاشتغال فهو بيان كان صحيحا فيه الا انه
يعارض استصحاب عدم الاشتغال في زمان الشك المعلوم اولا على ما مر بيانه وان كان الثاني فالترديد اما بالنظر
باعتبار شرط الحكم به او جزء منه او تمامها والمراد بالترديد في الشرط والجزء الترديد في اصل الاشتراط
والجزئية واما الترديد في شرط شرط او جزء جزئه او تمامه مصداقا بعين ما يشترط او الجزء فهو بالنظر
الى الحكم به بعد الاعتبار لا الشك وحينئذ يعود الترديد الى الشرط والجزء حكما به والمراد بالترديد في تمام
الجهة ان لا يعلم ان الحكم به مطلقا او مقيدا بقيد كذا ثم الترديد اما يكون بسبب تعارض الادلة او لاجمال
شيء من الاحكام اللفظية كاشتراك او تعدد مجاز او عرف او غيرهما او لاصل عدم وصول التعيين مع وجوب
التكليف بالاشياء معينا بالاجماع ونحوه او بسبب عروض امر اوجب الاشتباه كنسيان او غيره
ومن الترديد في جهة الفعلية لاجل عجز ونحوه فان كان الترديد باعتبار الشرط او الجزء واتى بالفعل
بدون ذلك الشرط او الجزء وشك في البراءة فلا شك في عدم جهة اصل الاشتغال الا مسألة عدم
الاشتراط وكان اشتغال الذمة المعلوم اولا هو بالجهة فقط دون الجهة مع الشرط او الجزء والمفروض انه قد اتى
بها واما اشتغال الذمة فبين اخر هو بعد معلوم واستصحاب اشتغال الذمة المطلق اي مع قطع النظر عما اشتغلت الذمة
به فلا معنى له وكذا ان كان الترديد باعتبار تعارض الادلة واتى بواحد من مدلولاتها لان كان مرجح لاحد
الادلة فدليله هو المامور به والا فمن الشرع التخيير او الساقط فيرجع الى الكلام فيما كان الترديد باصل الامر
الاخير ولم يكن دليل اخر على الحكم ح فان كان هو المتبع كالامر بثلث صلوات مخيرا فاتى احدى الخمس
واستصحاب عدم اتيان الاخرى وعدم تعيين منها ايضا والاصل التعارض ولم يطرد العسر والحرج بعد فصل الجميع فيحصل
اليقين بالبراءة والا فلا شك في عدم وجوبه ثم الظاهر من المحقق الخوانساري في شرح من مسئلة استعمال الماء المشتبه
قال في مسئلة استعمال الماء المشتبه بالنجس لو حصل اليقين بالكلية بامر ولم يظهر بعض ذلك الامر بل يكون مترددا بين
امور فلا يبعد القول بوجوب ذلك الامر وجوبا لحصول اليقين بالبراءة وكذا لو قال الامر بين الامر الفلاني مشروطا كذا و
لم يعلم او يظن المراد بكذا اقول هذا الظاهر ايضا وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين او الظن بحصول البراءة
وتنظير فانه في مسئلة ذوي الجهات ومن هنا فهما بين تحقق قد شرائط بين تلك الامور او فيما بعضها بالكلية وقيل عدم الصحة
بعد وفيه ان الاشتغال بين عدم العلم بالمامور به لاصل الاخير عدم الاشتغال وهو خارج عن الشارع فيه اذ الكلام
مع وجود العلم بالاشتغال ولذا شرط المحقق الخوانساري في المسئلة الاولى حصول اليقين بالتكليف وفي الثانية العلم
بعدم اشتراط التكليف بالعلم بذلك التحقيق الحق تحقيق للاستصحاب لا استصحاب نفس اشتغال الذمة لما مر بعد مع
استصحاب عدم حال الشك على ما مر بل الاستصحاب عدم تحقق المزيل له وذلك لان بعد تحقق التكليف بعد تحقق

اشتغال

اشتغال الذمة بحكم العقل وهو ليس بحكم وحكم الاجماع بل الضرورة الى ان يتحقق مزيله وبالفعل وهو اتيان
الامر به اما الاتيان بالمحكوم به الذي هو المزيل بحكم العقل ايضا او تحقق ما جعله الشرع رافعا له والشك في الاول
انما يكون مع الشك في الاتيان به او في تحقق المزيل الشرعي والاصل عدمه وهو سبب لبقاء الاشتغال الذي
هو رافع لاستصحاب عدم الاشتغال وقد يستدل عليه بالاحتياط ايضا وفيه نظر اذ لا دليل على وجوبه
كما يأتي ووجوب الاتيان بالجميع هنا ليس الا لاصل الاشتغال في الكلام في ان بعد حصول المتردد في جهة الحكم
به بالاحد الوجوه الثلثة الاخيرة فهل يحكم بالاشتغال ام لا او على تقدير فالذي يحكم بالاشتغال به متحقق
وجوب اطاعة الشارع ولزوم امتثال الاحكام كما هو مدلول العقل والنقل والاصل الذي لا محيص عن
اتباعه اقول المراد بالاتيان بالمراد والقصد بالامر ونواهيه اذا شك احد الامرين ولا دليل على عدم ان مراده
وكان كذا فاذا تأمل فيه هنا على الوظائف ثابت الحجية بالاحتياط والاتيان بالمراد منه مما لا دليل على عدم
وجوبه وعلى هذا فاذا سمعنا من الشارع انه قال انظر الى العين مثلا او ورد خبر ثابت الحجية بهذا اللفظ ولكن
لم نعلم ان المراد من العين هل الاسد او الناقة او ورد وجوب الصوم مثلا ولم نعلم من الخارج ان مراده ليس المطلق
بل اما صوم اول رجب او ثانيه ولم يعلم التعيين لوقت بالاجماع انه اوجب الصوم بان قال بعضهم انه صوم
اول رجب واخرون انه صوم ثانيه فتحقق وجوب الطاعة اتباع ذلك واستصحاب والحكم بوجوب ما اوجبه
محرمة ما نهى عنه على ان التردد اذا كان بالجهة الاخيرة كان لاجل نسيان او عروض امر ما جهل ان
خفاء قيد واشتباهه فلا شك في ان التكليف كان ثابتا قبل عروض سبب التشكيك فمن يحتاج الى دليل و
لدينا امر يوجب عدم لزوم الامتثال الذي هو التكليف المعلوم الاعم العلم بالتعيين ولم يدل دليل على ابطاله
ولم يوجد ما يصلح للتخصيص من لاصل التعيين مع علم بان التكليف بخصوصه خارج عن اثنين او ثلثة او اكثر اذا كان الجميع مطلقا
غير مستلزم فعله محرم لو اختار ايه تعلق وجوبه اذ ليس هنا ما يتوهم كونه موجبا لذلك الا عدم جواز تأخير
البيان عن وقت الحاجة وحكم العقل بقبح التكليف بالاجمال واشتراط التكليف بالفهم والظاهر الدالة على ابطال التكليف
الا بما اوتيت بدا والا بعد البيان لو اتحد عمله فهو من منع الفرد في حقه ما لم يعلم واشتغالها وبنى منها لا يصلح للتخصيص
اما الاول فلان دليل عدم جواز التأخير لزوم الاغراء والتكليف بما لا يطاق وبنى منها لا يجري هنا اذ المفروض
ان المكلف به مردد بين امور متعددة معلومة ولا يخرج من الاتيان بالجميع عن الاحتياج والتكليف بالمعين المردد بينها
لا يوجب عسرا او حرجا ولا اغراء لانه انما يكون لو لم يكن المكلف به معلوما بوجه او امر نحوي وامارة وعلامة بحيث لا يمكن
تحصيل العلم بعين العين عن غاية بعد امكان تحصيل العلم باتيانه في ضمن الجميع وعدم امر بالاتيان بالجميع
لا يوجب اغراء ولا تكليفا بما لا يطاق كما انه مريد بحيث انفذته ولم يعلم مريد بحيث انفذته واما الثاني فلان
التكليف بالاجمال انما صح لو كان المكلف به غير مطلوب اصلا وانما يجب كونه معلوما هنا الوجه فلا يتم فيما
ومن نظير ما ذكر الثالث ايضا واما الرابع فلا شك في ان الظاهر انما هو فيه اما اولا فلان الظاهر منها عدم التكليف
ما لم يعلم التكليف وبدونه ما يفيد انه لا بيان المكلف بخصوصه ونفس نفي شيء شيء مشاهد لانه على انتفاء التكليف
اذا لم يعلم التكليف به واما ثانيا فلعدم تحقق البيان والاتيان والعلم واشتغالها هذا المقام اذ ليس المراد
والعلم من جميع وجوه التكليف به ولو ادعى ارادة معناها بالمراد على عدم يكون الاشتغال اذ لم يثبت ان يريد من
ذلك وهو جماعة فيه تحقق واما ثالثا فلان غير البين هنا وغير المعلوم هو تعيين المكلف به بخصوص انه مكلف
به وهذا حين يكلف به وما كلف به وهو واحد معين في الواقع من هذه الامور ليس بين بعينه لان

لوجوب ولو لم يعلم وجب عليه وانما الخلاف في التكليف واما التكليف باحد الامور فالمفروض انه مما اوفي به وعلم
والحاصل ان هنا امرين احدهما التكليف بواحد معين من بين الله من ثلاث الامور والاخر التكليف الاصلي
بكل واحد معين عند التكلف والاول مما علم فيجب الحكم به واما الثاني فلما لم يعلم لا نحكم به وهذا كلام ثبت ثبوت التكليف
واشتغال الذمة ثم الحكم به وبعد التكليف لا يمكن ان يكون واحد اصلا عند ما يضيق به لا استدراك الترجيح بالترجيح
بل يحتمل ان يكون واحد اصلا اذ الواقع من تلك الامور فلن يكون بعضها عصيا عند ما يضيق الحاكم واراد الاتيان بجميع
معين منها وان يكون واحد الا بعينه اي كان حكمه تخييرا وان يكون الكل بان يكون التكلف بالكل تكليفا اصليا الا
ان يخفى اللفظ الى الثابت بالاجماع او العلم او لا قبل عروض الموجب الاشتباه فلا يمكن التخيير ولا وجوب الكل
الاصل عدمهما لا يبين المعنى والمراد وما ثبت الا واحد معينا ولم يعرض ما اوجب جهالة عدم كونه مكلفا الا الجهالة
بين امور وهي غير موجب لرفع كونه مكلفا انما اوجب لو لم يمكن الاتيان بها والعلم باشتماله وهو ممكن بان يأتي
بالجميع فيكون المحكوم به واحدا معينا في الواقع من هذه الامور بعينها عندنا فان كان الحكم من الوجوب او الاستحباب
فيرجع الى الكل من باب المقدمة لا مقدمة نقل الحكم لذي فصل الجميع بين فرضا له ولا سببا اذ لا يلزم من عدم الهدم
لجواز ان يكون الثاني وان لا هو ذلك المعين بل كان من وجوده الوجوب اذ سبب الوجوب ما كان موقوفا فيه ولا يبين فعل
الجميع الوجوب فعل البعض بل مقدمة العلم بالاشتغال والاتيان بالمحكوم به الذي هو الواجب وجب كون وجوب
غسل جزء من الراس لتحصيل العلم البراءة من القصاص وتوهم انه كيف يجب الكل ان يتحقق مع ارادة الواجب
ما ذكرنا فاسد كيف ويجب من الامر الشيء امور كثيرة كقطع مسافة بعيدة وتحصيل الات كثيرة من باب المقدمة
ناعيا فاسد في وجوب ذلك ايضا لذلك بما مر ان استصحاب الكل بطلانه الا اصل ادلة الاحتياط ثابت وفي هذا
ايضا بل يثبته انه لو امر المولى عبده الذي في دار اخرى بارسال دواء معين ليعطي لولده فلما ارسل الدواء
اشتبه على العبد انه الصبر مثلا او يصل الفصل ولم يمكنه الاستفسار وامكن ارسالها من غير عسر لو لم يكن ارسال
واحد منها حراما بل حكم الكل باستحباب ارسالها معا ليرجع كلا قائلا بارسالها معا وبعده على تركه ولو لم يرسلها في
اول ما ساعتها وهلك المريض يستحق ابن العقاب وان كان الحكم الحرمة ان الكراهة يجب لا يستحق ترك واحد منها
والحرج في الثاني لانه قد عرفت ان الاتيان بالكل لكونه مقدمة لتحصيل العلم بالاتيان بالواجب لا يستحب وهذا الحال
غير لازم في الحرام والكروه بل لا يلزم فيهما عدم العلم بارتكابهما بعد الفحص لكن عن نفسه فانه اذا قال الشارع يصل
يجب علينا العلم بالاتيان بالصلاة واذا قال لا تصل لا يجب علينا الا عدم العلم بايقاع الصلاة وهذا يصل في الاوجه
واحد من هذه الامور كما في شبهة المحصورة عن الاول ان كان الحكم الوجوب والثاني وان كان الاتيان بالجميع
او الحرج ان كان واحد بعينه معينا واما ايضا او مكروها وما لم يتبين فلا يجري الحكم المعين بالجميع
الواجبين فانه العلم الحرمة والكراهة او يسقط التكليف عن الجميع الظاهر هو الثاني اذ كان وجوب الكل مثلا لكونه مقدمة
العلم بالاتيان ذلك المعين وهو هنا غير ممكن ولا يحصل من الاتيان بالبعض ذلك العلم وليس دليل اخر على وجوبه ولا
على وجوب فرد ايضا هذا كله اذا لم يكن قدر مشترك بين الجميع والا فيتحقق الحكم به لعدم ان ورد بيان لامر يجب الامر بالشيء
عدم تعلق الحكم بالزايد **تنبيه** ومن الاصول المناسب بيانها لذلك المقام الاحتياط وهو الاتيان
بما يخرج المكلف عن العهدة على جميع الاحتمالات ولا يرد صيام اليوم الثاني اذا شك في ان الواجب هل هو صوم
يوم او يومين او ثلاثة لانه احتياط بالنسبة الى الاحتمالين الاولين لا الثالث ايضا ويقال هو لا تعد بما هو في الفقه
للفقيه من الملاك في صورة الاشكال وهو غير بالغرض الاشتغاض ثم الكلام فيه اما في موضعه او حكمه او كيفيته اما
الاول فقد ظهر من تعريفه انه يجري فيما لم يكن فيه امران احدهما كون يمكن الاتيان بما يخرج به المكلف عن العهدة
قطعا فلا يجري فيما لم يكن فيه ذلك كما اذا دار بين الواجب والحرام وثانيهما كون المورد معرضا لاحتمال

الذمة

الذمة فلا يكون احتياط عند القطع بالشغل في الاتيان بالمقطوع ولا عند القطع بعدمه والمراد بعدم جريان
الاحتياط عند القطع انه لا يجري لو كان متعلقه مقطوعا به مع قطع النظر عن الاحتياط وحكمه فلا يناقض
جوازه مع القطع بحكم الاحتياط فلا يرد صلاة الاحتياط ولا ما اجرى الثاني بعد احتياطا فاعيد السؤال عن الشك
فيه ولا جميع موارده مع القطع باستحباب الاحتياط الى وجوبه ثم احتمال اشتغال الذمة والشك فيه اما يكون
فيما لا نص فيه او فيما نص فيه الضمان او في غيرها والثاني على اربعة اقسام لانه اما يكون فيما ثبت فيه
اشتغال الذمة بشيء وشك في ارتفاعه من المعنيين الاولين المذكورين في الاستصحاب والاقسام الثلثة الاخيرة
المذكورة في اصل الاشتغال ونصب الشك والاحتمال لا عدم الوجوه المتقدمة فيها او فيما لم يثبت فيه الاشتغال
وكل منهما على قسمين لانه اما يكون هناك ما يوجب حصول الظن المعتبر في الثابت بحجية على عدم الاشتغال
وذلك اما يكون في شبهة الموضوع كشك الخمر في جواز لبسها الطهر وعدمه باعتبار الشك في كونها امرا طاهرا
وحلالا او يكون ومن هذا القسم الثالث من اقسام الاستصحاب على الحل عدم بحجية الاستصحاب فيه
وهنا موارد اخر وهي شبهة الموضوع وهي من جزئيات احد الاقسام الاربعة الاخيرة ومن ذلك يظهر
ان موارد الاحتياط ستة ما لا نص فيه وما نص فيه الضمان وما ثبت فيه الاشتغال وشك في ارتفاعه وما لم يثبت
على عدم الشغل وما لم يثبت فيه الشغل كذلك وما ثبت فيه الشغل في شك في رفعه من ظن عدم الشغل وما لم يثبت
فيه كذلك واما الثاني اي حكم الاحتياط فما احتمل الحرمة هل يستوجب في الاصل قولان الوجوب الاصلين
ثلثة اقوال الوجوب وعدمه وهو مذهب جميع الاخباريين في الاول والاستحباب وهو مذهب اكثر المجتهدين و
الحرمة نسب الى بعض من اصحابنا المجتهدين في الاول قولان اخران خلاف وفي الثاني والثالث قولان الاول
الاول الوجوب وهو المشهور بين المجتهدين بل الاخباريين ايضا وفي كلام كثير منهم دعوى الاجماع عليه وقال
والذي في جامعة الاصول والظاهر عدم الخلاف بينهم في ذلك وما يستفاد من كلام بعضهم ان لهم وجوبه
في تحصيل البراءة اليقينية دون الاحتياط هو مستحق عندهم فاسد كذلك هو بعينه الاحتياط ولاجل القول
بوجوب الاحتياط في هذا المورد كثيرا ما يحصل الاشتباه لبعض الفقهاء فيحكم بالوجوب في بعض الموارد في عامة
انه من ذلك وليس كذلك فيرجع فيه النزاع الى اللفظي والثاني عدم الوجوب فقط الحق في المباح واخراج و
في الواجب ايضا وكان الوجوب وهو يحرم بعضهم في بعض ما كان من هذا الباب والاستحباب اخراج جماعة منهم
والذي يحتمل في الانيس في الخامس والسادس ايضا لان الاستحباب وعدمه والحق وجوب الاحتياط
في المورد الثالث مطلقا الا اذا كان الشك والاحتمال لاجل التردد في ما هو حرام او مكروه او كان الكلف به
مردد بين امرين يختص الفقد الشرك بينهما كما في المباح السابق والاستحباب في سائر الموارد اما الاول
فقد ظهر وجهه مما مر في الاستحباب واصل الاشتغال وكون وجوب الفعل مقتضى اصل هذين الاصلين غير ظاهر كما
قد تعرفه وقد يستدل عليه باخبار شاملة لهذا المورد لعموم بها ولكن لا دلالة على الوجوب غير ظاهرة كما ان وهنا
اخر قد يستدل بها على وجوب الاحتياط في خصوص هذا المورد صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن
عن رجلين اصابا صيدا وهما حرمان الجزاء عليهما او على كل واحد منهما قال لا بل عليهما ان يجزي كل واحد منهما
عن الصيد قلت فان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فما ادري ما عليه فقال له اذا اصبتم مثل هذا فلا تدروا ما عليكم
الاحتياط واختصاصها بهذا المورد على ان يكون المراد بالمثل نفس الحكم المذكور فقط او اعم اشتمال مثل
من الرجلين بسبب اصابة الصيد والعلم بالبراءة لا يحصل الا بجزاء تام من كل منهما وهو واجب يقتضي تلك الصحيحة
اولا بدلالة الصحيحة على ذلك ما تردد المكلف بين امرين لهما قدر مشترك وفيه عرفت عدم وجوب الاحتياط

فمن جهة الاستصحاب واصل الاشتغال واما من جهة هذه الصحيحة فكان الوجه حسنا لو كانت دلالتها
تامة والشأن فيه كان الوجه مثل هذا احتمالين لخروج احدهما ان يكون المراد مطلق ما يحتمل فالمراد الثاني في الجهل و
ثانيهما ان يكون المشار اليه بقوله هذا السؤال عن شيء لم يرد حكمه فان السائل قال ان اصل اصحابنا السؤال عن ذلك
فلم ارد بما عليه يحتمل ان يكون مراده تقرير انا اسمع شيئا هذا اي اذا سألته عن شيء لم يرد به حكم فعليكم بالاحتياط
في الجواب وعلى الاول وان تحمل ما رأيتموه بالعموم ولكن على الثاني لا يكون للرواية دلالة على وجوب الاحتياط الشامل
عند فقد من سواه وقيل ايضا ان تلك الصحيحة لا تنافي العمل بالاصل اذ هو مشروط بالياس عن الدليل وهذه
وهو موقوف على الفحص فكما انا لا يمكننا الحكم بالاصل حتى نفحص كذلك اصحاب الائمة اذ هم ايضا كثيرا ما يظهر لهم الحق
حكما ولم يعرفوا التفصيل وعرفوا انهم مكلفون بالسؤال والتحصيل فما ورد من احكامهم في من عنده مثل مسئلة حرام وجيد
اقول مراده ما ذكره بعضهم وقال في الذي المحقق طاب ثراه في الجامعة بقوله او ورد عليها اي على اخبار الاحتياط ايضا
بامكان حملها على صورة امكان الوصول الى المعصوم ثم لا يجوز التمسك بالاصل لان التمسك به بعد هذا الزمان قبل
الفحص عن الادلة وهو غير جائز قطعا وقيل ان اصحاب الائمة عند اختلاف الحكم الواقعي اما يتمكنون من السؤال و
العمل بقول المعصوم فيجب عليهم ولا يحتمل وجوب الاحتياط الا فيمن لم يحصل له العمل بالاصل وان تمكن ابعد ذلك كالجهة
في زمان الغيبة فلا فائدة لهذا الحمل والتخصيص وكان الوجه في الامر بالتامل وكالتبيان وصاح قال كنت انا والعبد
الصالح ع بتاروت الفهر ويقبل الليل ثم يبدو الليل ارتفاعا وانتهى هذا الشمس ويقع فوق الجبل حمرة ويرى عند
المؤذنون فاصلي ثم وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى يذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب الي ابي الحسن عليه السلام
حتى يذهب الحمرة واخذ بالحائطة لدينك وفيه مضافا الى عدم انتقال الرواية على ما يدل على الوجوب
ظهور امره في الاستحباب ان المراد بالحمرة اما الباقية على رؤس الجبال المقابلة لكوكبها من منزل الشمس بعد
استتارها عن الابصار ويقابلها فوق الافق ومن شعاع الحمرة المغربية او الحمرة المشرقية فعلى الاول يكون
السائل كانه العرب ويكون خ من بعض افراد هذا المورد فلا يصلح دليلا للكلية واما على الثاني فعلى القولين
غاية التعارض فان الحمرة فلا ريب في ان مع بقائها لا يجوز الصلوة والافطار وهذا ليس احتياطا حقيقة على الامر
الاخر يكون هذا الاحتياط مستحبا قطعا وكذا في شبيه الحمرة قال قلت لابي عبد الله ع رجل من مواليك يتزوج امرأة
وقد اراد ان يتزوج امرأة وقد واعدته واعجبه بعض سائرها وقد كان لها زوج فطلقها وذلك اعلم عن الاسترداد وقد
كره ان يقدم على تزويجها حتى تنقضي عدتها من زوجها فيكون اسأت مع فقال عليه السلام هو التزويج وامر التزويج شديد وفيه
يكون الولد وعن مخاطبة فلا يتزوجها فانه يثبت نسل الذمة بوجوب الاجتناب عن المرأة التي لها زوج حتى يتحقق
الطلاق ولا يصلح كون ما وقع طلاقا فامره بالاحتياط فيكون واجبا في مثله وفيه مضافا الى صدر عن الرواية
بجميع افراد ذلك المورد ان ظاهرها كون المطلقة حاملا ولا خلاف في الزامه بالتزويج نفسه من وقوع الطلاق و
جلاء من الاخبار استفاضة به فلا محيص من الحمل على الاستحباب وايضا لو تمت الاحتياط المستفاد فيه في مورد
الرواية لكان لاجل الشك في جواز تزويج هذه المرأة وعدمه وهو مكم شرعي لا يصلح للتمسك ولا يدرى من حمل قوله
مخاطبة ولا تتزوجها على نفي المانع فيه كان مراده انا تحقق في امر التزويج عن الكراهة ايضا فلا تتزوجها لاجل
الكراهة لا يمكن ان يكون ترك الاحتياط المانع فيه مكروها ويكون المنهي عن التزويج لاستحباب الاحتياط بل
يمكن الحكم في مثل هذه الواقعة الكراهة واما الثاني فلروايات الدالة على التوقف في ترك الشبهات المتضمنة
شطرها منها قوله ص من ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث
لا يعلم وقوله ص اتقوا الشبهات استبرئوا لدينه وعرضه وقوله ع في روايات عديدة الوقوف عند الشبهات

خير من الاقتحام في الهلكات وقوله ع اذا اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نفسر لكم ذلك ولا شك
ان مع الشك والاحتمال الذي هو محل الاحتياط يتحقق الشبهة ولما رواه في الامالي عن مولانا الرضا ع قال
قال امير المؤمنين ع لا يحل لمؤمن يعلم ذلك فاحفظ لدينك بما شئت وبما رواه الشهيد عن الصادق ع انه قال عند
الاحتياط لدينك في جميع امورك ما قدرت عليه سبيلا وبما روي من قولهم ع ليس بناكب عن الصراط من سلك
طريق الاحتياط وصحيحة ابن حجاج المتقدمة على ان يكون المراد مثل هذا مطلق ما يحمل ويدل على رجحان الاخذ
الاعتبار العقلي والاجماع القطعي في بعض الموارد فان الكل قائلون بالرجحان في الجملة وان اختلفوا في
المنع عن القبض وعدمه وقد استدل الشهيد في الذكرى في خاتمة مباحث الاوقات بظواهر اخر منها قوله
فاتقوا الله ما استطعتم واتقوا الله حق تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده والذين جاهدوا فينا
لنهدينهم سبلنا والذين يوقنون ما اتوا وقلوبهم وجلة وانما الاعمال بالنيات وفي الكل نظر وقد يستدل
ايضا بما رواه الفريقان عن النبي ص من قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك واورد عليه بوجوه اجبنا عنها
في شرح الفريد الاندبرد عليه انه قد صرح اهل اللغة بان الريبة بمعنى التهمة ايضا فيحتمل ان يكون معنى
قوله دع ما يريبك دع ما يوقعك في التهمة فيكون مفاده قولهم اتقوا مواقع التهم وانما استدل المناقشة
الظواهر على الندب مع ان ظاهر كثير منها الوجوب لقصورها عن اثباته اما لوجود المعارض كما في اخبار
الشبهات كما مر في بحث اصل البراءة او فقد السند كما في كثير منها ايضا وفي دلالة الثاني و
الاخيرتين لها او قصور الدلالة على ما يثبت الوجوب كما في اكثر اخبار الشبهات فقوله ع ليس بناكب عن
الصراط اذ مفهومه ان من لم يسلك طريق الاحتياط يحتمل ان ينكب عن الصراط لا انه ينكب قطعا
وفي صحيحة ابن الحجاج وقوله دع ما يريبك الى ما لم يعرف مضافا الى ما في الاخير بعد ضعف
السند من شموله بعمومه لما يحتمل الاستحباب او الكراهة مع الاباحة فلا بد اما من ارتكاب التخصيص
في الموصول او التجوز في الامر ولا من حمله على الاولى هذا فان قيل قد مر في بيان موقع الاحتياط انه انما
يكون مع عدم القطع بالحكم به ووجود الاحتمال ومع حصول الظن الاجتهادي يتحقق القطع ونزول الشك
والاحتمال لان الظن الاجتهادي ما ثبت حجيته اي قطعا لان اثبات الظن بالظن غير جائز والظن المتحقق
الى القطع قطع ولذا اجمع الكل على القطع بعدم تكليف زائد على الظنون اجتهادا وانهم بعد كون الظن
مقطوع الحجية يكون الاتيان به مبرئ للذمة قطعا كالاحتياط فما الفرق بين الاتيان به وبين الاحتياط وكيف يكون
الاحتياط مستحبا وفيه وكيف يمكن استحباب الاحتياط مع حصول القطع بالبراءة قلنا من سبق هو انه لا يجري الاحتياط
فيما لم يكن فيه احتمال للمخالفة مع الظن الاجتهادي وان حصل القطع بالحكم الظاهري وذلك احتمال ان يكون هو عين
الظنون ولكن قبل استقرار الظن بذلك يحتمل ان يكون الحكم غير ذلك وهذا الاحتمال كاف قطعا في بقاء الاحتياط فيما
ذلك اي الاتيان بما يحصل به القطع عن اسال الحكم قبل استقرار الظن ويكون التكليف به هو الحكم الظاهري لا ينافي
استحباب ذلك ايضا ثم ينافي وجوبه ومن هذا يظهر الجواب عن الثاني فان الفرق بين ما يحصل به الاحتياط وبين
الظنون الاجتهادي ولا لزوم الاحتياط على استحبابه دونه ولا ينافي بين القطع بالبراءة بشيء والاجتناب
شيء اخر كما اذا صرح الشارع بوجوب امر واستحباب اخر وفي صحيح المقام ان الشبهة انما يرد لو كان ورود
دليل الاحتياط وامارة الظن على المسئلة على التعاقب اي يجب ان يكون كذلك وليس كذلك لان امارات الظنون

وادلة الاحتياط قد برزت من معادنها ولا يجوز العدول بامارة الا بعد الفحص عن معارضاتها فالمجتهد اذا اراد
استنباط حكم مسئلة من مآخذها الادلة من الفحص عن علاج المعارضات فطلب قبل استقرار نظره على امارة
الظن وادلة الاحتياط تعارضا وان على المسئلة متناقضين ولو فرض عدم الملاحظ فيجتهد على ادلة الاحتياط لا
فعدل الملاحظ وبلا ملاحظة تعارضا من امارة الظن في مسئلة يرجح لطنه فيها عن كونه معولا بها قبل العلاج فيصير
المسئلة كالا ظن له فيها وعلى هذا فلا يجوز حصول الظن الاجتهادي بعد في المسئلة فيتخير فيها الاحتمالات من
يرجح دليل الاحتياط بترك امارة الظن ويحكم بوجوب الاحتياط ومن يعكس بعكس ومن يرجح بينهما كالمجتهد من جملة
ادلة الاحتياط على الاستصحاب وبعد تحصيل العلاج ومستقر الظن في المسئلة فحصول الظن الاجتهادي
في كل مسئلة عند من يقول باستصحاب الاحتياط بعد استقرار استصحاب ان قلنا بتركه باستصحاب ليس بعد حصول الظن
وصيرورة المسئلة مظنونا بها وبعد صيرورتها كذلك كان استصحابه ثابتا فالاثنان موافق الاحتياط بعد استقرار الظن
ليس لاجل فهم الاحتمالات الثابتة بعد استقرار الظن لم يرجع عن الصحة على الاحتمالات الثابتة قبل استقرار الظن
بل لاجل اقتضاء الدليل استصحابه والاستشكال بان مثل ذلك يرجع بعينه فيما لو فرض من الاجتهاد القطعي والحكم
الواقع ان يتحقق فيه الاحتياط اجماعا مندفع بان القاطع كاشف عن بطلان الاحتمالات الثابتة قبل حصول
القطع فلا يجري فيه الاحتياط مع انه لو سلم فالاجماع على عدم وجوب الاحتياط في هذا المورد الثالث مطلقا والظ ان دليله الاصل لعدم قوله بالاستصحاب
واصل الاشتغال او زعم وجود العام فيه ويحتمل قويا ان يكون مراده نفي وجوب الاحتياط من حيث هو بالاستصحاب
وان وجب من جهة اخرى وقائل بوجوبه في المورد الاولين ودليله للاول مع جوابه مر في بحث الاصل
فلا نعيد وبان في بحث التعارض والترجيح وجوبه في الرابع ودليله بعض العمومات الدالة وفيه ما يجاب
خذ بالمكروه في مقام بيان وجوب الاحتياط صحيحة ابن الحجاج عن ابي ابراهيم عليه السلام قال سألته عن الرجل يتزوج الامة في
عدتها بجهالة هي لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد تعدى
الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت بأي الجهالتين اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالة
انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك انه لا يقدر على
الاحتياط معها فقلت هذه الاخرى فقال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور وان يتزوجها وصحيحة البزنطي
عن موثقا الرضا عليه السلام في التقية بما حيث قال الجاهل من الاربع فقال له سفيان بن مهران يرجع على الاحتياط قال نعم
لا يعني انه لا دلالة للاولى على الوجوب بل لا يرجح في عدم حيث صرح بعذورية الجاهل فيما تقدم وفيه
على الاحتياط ويكون الجهل فيه ايضا عذرا وبعذورية الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك وكذا الثانية بل
حملها اما على الاستحباب او حمل الاحتياط على الحذر من العامة والتقية منهم ثم انه قد ذكرنا ان فيما لا نص فيه وما
تعارض فيه النصان فهو الاخر ايضا وهو في الاولى ما نقله والدي ره في الجامع عن بعض انه فرق بين العبادات
والمعاملات والمواريث فقال بالتخيير على الاول والاحتياط على الثانية وقال ره انه حسن جدا وفيه الثاني ما ذكره
فيه خلاف ان تعارض النصين اما يكون في العبادات او غيرها والاول اما يحتمل فيتعين احدهما ان يرد النصان في
عبادة او استحبابها الا ان التي منها احدهما مخالفة للتي منها الاخر كالقصر والاتمام فالمبلغ ثمانية فراسخ عبادة
الاربع ولا شك في امكان التخيير فيه وثانيهما ان يرد في عبادة واحدة ولكن يدل احدهما على وجوبها مثلا والاخر على
استحبابها او من تهاوره فيه انه كيف يكون التخيير بين واجب وحرام او مستحب وكيف يكون فعل واحد محصلا لهما
وكيف يتصور كون المكلف مثابا مشتركا فعله في امثال ذلك يتعين الاحتياط والثاني ايضا على قسمين

ان يكون في حقوق الناس مثل ان يدل نص على ان رجلا مستحق لان ياخذ من الاخر شيئا والاخر على عدم استحقاقه
او احدهما على ان المال من ذلك الرجل والاخر على انه لخالد وكذا الميراث والتخيير امر مشكل في امثال المثال الاول
فاذا ان كان بالنسبة الى القاضي فلا يجوز لدفع النزاع وان كان بالنسبة الى احد الخاصمين فهو ترجيح بلا مرجح
ان كان بالنسبة اليهما فلا يمكن دفع النزاع فان امكن الاحتياط فيها بالمصالحة والهبة وغيرهما لك يجب والا يجب
التوقف والثاني مثل ان يدل نص على حلية امرأة لرجل والاخر على حرمتها عليه او على حليتها الاخر ويتفرع
الاحتياط والتخيير بكل انحائه قوله فيما عدم امكان التخيير فيها لا يثبت وجوب الاحتياط الا مع عدم جواز
احتمال الحق والساقط والرجوع الى الاصل مثل وكذا القرعة والترجيح ان اكثر اخبار التخيير شامل لمثل تلك المواضع
فلا يختص الا بمختص وعدم الامكان لو سلم لا يوجب عدم الامر بالتخيير لا تعيين الاحتياط بل ولا تعيين وضع تعيين
الاحتياط فيما تعارض فيه النصان مختص بعينه عن التعيين واما عمومات الاحتياط فمع عدم ظهور منها كما يجيء
بعمومات ادلة الاصل والقرعة فيحتمل الاحتياط على الاستحباب واما الثالث اي كيفية الاحتياط فقد عرفت انه لا
بما يخرج عن العهدة على جميع الاحتمالات فهذا الشرط بين جميع اقسامه واما تفصيله فهو يحصل بالترك كما اذا
كان الامر دائرا بين الحرمة وغيرها مع الوجوب او علم حرمة جميع افراد مجتمعة وحصل الشك في اندراج بعض
الافراد تحته وبالفعل الواحد كما اذا دار بين الوجوب وغيره من سوى الحرمة وبالفعل المتعدد وبفعل وترك
وباحد الفعلين وباحد من الفعل والترك وباحد التركين او بترك وافعال وبفعل او افعال وهكذا
وحصر بعضهم بالفعل حيث جعل الاحتياط عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل للوجوب وغير الحرمة وجعل الترك
توقفا لا وجه له هذا ثم انه لا اشكال في انه اذا حصل الشك بين كل من الوجوب والحرمة وغيرهما
فالاحتياط بالفعل في الاول والترك في الثاني وانما الاشكال فيما اذا كان بينهما مذهب والذي المحقق
وبعض اخر الى ان الاحتياط فيه بالترك لرواية ابن حنظلة فاذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان ارجاء
الفعل من اخيه وتركه موقفة سماعة قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه
احدهما يامر والاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجيه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه قال والذي ره
في جامعه الاصل ولا يخفى ان هذين الخبرين وان كان فيما تعارض فيه النصان والظ ان الاستدلال بهما على تغليب
الحرمة فيما لا نص فيه مبني على عدم القول بالفصل انتهى وقد استدل عليه ايضا بموثقة زرارة في اناس حجوا بامرأة فتوفيت
الى الوقت وهي لا تصلي وجهلوا ان مثلها ينبغي ان يحرم وقضوا بها حتى كانوا بمنى قد رمت جمرة العقبة وحلقت فقالوا
فقالوا نخرج الى بعض المواقيت فنحرم منه وكانت اذا خلت لم تدرك الحج فقالوا اجمعوا فقال الحرم من مكانها فقد
علم الله منها حسن النية ولعلها تركت واجبا لاجهالها من منه عندها والامام قرها على ذلك ولم ينكر عليها بل استحسن
ذلك من فعلها وفي الكل نظر اما الاول فلانه لم يصرح فيه بما يوجب فعلها بل احدهما كما صرح به فاذا ذكره الطبرسي
عن سماعة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام قال قلت يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالاخذ به والاخر ينهانا عنه قال لا
باحد منهما حتى يلقى صاحبك وكذا الثاني بل فيه تصريح بعدم ظهور الامرين بالامر لكان قوله فهو في سعة
مع ان مورد الاول مع حمله على ترك الفعل فان الترديد فيه في دين او ميراث لا يعلم انه لهذا او لذاك

الوجوب والحرمة فلا فعل منها عنه حتى يؤمر بتركه وأما من تعمد زنا فلا بد الا على ان ترك الفعل انما كان مجملا
لا بد على ان وجوبه كان عملا عندهم وكان الترك لدوامه بينه وبين الحرمة مع انه مع التقليم بعارض تلك الانحاء
مع رعاية الطريق والعموم الكثيرة الدالة على التوسعة والتخيير فيما تعارض فيه الضمان **فائدة** اشتهر
عدم امكان الاحتياط في العبادات التي شك في توقيفها استنادا الى انه بعد الشك لا يعلم توقيفها فيكون بدعة
الجهة عند الشافعي لظنه وجوبها فلا يجوز فعلها بلا عن الظهر بدعة فيؤدي بعد جوازها بدون ذلك ايضا بان يصلي
والظهر معا احتياطا اقول من الامور الثابتة شرعية الاحتياط وتعلق التوقيف به ولم يكن كل ما كان من افراده
مشروعا والشك في الاتيان بالجهة مع الظهر من افراده فكونه بدعة قطعا وليس الاحتياط الا ذلك فيكون فعلها هذا الصلاة
موقفا فان قيل مجمل التشريع فلا يكون مرادا للشارع قلنا فعلها هذا القصد ثابت بادلة الاحتياط فلا يكون تشريعا
كما في سائر موارد الاحتياط فانها ايضا بخصوصها غير ثابتة والا لزم كل احتياط او اختيار بها بمجرد ادلة الاحتياط والحاصل
ان العبادة التي لم يثبت بخصوصها لا يمكن ان يفعل بقصد انها عبادة ثابتة بخصوصها لان القصد لبس اختيارا واما
يفعل صورتها لا بقصد عبادة كالامساك بقصد الحمية والحرية فيه قطعا او يفعل مع الاظهار للناس انها عبادة
ثابتة بخصوصها وهو التشريع او يفعل لاحتمال كونها واجبة فيقصد بها الخروج عن احتمال ترك الواجب ولا يظهر للناس
الا ان فعله لذلك وهذا مما لا يسوغ لدليل على حرمته اصلا بل يستحق ادلة الاحتياط وقوله لكل امرء ما نوى ترتب الثواب
عليه نعم ذلك انما هو فيما كان احتمال حرمته لاجل عدم التوقيف اما لو علم من دليل وجوبه دليل حرمته بخصوصه
كقتل احد لولده في وجوبه فلا يجوز فيه ذلك كما لا يخفى **تنبيه** ومن الاصول اصالة تاخر الحادث
وهو قسم من استصحاب حال العقل فدليله دليله وقد يشترط فيها عدم اثباتها مسائل شرعية من جهة اخرى فاذا علم
احدهما ثم ظهر له انه كان قبل ذلك بحيث ثم ظهر ولم يعلم ان التطهير كان قبل الاستعمال او بعده لا يصح ان يبقى الاصل
تاخر التطهير وضعفه ظاهر فان الحادث الذي شك في تقدمه وتاخره اما واحد وحكمه واضح او متعدد وهو على
قسمين لانه اما يعلم زمان حدوث احدهما ويشك في تقدم الاخر وتاخره او لا يعلم زمان حدوث شيء منهما ويشك
في تقدم كل منهما وتاخره فالاول كما اذا استعملنا ماء ثم وجدنا فيه نجاسة وعلمنا زمان الاستعمال وشككنا في
تقدم وقوع النجاسة وحكم بتاخر وقوع النجاسة والوجه فيه ظ ومنه ما لو بان الارث في وقت معين عند نا ومات احد
ولدين في بلد اخر ولم يعلم ان موت الولد هل هو قبل موت الوالد حتى يتعلق ارثه بابيه او لا وجه حتى يتعلق نصيب
الولد ما يحكم بان الاصل تاخر موت الولد والثاني على قسمين احدهما ان يكون زمان القطع بحدوث احدهما معلوما
زمان القطع بحدوث الاخر وان شك في اصل زمان الحدوث كان يقطع في المثال المتقدم بان الاب كان في اول الشهر
بناء الابن في ثانيه واحتمل ان يكون زمان موت الاب اخر الشهر المتقدم وموت الابن قبله وفي هذا ايضا يحكم بتاخر حدوث
ما كان زمان القطع بحدوثه متاخرا وثانيهما ان لا يكون زمان القطع بحدوث احدهما متقدما على زمان القطع بحدوث
الاخر وهو ايضا على قسمين لانه اما يمكن حدوثهما معا في ان واحد او لا فعلى الاول يجب الحكم بالمقارنة اذ يجب الحكم
بتاخر كل منهما الى زمان القطع بالحدوث والمفروض مقارنة زمان القطع بحدوث كل منهما وعلى الثاني فان كان لاحدهما
مرجح والا يجب المصير الى ما هو الحكم عند تعارض الدليل ومنها اصالة الاعتدال لا قل عن قصد الدليل على الاكثر من

شعبة من اصل البراءة ولذا عدها المحقق في المعتبر منها وارجعه الشهيد اليها ويمكن جعلها من استصحاب العدم والتمسك
فيها هو نفي الزائد دون اثبات الاقل وعدها منها اصالة عدم الكرية وتوضيحه ان الشك في كون ماء كرا من بين
احدهما ان وجد ماء في حوض ابتداء وشك في انه كر ام لا وثانيهما ان يكون قد تيقن قدر دخل فيه الماء قد يعلم حتى
شك في طريق كرية فيه ما يحكم باصالة عدم الكرية ولكن قالوا انها في الاول من باب الاخذ بالاقل واستصحاب
حال العقل وفي الثانية من باب استصحاب حال الشرع لان القلة كانت بقينة فيستصحب اقول اذا علم الاقل الماء
فالشك في كريته تارة يكون بسبب الشك في زيادة ماء عليه واخرى في كون ما زاد بقدر تمام ما كان الى الكر
استصحاب القلة انما يصح في الاولى دون الثانية لتغير الموضوع اذ ما شك في كريته هو الاول مع ما زاد عليه نعم يمكن
استصحاب عدم اتصال الخمس على الكر من الماء او استصحاب عدم وصول الزائد بقدر تمام الكر ولكنهما من استصحاب
العدم فالحق انها في الصورتين منه فيقال في الاولى ان الكر من الماء لم يكن موجودا هنا في الازل والاصل عدمه
او يقال اصل القطع بوجود الاقل وشك في الزائد فالاصل عدمه وكذا في الثانية وقد يقال ان حجة اصالة عدم
الكرية منحصرة بالثانية دون الاولى لان هذا الماء الموجود يمكن ان يكون قليلا وان يكون كثيرا ولم يعلم قلته في زمان
فنسبة اليقين اليهما متساوية وفيه انها ايضا راجعة الى تدبيهة الزيادة واحتمال ايجاده الله سبحانه الماء فيه دفعة
مما لا يلتفت اليه العقول ثم هنا مسئلة اخرى لا يجري فيها الاصالة وان استدل بها بعضهم وهي اذا شك في
مقدار الكر بانه لا يمكن ان يقال الاصل عدم كون الاقل كرا ولا يخفى ان هذا الاصل انما يكون اذا كان الاقل والخلاف
غير الاكثر والا فلا يجري لعدم ثبوت الاقل كما اشرنا اليه في مباحث الالفاظ وترجح بعضهم ما كان فيه خلاف
الاصل اولى على ما كان فيه اكثر من جهة اندراج الاولى تحت الاخر بخلاف الاقلية اثبات للاقل بلا دليل يعتبر **تنبيه**
ومن الاصول التي قد يستدل بها على عدم الحكم عدم المدرك فيقال ان عدم المدرك مدرك العدم وقد اكثر
العامة واستدل به بعض اصحابنا انه منهم من الف ومنهم من فصل فقبله فيما يعم به البلوى دون غيره ونفاه الاكثر
منا مطلقا وقال الشهيد في ذكرى مرجعه الى البراءة الاصلية لان ما يلزم منه اسقاط التكليف لا نفي الحكم الواقعي اقول
هذا بناء في نفي الاكثر والتفصيل فيه بل هو خلاف ظاهر ادلتهم والتحقيق ان في ان المراد منه اما ان عدم المدرك مدرك
عدم الحكم كلنا وان عدمه ظاهر مدرك عدمه وانما الوان عدمه ظاهر مدرك عدمه ظاهر فان كان المراد الاول
كما هو الظاهر من معتبر ادلتهم يكون اصلا ثابتا لانه اذا انتفى الدليل الشرعي على حكم وانما جعله الشارع وكان
عليه دليلا يكون الحكم منتفيا في الواقع اذ لو كان هناك حكم لوجب على الشارع بيانه وان لم يصل البيان الى الكل لتقصير منهم
والقول بانه لو كان كذلك لزم اجتماع النقيضين من كونه يكون مع عدم دليل العدم ايضا دليلا على عدم العدم ويوجد بان العدم
لكونه مرادفا للاصل لا يحتاج الى دليل وتصريح وانما المحتاج اليه الوجود الطارئ فالمتحقق في الاستدلال عليه
نقض الوضوء بالمذي لا يثبت نقل احكام العدم بل وكل النص عليها لانها باقية على الاصل وانما النقض الى النقل الثابت
المانع لحكم الاصل ومن ذلك يظهر انه يمكن نسبة القول بالعدم الى من لم يصرح بثبوت الحكم في مقام نقل الاقوال اذا
كانت المسئلة مما علم الالتفات اليها كما صرح به صاحب المدارك ايضا وقد يكون عدم المدرك مدرك عدم
ثبوت الحكم لكل واحد وان لم يصل الينا وهذا انه مع كونه منوعا كما ذكرنا سابقا وناقشه لما حكم به جمع من اصحابنا

من قوله بما يعم به البلوى انما يدل على عدم تحقق عدم المدرك لا على عدم كونه لو تحقق مدركا للعدم وتقديره
بل قول الشارع كاشف لا علة واقعية ولا ترتب بين عدم الكاشف وعدم الحكم وهذا ان ما ذكرنا يثبت القرب
وان كان المراد الثاني او الثالث فلا يصح اما الاول فلان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود
اما الثاني فلان نفاق لاصل البراءة لانه يثبت فلا باحة والحلية الظاهرتين ومن هنا يظهر بطلان ما قاله الشهيد
من جعله الاصل البراءة لانه نفي التكليف الظاهري اعني الوجوب او الحرمة لا الحكم الظاهري ولذا يستدل به
بالاخبار الدالة على السعة والاطلاق **مسألة** ومن الاصول التي لا باس بالاشارة اليها هنا اجمالا
اصالة نفي الضرر واصالة نفي العسر والحرج واصالة حمل المسلم على الصحة وتفاصيلها يطلب من كتابنا هذا الاول
اما الاول فهو ثابت بالاخبار الكثيرة المصرحة بنفي الضرر والضرار والاضرار في الاسلام خلاف النفع وهو في الاصل
تلف شيء من مال شخص عينا كان او منفعة بلا عوض فكلما كان ضررا في الاسلام يجب جابره من جانب الدين او
دنيوي عوضه الاخرة او الدنيا لم يكن ضررا ثم المراد من قولهم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام يمكن ان يكون انشاء حرمتها
فيكون النفي بمعنى النهي او يكون المراد الاخبار بانتفائها في الشريعة وعدم كونها من احكام دين الاسلام فما اوجب
احدهما فليس منها ومقتضى اصالة الحقيقة والموافق للاستدلال الفقهاء هو الثاني بل القيد بقوله في الاسلام في
بعض الاخبار لا يلائم الاول وما قيل من ان نفي الضرر في الاحكام الاسلامية يدل على ارادة الاول فغير صحيح لمنع
تحققه فيها كما يأتي وعلى هذا فقاعدة ان كل حكم يتضرر منه او ضرارا ماليا او بدنيا او عرضيا او جميع ذلك من الصادر
فهو ليس من احكام الشرع واما ان الحكم في مورده ما هو فهو يحتاج الى دليل اخر ومن ظهر مما ذكرنا ان الحكم بعضهم من الحكم
بضمان الضرار بهذه القاعدة من الاصول والادلة الشرعية التي يستدل بها في موارد كثيرة الا
الكلية فان لم يكن له معارض فالامر واضح وان كان فيعمل بقواعد التعارض والترجيح وزاد من كونها اصلا انها من
الادلة الشرعية لا انه اصل كاصالة البراءة والاستصحاب حتى لا يجاء دليلا تم انه كما ذكرنا يتحقق صدق الضرر عرفا
بما اذا كان النقصان ما لريا بانا عوض مقصود للعقلاء واما معه فلا يصدق اصلا بما اذا كان ما لا نادرا فحافا
كثيرة وغيرها ومن ذلك يندفع ما استشكل من ان نفي الضرر يكون مطلقا ما نشاهد من التكاليف الشاقة ومن انا نرى فيه
لم يرض لنا الشارع في بعض التكاليف بدفع ضرر ونرى عدم سقوطه في كثير بأكثر من ذلك ووجه الدفع انه
لا شك ان كلما كان من التكاليف الموجبة لضرر مما يثبت بازائها اجر كثير في الاخرة ومن يقرض الله قرضا
فيضاعفه له اضعافا كثيرة وعد العوض في الدنيا وكيف يكون مثل ذلك الا ممن لا يؤمن بالله ولو قال رجل لغيره
صدق وعدي ان من اعطى عبدي شيئا من حق صفته فاعطى رجل عبده لا يؤاخذ بصفته فكيف في حق من لا يظهر
في وعده فهو انما يصح الاستشكال فيما لم يكن بازائه ثواب دنيوي او دينوي ولم يكن لجبر نقص اخر كالقصاص والجنايات
لو وجد مثله في الشريعة فان وجد فلا اشكال ايضا لانه يكون من باب التخصيص كسائر العمومات المخصصة وهذا وان
كان جاريا في جميع التكاليف لو قلنا بكونها ضررا ولكن هذا التخصيص الكثير مع هذا التأكيد في نفي الضرر بعيد
جدا فان قيل كيف يمكن دركه ان الضرر الذي يقتضيه الحكم الفلاني لا عوض له في الاخرة حتى يكون ضررا
او له عوض حتى لا يكون قلنا الضرر هو الذي لا يكون بازائه عوض معلوم او مظنون واحتمال العوض لا ينفي صدق

الضرر

الضرر مع ان العوض يجبر الاصل فان قيل هذا ينفع لو لم يكن الحكم المتعلق بالضرر داخلا في عموم الاشياء المعوضة
سيما اذا كان العموم من باب الاوامر واشار الى وجوب عدم تعارض نفي الضرر مع عموم فاذا قال اذا استطعتم فحجوا
يدل على الامر بالحج وقت الاستطاعة وان تضمن ضررا كليا والامر يدل على العوض فلا الامر يتعلق بالحج ولا انه
تحقق الاجر المقابل لمضرة التحقق في حال عدم الضرر ايضا واما حصول عوض في مقابل الضرر فلا دليل عليه نعم لو
كان نفس الضرر مما امر به ايضا حكم بعدم كونه ضررا وقد ذكر بعضهم في دفع هذا الاشكال ما يوجب صيرورة
هذه القاعدة من باب اصل البراءة وهو مناف لما ذكرنا الثاني تحقيقه يطلب من الموارد واما الثاني فهو ايضا
ثابت بالعقل والشرع من الكتاب والاجماع والسنة وقد ورد الاخبار على انتفاء التكليف بما فوق الطاقة و
الاستطاعة والسعة وانتفاء الضيق والاصر والحرج والعسر في التكاليف والاصر هو الثقل والحرج والضيق بمعنى
واحد وقد يظهر من بعضهم ان الحرج اشد منه ثم ان مراتب التكليف المتصورة عقلا اربعة ما دون العسر ويطلق
عليه السعة والسهولة واليسر والعسر الغير البالغ حد الضيق والضيق الغير البالغ حد الاطاق وهو الحرج والاطاق
وقد يطلق الحرج على جميع ذلك ايضا والثانية اعم مطلقا من الضيق عرفا ومباينة للرابعة والضيق اعم كذلك
من الرابعة والكلام في الرتبتين الاولى والاخيرة لا ريب في جواز الاولى وعدم جواز الاخيرة الثانية عندنا و
انما الكلام في الوسطيين وقد يستفاد من بعضهم ان جميع التكاليف فيها العسر بل الحرج وليس كذلك لان الحرج في
مصاديقه ذلك الا فالظاهر العرف فالعسر ما يعد في العرف شاقا صعبا وتحمله يصعب تحمله بالشاق اذا كان لولي عبده
له معاش واحسن اليه اذا امره بالشراء ويسر لحم وجبن لعيال المولى كلهم من السوق الا ان يصعب عليه ان يحمله امر اسعا
عسر ابل وكذا الوضع معه كسر بعيد سعي دابته وعلفها بل ولو تمم مع الجميع نسبة فراشه وغلق بابه وهذه ذلك لا يعد في
تحقق العسر من كون المدة مما يصعب عليه تحمله واشار الى ذلك في التكاليف الشرعية خارج عن عهدة الاحصاء فان رد السلام
تكليف مع كونه صعبا بل وكذا الرسوم وكيفيات من الصلاة وكذا الصوم في الايام القصيرة البارية يصرح بذلك
قوله سبحانه فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فيمكن تحقق كل من اليسر
والعسر في الاحكام ومقتضى الايات والاخبار النافية للعسر والحرج في الدين انتفائهما راسا ولكن الاخير تلك
الظاهر لم يكن هناك كلام ولكن هنالك امران اوجبا الاشكال في المقام احدهما ان نفيهما يصير ان العموم
كيف يجتمع مع ما نشاهد من التكاليف الشاقة والاحكام الصعبة وثانيهما انا نرى ان الشارع لم يرض لنا
في بعض التكاليف بالوفاء بمشقته ونفى الائمة بعض المشاق الجزئية سيما لمن نفى العسر والحرج ونرى مع ذلك
عدم سقوط التكليف في كثير منها بالشيء في ذلك وقد تعرض لذلك طائفة من المتاخرين فمنهم من قال بان نفي الحرج
جعلا لا يمكن الجزم به والا لزم رفع جميع التكاليف وقد عرفت ضعفه ومنهم من قال بان شيئا من احكام الشرع وهو الحج
والجهاد والصيام في الايام الحارة لم يعد حرجا وهذا من طرف التفريط من الاول والاشكال في ضعفه فان رفع الاثم
الذنوبية والمجاهدة مع النفس والاعداء واشار الى ذلك ما الاشكال في تفسيره وحسن تدوين الاخبار بعد ان
نفوا امر النفي الحرج فهي اسهل لكثير من كثير من التكاليف الشاقة ومنهم من قال بان المراد ان الله سبحانه لا يريد
بعباده العسر والحرج الا من جهة التكاليف الثابتة بحسب اهل المتعارف الاوساط فالباقي منفي ولا يخفى ان

ذلك يحصل تلك القاعدة من باب اصل البراءة وهو منافٍ لطريقة الفقهاء ومنهم من قال ان نفي التكليف وان صعبا
وعسرا باعتبار نفس الفعل ولكن الصعب قد يسهل باعتبار امر خارجي ومن الامور الموجبة لسهوله كثرة صعوبة بالنسبة
الكثير لا شك ان كل ما كلف الله به يقابله ما لا يحصى من الاجر فلا يكون تكليف عسر وما لا يرى فيه زيادة مشقة
يكون مما لا يقابله اجر وهذا ايضا كما ترى يوجب عدم معارضة قاعدة نفي العسر والحرج لشيء من الادلة بل عدم
ترتب فائدة على التمسك بها مع ان انتفاء العسر مقابلة الاجر ثم فان اقصى الامر هو الجمع ومن توقف جانبه
على قطع عضو منه بعد عسرا وصعبا والتحقيق ان الامور الصعبة اما يراد صعوبتها على القلب خاصة كالنظر المالي
هذا يرفع صعوبته مقابلة الاجر او الى البدن كحمل الشيء الثقيل وقطع العضو وهذا لا يرفع صعوبته بالاجر ثم لما
كان القلب ايضا صعوبة في تحمل الصفات البدنية فاذا قابل الاهم يرتفع تلك الصعوبة والتحقيق انه لا حاجة الى
ارتكاب تلك التوجيهات بل الامر في تلك القاعدة كما في سائر العمومات المخصصة فادلة نفي العسر والحرج تدل على انتفاء
كلية وقد ورد في الشرع التكليف ببعض الامور الشاقة ولا يلزم منه اشكال كما لا يرد بعد قوله واحل لكم ما وراء ذلكم
اشكال في عموم كثير مما وراءه ولعل لذلك لم يتعرض الاكثر لذكر اشكال في ذلك ولا يلزم تخصيص الاكثر اذ الامور الصعبة
عزيزة والتكاليف بصورة واكثرها ليس صعوبة واما عدم رضاه سبحانه بادنى مشقة في بعض الامور ورضاه بما
هو اصعب منه في بعض فلا يعلم ان عدم رضاه بالاول لكونه عسرا مع العلم كما مر اخيرا ولعلم انه لذلك فلا نافي من عدم
مشقة ورضاه باخرى لعلة خفية واما انتفاء الحاجة لانه نفي التكليف في بعض الامور بانتفاء العسر والحرج فهو كما تعلم
لعلة بعض الاشياء لقوله سبحانه قل لا احد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا
فيكون واضحا لعدم عموم قوله سبحانه ما جعل عليكم في الدين من حرج فلا يحكم علما لانه الامر الخصوص ولا يخصص وقد
ظهر مما ذكر انه اذا تحققت المشقة والعسر في شيء فلا يلزم الحكم بدخوله تحت عمومات نفيهما سواء كان من ادنى مراتبها
او اعلاها او الوسط فلا يرد ما يتشكل من عدم انضباط قدر الحرج النفي وان شئت ازيد تفصيل في المقام فارجع
الى عوائد الايام **مهمات** واما الثالث فلا شك في وجوب حمل فعل المسلم وقوله في الجملة على الصحة والصدق
بمعنى ان الامر في بعض الموارد الكلية كلي كما في قول ذي اليد وراية الصغير والاسكار وايمان ذي العلاقة
قول الشهادة في موارده والاقرار وتصديق المرأة في نفسها وبناء ما يوجد في سوق المسلمين من الجلود والحمير على المذكى
وما في ايديهم على الطهارة وغير ذلك ولا كلام لنا هنا لانها امور جزئية لها موضع من الفقه ولا يجب ان يكون مبناها
قاعدة حمل فعل المسلم على الصحة والمقصود النظر في انه هل يثبت تلك القاعدة كلية حتى يكون اصلا ومرجعا في تلك الجزئيات
وغيرها او انه يحتاج في كل مورد الى دليل فلا يصح التمسك في اثبات هذه القاعدة باخبار تلك الموارد بل لا بد من دليل
عام قول المتمسكين بتلك القاعدة يستندون الى الاخبار الكثيرة التي يحصل منها اما وجوب حمل امر اخيك على احسنه
او ان المؤمن وعدم جواز او وجوب عدم اتهام المسلم والمؤمن او عدم اخبار السوء على الاخ اي عدم العلم بقضايا
عدم ظن السوء بكلمة بكلها او عدم تكذيب المؤمن والاخبار لا يفيدان لانها اعمان من نفي الحرج والتصديق بقيد
الاربعة الاولى وفيها مع الاغماض عن ضعف جميع اخبارها انها وان دلت على لزوم حمل فعل الاخ او المسلم او المؤمن
وقوله على الصحة والصدق ولكن بان انها اخبار آحاد مفيدة لها بغير الظاهر والكاذب في حديثه والخطأ على كونه ثقة

وناسا

وناسا الترتب والتعاهد للصلوات وحضور جماعة المسلمين كصحيحة ابن ابي يعفور وغيره المتضمن للنهي عن قبول الشهادة
مطلقا صريح الاخبار فلا يصلح بتقييد من امر المتقي لها على حال كرواية الثاني وتقتضي الجمع حمل الاولى على المؤمن العادل
الثقة لا ابقائها على اطلاقها مع انها معارضة باخبار اخر نافية لها باسا كرواية محمد بن سنان لا يخرج بالخلاف
كل الثقة ويقتضاها الخبر عن تمام الوقت فيجمع بينها ما تقدم ولاجمال بعض الوقت فيخرج ما تقدم عن الحجية وفي
محمد بن مرين قال سمعت ابا الحسن عليه السلام يقول اذا كان الجور اغلب من الحق لا يحل لاحد ان يظن باحد خيرا حتى يعرف ذلك منه
ولا شك ان هذا تقضاء زمان الرسول او زمان حضور الامام وصار الجور واهله اغلب من الحق فلا يكون ظن الخير بالعدل
وقد يستند في اثبات تلك القاعدة الى الاجماع وغلبة حمله فيحتمل اكثر من الظن والاستقراء والكل ضعيف اما
الاول فلانه وان امكن اذ عامة في موارد خوفه ولكنه على سبيل الكلية غير ثابت كما صرح به بعضهم كيف ولا
لو تفحص عن عنوان الصحيح بالكثرة وكيف في عدم ثبوته ما نرى من الاكثر في الموارد الخاصة كالشهادات
والروايات والاموال من قبض الايدي والاعمال في الطهارات والنجاسات والمناكحات وغيرها
انهم يختلفون ويطلبون في الموارد الجزئية ادلة خاصة فان لم يجدوا يرجعون الى الاصل نعم قد يوجد
في كلام بعض من تاخر ما يستفاد منه كون هذه القاعدة مسلمة والاكتفاء بمجرد ذلك يحتمل التقليد
واما الثاني فلان المنهي عنه هو الظن وهو غير مفيد لما نحن بصدده واما الثالث فلان تمامه لم يتحقق و
ناقصه لو سلمنا كونه مفيدا فانما يفيد لو لم يعارضه خلافه في موارد خاصة اخرى ازيد مما يوافقه وعلم
ان الشاهد فيما نحن فيه هو الحمل على الصحة والصدق لا غيره والامران منتفيان فان الاخبار الواردة في
هذا المضمار مختلفة فالحكم في بعضها موافق لتلك القاعدة وفي بعضها مخالف لكليتها وفي بعضها
لا يوافقه اصلا كما لا يخفى على المتتبع في موارد النجاسات والشهادات والمنازعات ونحوها وقد ذكرنا
شمة منها في الفوائد ثم في الموارد الموافقة لم يعلم انه لتلك القاعدة بل لعلة غير موجودة في الموارد او علة اخرى
كما هو الظاهر من التخصيص بخبر في بعض الروايات ولذا ترى انهم لا يقتصرون في بعض الموارد على موضوع القاعدة
الذي هو المسلم كما في ذي اليد وذي العمل بل يسوون بينه وبين الكفار والجملة لا دليل على تلك القاعدة
كلية هذا ثم قيل انه على القول بتنزيل افعال المسلمين على الصحة ينزل على الصحة عند الفاعل لا مطلقا وبنا
على هذا فيلتبس ثمرتها في كثير من الموارد وكذا الكلام في الموارد الخاصة كما بيناه مفصلا مع سائر ما يتعلق
بتلك القاعدة في الكتاب المذكور **مهمات** ومما استدل به بعضهم الاستقراء وهو الحكم على
الكلي بما وجد في جزئياته كلا او بعضا كالحكم في سائرها كقولنا الاحرام صلوة فيدعى على الجملة الاستقراء
الواجبات من الصلوة فلا صحة الحق وهو على قسمين تام وناقص والاول وهو ما وجد الحكم بجميع الجزئيات
هو الذي يفيد بها بالقياس المنفصل بضد النقيض ولا ريب في حجيته ولكنه لا يكاد يوجد في الاحكام الشرعية والثاني
وهو ما وجد الحكم في بعض الجزئيات على قسمين كما ذكرنا اما ما يوجد في اكثرها او لا وقد يحتج الناقص بالاول وقد يحتج بالثاني
فيه في موضعين احدهما في افادته الظن او القطع والثاني في حجيته اما الاول فيه اقوال احدها انه يفيد القطع
بعضهم انه يمكن ان يحصل منه وثانيها انه لا يفيد الظن مطلقا والثالث وهو الذي اختاره والمدعي العلامة في الانيس

ان ما كان وجود الحكم فيه في الاكثر يفيد الظن وما لم يكن منه لا يفيده واما الثاني فهو متفرع على الخلاف الاول
اذ لا يرتفع حجية القطع كما لا يرتفع عدم حجية ان لم يفد الظن وفي الظن خلاف والحق انه لا خلاف الا في الاول
انه لا يفيد القطع بنفسه مطلقا اذ لا دليل يقطعي على ثبوت حكم شرعي وان كانا قرينين لكلي ولكنه قد يفيد
القطع بسبب انضمام القرائن كشهادة حال او انضمام خبر او غيرهما من هذا الباب كثير من مواضع الاستقراء وقد يكون
القرائن خفية او ظاهرة غير ملتفت اليها والكاشف عنها حصول العلم واما الظن فقد يفيد من غير تفرقة بين وجود
الحكم في الاكثر او الاقل بل يغالب موارد الاستقراء انه لم نشاهد جميع الافراد ووجد حصول الظن بان اشتراك افراد كثيرة
في امر يحصل الظن بان سبب الاشتراك هو الجامع بينها وقد لا يفيد وهو انما يكون اذا لم يوجد الا اقل قليل من الافراد
او علم او ظن ان ما يوجد فيها انما هو لامر خارج عن الجهة الجامعة وكما يتوهم انه قد يحصل الظن بوجود الحكم في واحد
من الجزئيات ايضا كما اذا سمعنا حيوانا يدعى بالفيل ورأينا واحدا منه له الخرطوم فيظن ان جميعه كذلك فان هذا
الظن انما هو من اجل استقراء اكثر انواع الحيوانات ومشاهدة ان ما يكون فرده على هيئة يكون الجميع كذلك واما
في الخلاف الثاني فهو انه ليس بحجة اصلا لعدم دليل على حجية هذا الظن **مهما** ثم استدل به بعض العامة
الحنفية الاستحسان والمصالح اما الاول فهو يطلق تارة ويراد به الدليل الذي يعمل به المستحسن وهذا لا اعتبار به
من الادلة واخرى على الحكم لاجل الاستحسان وهو قول الشافعي من استحسن فقد شرع فقد يفيد على الاول انه
عد المجتهد حكما حسنا من غير استناد الى امارة شرعية ويأتي اليه فهو دليل يفيد في نفس المجتهد ويعبر عنه بعبارة
وعلى الثاني انه سد وحكم من المجتهد بمجرد كونه مستحسنا عنده وهو ليس بحجة عند الامامية واجماعهم منعقد عليه
واحتجوا الثانية لهذا دليل على حجيته واخبارنا مستفيضة بردوه ولا ينافي ذلك ما ذهب اليه كثير من الامامية من
التطابق بين حكمي العقل والشرع لان مرادهم ما مر من الحسن الواقعي الغير الاعتباري وهنا الحسن عند مجتهد او المراد به
الاول حسن الفعل المحكوم عليه وفي الثاني حسن الحكم به في نظر المجتهد وقالت الحنفية والحنابلة بحجية المصالح المرسلة
وقولهم ما رآه المسلمون حسنا فهو حسن واجيب عن الاول بان المراد الاجماع الاظهر عند التابعين للاجماع على انه لا يعتبر
الاتباع عند عدم الفائدة في الاحسن وعن الثاني بانه على فرض تسليمه لا يدل على حسن جميع ما يراه المسلمون حسنا الا كان
واما الثالث فهو جميع المصلحة وهي ما يوافق الانسان لبقاء او لحرية او لهما وهي اما ضرورية او لا فهو او كذلك
او ظنية كلية او جزئية فيفيد او يتوقف على نفع او دفع ضرر وكذا المفسدة الى القسم الاول والمصلحة اقسام اخر كما انها
تنقسم باعتبار المحل الى الضروري والحاجي والتكميلي الضروري او الحاجي التخييري وهو على قسمين ما عدم فيه ظهور
اعتبار الحاجة واما الا ان اعتبار سلوك النهج الاحسن وما لا حاجة اليه لقيام غيره مقامه وكما ينقسم باعتبار
الانتهاء الى المقصود الى القطعي والظني والشكي والمرجوح وما لا يحصل منه المقصود ثم التصفية المصلحة ان المفسدة
ايضا اما الفعل وتركه او احدهما فهو اما مترتبة او لا والمصلحة اما مستمرة او لمفاة او مرسلة وحكم الاولين ظاهر والاخيرة
مردودة الاعتبار بالاجماع عدم الدليل قبل الحكم باعتبار لرعاية المصالح قلنا اذا قطع عليها على المفاسد
قبل اعتبار جنسها يوجب اعتبارها ظنا صح والا اوجب تفصيلا **الفصل الخامس** في القياس وهو في
الاصل التقدير والمساواة وفي الاصطلاح ابراز حكم الاصل الى الفرع بجامع من العلة او تعدية الحكم من الاصل الى الفرع

لعلة

لعلة متحدة فيهما او اثبات حكم الاصل للفرع لامر جامع بينهما ويفتقر عكسها قياس العكس والدلالة ممكن الذي يلزم فيه
وان كانت تعدية حكم الاصل والعلة والاصل والفرع له اقسام كثيرة باعتبارات شتى ذكرها القائلون لا فائدة في ذكرها
والمتداول عندنا تقسيمه تارة الى قياس جلي وخفي فالجلي ما قطع فيه بنفي الفارق بين الاصل والفرع والثاني بخلافه
فالاول الفارق مؤثر ثم يفتقر الى كونه من ادلة الحكم والخفي ما ظن به وآخر الى قياس قطعي بعد ما قطع بوجود العلة
في الفرع فيه القطع بكون الحكم في الاصل معللا بالجامع وظني وهو ما ظن فيه بوجود العلة او بكون الحكم معللا بالجامع
القياس اولوية وهو ان يكون اقتضاء الجامع للحكم في الفرع اولى من اقتضائه في الاصل ومقابله وهو ما يكون بحكمه
وقياس مساواة وهو ما يكون الاقتضاء الذي هو مساو وتعدية الى مخصص العلة وهو ما علم عليته من كلام الشارع بنصه
كان او ايماء او تنبيه او من العلوم بالاجماع ويستنبط العلة وهو ما علم عليته بالاستنباط ثم الفرق بين القطعي والظني
على كون المراد بالقطعي ما كانت العلة المقطوع بوجودها في الفرع معينة على سبيل القطع عند الفقيه والمراد بالظني ما
يكون الجلي اعم اذ يمكن ان يقطع بنفي الفارق ولم يكن خصوص العلة معلوما كما اذا قيل لا فارق بين الهندي والاعرابي
الا الهندية والاعرابية وهو غير صالح للفرق ولكن لا نعلم علة ثبوت الحكم في غاية ما نعلم انها ليست الاعرابية وكل
شيء آخر يتحقق في الهندي ايضا وان كان المراد بالقطعي ما علم وجود ما هو العلة في الفرع سواء كانت معينة عند
الفقيه ام لا يكون الجلي والقطعي متساويين ويكون كل جلي قطعيا وبالعكس ولكن الظاهر المتداول هو الاول واما الفرق
بين الجلي والقياس بالطريق الاولى فالمعروف من وجهه فان قياس الاولوية ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم في الفرع
اقوى وهذا قد يعلم فيه نفي الفارق وهو اذا كان الاقتضاء في الاصل قطعيا وقد لا يعلم وهو اذا كان ظنيا وح يكون
في الفرع ايضا ظنيا وان كان الاقتضاء لكان هذا هو المتحقق في الفرع اقوى وما يعلم فيه نفي الفارق فايضا قد يكون
اقتضاء الجامع فيه للحكم في الفرع اقوى منه في الاصل وقد يكون فاقوى من ان كل قياس بالطريق الاولى هو جلي
وحصل الجزم بعدم مدخلية المادة مع اكثرية الوصف المناسب في الفرع ويكون المفروض في القياس بطريق الاولى نفي
تأثير الفارق من جميع الوجوه عنها لا وجه لتخصيص ذلك الجزء الا وكون المفروض في ذلك ثانيا وهنا قسم آخر
من القياس وهو جمع المناط وقد اختلفوا فيه فالظاهر من كلام جماعة انه الجمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق
بينهما من جهة بيان العلة لا مجرد الالغاء وهو القياس في محض الاصل وقد يطلق على ما لا يفتقر على عليته في الاصل اي
مقابل تنقيح العلة وقيل هو الجمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق مع كون العلة في الاصل مستفادة بالايماء والظاهر
كما صرح به جماعة انه يطلق الجمع بينهما بنفي الفارق مع كون العلة في الاصل سواء وجد معه علة اخرى او استنباط
او الاول اليه يرجع ما قيل من انه كلما جاز ان يحذف عنه بعض الاوصاف ويصلح بالباقي فيسمى تنقيح المناط ثم ان
قطع بالغاء الفارق فهو تنقيح المناط القطعي وهو القياس الجلي كالجمع بين الذابة وغيرها لمن شهد له بالشاهد
والاقطعي كالجمع بين الفعل بالعقل وبالعهد واذا كان تنقيح المناط مع العلة فان تعدى الى الفرع لاجل العلة يكون
التعدي بالقياس لخصوص العلة وان تعدى بنفي الفارق يكون تنقيح المناط في الاعتبار الاول مخصص العلة والثاني
تنقيح المناط واما الفساد طريق المستنبطين فقال والذي العلامة في التهذيب انه يعم ما ثبت حجيته عند امة من اقسام
القياس ويظهر من بعضهم اختصاص اطلاقه بما كان التعدي للتعليل لا لنفي الفارق وقد يعرفون امة لغير قياس

وهو مبني على اخراج ما يفيد ان بحجية او نصوص نصوص العلة عن القياس كما مر والمراد من اتحاد الطريق وحدة الدليل
بيان ان دليل المسئلتين واحد من جهة ان دليل الاصل لاشتماله على العلة نصا او تنبيها فكذلك يشمل حكم الفرع ايضا و
اذ عرفت اقسام القياس فاعلم ان اصحابنا بعد اتفاقهم على عدم حجية ما عدا القطعي والجلي والقياس بالطريق الاولى
ونصوص العلة اختلفوا في بعضها وها انا اذكرها مع بيان عدم حجية ما سواها في مباحث منها
حجية القياس القطعي قطعية فاما اذا قطعنا ان الثوب النجس لا يجوز الصلوة فيه للنجاسة فاسرى حكمه الى البدن اذا قطع
بنجاسته مقطوع به والا لم يكن النجاسة علة في الثوب وهذا يعم ما اذا كان اقتضاء الجامع للحكم في الفرع اولى
او ادنى او مساويا وسواء كان القياس قياس علة او دلالة ولكن في قياس الدلالة لا بد من القطع بالملزوم بين
العلة وبين اللازمين وبوجود احد اللازمين في الفرع ولكن يختص بقياس الطرد لان العلم بوجود نقيض العلة في
الفرع لا يقتضي العلم بوجود نقيض حكمه فيه ايضا واما القياس الجلي فحجيته اصل اذ قد عرفت ان المراد من الفارق
نفي الفارق المؤثر في الحكم واذا قطع بنفي ذلك يقطع بثبوت الحكم في الفرع من غير احتياج الى توسيط نظر كما في
القطعي واما اذا فاته تواتر الاخبار بمنع العمل بالقياس لحجيتها فستعرف وجهها وظهر من حجية القياس الجلي حجية سائر
المناط القطعي ايضا لاتحادهما كما منها قد وقع الخلاف بين الامامية في حجية القياس بالطريق
الاولى الى ثلاثة اقوال الحجية مطلقا وعدمها كذلك والتفصيل بالحجية اذا كان قياسا قطعيا والا فلا ثم القائل
بالحجية بين من يقول بانه قياس ومن يقول بانه ليس بقياس والقائل بانه قياس بين قائل بانه قياس جلي وقائل بانه
لا يلزم ان يكون جليا والقائل بانه ليس بقياس بين قائل بانه مفهوم موافقة وقائل بانه منطوق وظهر من بعض ان يقول
انه حجة وليس بقياس كما هو ظاهر فيما اذا كانت العلة في الاصل منصوصة واما في غيره فلا يقول بكونه حجة وظهر من بعض
اخر ايضا ان القائل بحجيته مطلقة من الامامية من يرجعه الى الجلي والا فلا يقول بحجيته والحق التفصيل والمنع
في الحقيقة قول بعدم حجية قياس الاولوية بل بحجية القياس القطعي ثم الوجه في الحجية مع القطع بالعقل ايضا ما مر
وفي عدمها مع عدمه ان غاية ما يحصل هنا الظن بالعلة والاصل عدم جواز العمل بالظن والقول بان الظن
بثبوت الحكم في الفرع اقوى من الظن بثبوته في الاصل لان اقتضاء الجامع للحكم في الاصل وان كان ظنيا الا
ان الظن لما كان بحيث صار سببا لاستناد الحكم الى الجامع وحصل ظن اقوى منه باقتضائه للحكم في الفرع يظن
ثبوت الحكم فيه اقوى مما ظن في الاصل مع عدم كونه مفيدا الا على ثبوت حجية قياس الاولوية مطلقا بالجلي لان في الاصل
ظنين الظن بثبوت الحكم وباستناده الى علة معينة وكونها مقتضية لذلك الحكم والظن الاول في الحاصل في الفرع
هو اقوى من الثاني فقط دون الاول فانه مستند الى دليل شرعي مخصوص بالاصل والجملة استناد اقتضاء الجامع
للحكم في الفرع بدون القطع بكونه مقتضيا في الاصل لا يفيد علما نعم لو كانت العلة في الاصل منصوصة فالقطع
ظاهر ولكن ح يكون التعدي لاجل القطعية لا الاولوية فتبصر ولو لم يكن اولى فلا يكون القياس بالطريق الاولى
من حيث هو حجة والحاصل ان حجيته اما يكون من جهة كون العلة في الفرع اقوى واكد وان كان استنباط العلة
من مثل الدوران والسبر فلا دليل على حجيته اصلا واما من جهة الاجماع على كون الموضوع له مستقلا او من
جهة النص او من دلالة التنبيه والايماء وغير ذلك مما يفيد القطع او يثبت حجيته فلا حاجة الى الالتزام في الفرع

وما ذكر ظهر حجة القائل بالحجية مطلقا واحتج من قال بعدم الحجية مطلقا بانه لو وجب التعدي لما صح التصريح بعلة
صح انه يصح ان يقول الملك المستولي على عبده اعتقه ولا تضربه فانه امر بالفعل المستلزم لجواز الاستخفاف بالاولى
اولى مع قطعه عنه وفيه انه لم يعلم ان العلة في الفعل هي ما يكون في الاستخفاف اولى بل يمكن ان يكون مجرد
وضعه وهو يحصل بدون الاستخفاف ايضا وبالاخبار الواردة في المنع عن العمل بالقياس مطلقا وفي خصوصها كان
الفرع اقوى ايضا مثل ما رواه الصدوق عن ابان قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في رجل قطع اصبعا من
اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنتين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال
عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان كان هذا بلغنا وعن في
العراق فقيه من قال ونقول ان الذي قاله الشيطان فقال مهلا يا ابان ان هذا حكم رسول الله ص ان المرأة تعاقل
الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المرأة الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين
وقد روي ايضا قوله ع لابي حنيفة اتكوني لو كان الدين يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض ان تقضي الصلوة لانها
افضل من الصوم ويمكن ان يجاب باصل الروايات الخاصة ومنع كون موردها قياسا قطعيا اذ ليست علة الحكم بالتنصيف
في ثلثة اصابع مقطوعة بها وكذا في الصلوة والصوم وقطع الراوي بعلية شيء من جهة عقله غير مفيد بل لا بد من القطع
بتعليل الشارع من نص او اجماع او استقراء مفيد للقطع او نفيه عنه فان قيل من يقطع بالعلية من جهة عقله يقطع بان
الشارع علله بها قلنا هذا في بادي النظر واما بعد ملاحظة ان بناء الشرع على الجمع والتفريق وعدم اهماله العقول
بجميع المصالح والمفاسد يزول القطع واما ما ترى من حصر القطع لنا احوالنا مع النظر بذلك فيه فاما لاجل اجماع
او استقراء او قرائن من غير التفات اليها وما لم يكن كذلك فانما هو من تردد والنظر من غير التفات الى ما لا اشكال فيه
من جميع المدركات وتفريق المتماثلات وتخلف ما يظن انه علة وعدم التفطن بذلك انما يكون النظر بادي او لكون الناظر غير
محيط بقواعد احكام الشرع اما لكونه مبتدئا في تعلمها او كونه في زمان لم يتبين الاحكام المشتملة على الجمع والتفريق بعد
كما في اوائل زمان الصادقين ع فان شيوع القياس من عامة الناس فيها وعدم انتشار الاحكام الحقة قبل زمانهما كان
موجبا لعدم التفطن بتخلف ما يظن علة غالبا واما ما عن الروايات العامة فمنع كون القياس المظنون قياسا منهيا عنه
وان كان قياسا مصطلحا اما لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية في القياس بهذا المعنى لاجل ان مثل ذلك يحتاج الى الفهم العرفي
كما يأتي فضلا عن حجيته لاجل كونه قياسا لا يوجب عدم الفهم العرفي ثم انه قد عرفت العلامة في كونه قياسا الا فاحتج من قال
بكونه قياسا وبان التعدية مستندة الى الجامع لانه لو قطع النظر عن المناسب المشترك المقصود من الحكم بدون
لاحتج للقياس الا ذلك ويصدق عدم عليه ورد الاول بمنع الاستناد الى الجامع بل هي مستندة اما الى الفهم من
يكون دلالة الاصل على حكم الفرع بالالتزام ويسمونه فحوى الخطاب ومفهوم الموافقة او الى النقل بحجة
ان مثل قوله سها ونحوها انما نقل عرفا الى معنى مطلق الايذاء حتى يكون الدلالة بالمنطوق ومنه ايضا قوله تعالى
من ان تامنه بقنطار يؤده اليك وقوله عز شانه ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره اقول لا يخفى ان هذا هو الذي يقال من
انه تنبيه بالادنى على الاعلى او بالاعلى على الادنى او بالتنافي على الضرب او بالقطار على الدنيا ولو ثبت فاقصر
على الاولى بان يجعل الادنى عبارة عن الاقل مناسبة لترتب الحكم عليه والاعلى عن الاكثر مناسبة فان التنافي

لان مناسبة من الضرب بالهراوة والدبة بالجراء مما فوقها والقطار اقل مناسبة بالتادية مما دونه والدينار اقل مناسبة
مما فوقه ولذلك كان الحكم في السكين اولى ولاجل مدخلية المناسبة والافهام العرفي وقع الخلاف في ان دلالة
الاعطاء هل هي من باب القياس او المفهوم او المنطوق فمن جعلها من القياس نظر الى استناد الحكم الى الجامع وانه لولاه
لم يشرع عنه الحكم بالحكم في الفرع ومن لم يجعلها منه بل من المفهوم منع استناده اليه وقال ان عدم الحكم مع قطع
النظر عنه لاجل ان دلالة المنطوق على المفهوم مشروطة بعدم كون الفرض استلزام المنطوق المفهوم وانتقال الذهن
من حكم الاصل الى الفرع بتوسط ملاحظة المعنى المناسب وهذا الغير قياسا بان يفهم المخاطب هذا المعنى بتوسط
تحرك ذهني يرجع من الاصل الى الفرع وملاحظة المعنى المناسب الحكم بل بواسطة تبادر معنى من اللفظ يلزمه حكم الفرع
ومن جعلها من المنطوق نظر الى التبادر واقول لا اشكال ان من يقول بانه قياس يقول ايضا بانه حكم الفرع لانه الجامع فانه
يكون علة والعلة يستلزم المعلول فالفرع فان قلت ان فلان لم يلزم ملاحظة الجامع ويكون ملزوما لحكم الفرع ومؤثرا
لاثبات حكمه ويكون النزاع في التسمية فيكون النزاع لفظيا كما نقل عن القشاني في ايضا الا ان يقال ان مجرد ذلك
غير كاف في كونه قياسا بل يشترط فيه ملاحظة كلا من الاصل والفرع من حيث انه اصل وفرع وملاحظة الجامع من
حيث انه علة وموجب وملاحظة التعدية فمن يقول بانه قياس يقول بانه ملاحظة هذه الامور ومن ينكر كونها
والحاصل ان انتقال الذهن من اللفظ الى المعنى الالتزامي ليس مشروطا بشيء الا فهم المعنى الملزوم مع العلم بالملازمة
وان لم يلتفت الى علة بها بخلاف القياس فانه مشروط بامور اخر من كون الامر الفلاني سببا لثبوت الحكم في الاصل
هو تحقق في الفرع فيتصور اسلاوفيها وعلة وكونها علة وتحققها في الفرع وعلى هذا فيمكن جعل النزاع معنويا
ويظهر حجة كل من القول بانه قياس او مفهوم واما من جعله من المنطوق فنظره الى التبادر والترجيح للقول بمفهوم الموافقة
لثبوتها الالتزام وكون النقل واستناد الحكم الى الجامع وملاحظته من حيث انه جامع خلاف الاصل واما التبادر فلانه
من مجرد اللفظ الذي هو علامة الحقيقة ممنوع بل هو من قبيل تبادر سائر المفاهيم ومنه يظهر جواب صدق القياس عليه
ايضا لتوقفه على ملاحظة الجامع وهي منه واما حجة من جعله قياسا جليا على تقدير كونه قياسا فقد ظهر في اول البحث

تنبيه اختلفوا في حجية القياس المنصوص العلة والنزاع فيه يحتمل ثلثة وجوه الاول انه اذا علمنا العلة
الثابتة والداعي المستقل لحكم شرعي هل يحكم بثبوت الحكم في كل موضع ثبت فيه العلة او لا والثاني انه اذا نص الشارع على
علة حكم ونص على علية شيء من غير ضم شيء اخر به مثل الاسكار علة لحرمة الخمر فهل يحكم بكونها مستقلة ام لا وحاصله ان علة
الشرع هل هي مستقلة ام لا وهذا هو الذي يظهر من كلام السيد والثالث ان مثل قوله حرمت الخمر لاسكاره او لانه مسكر هل
يدل على ان العلة هي الاسكار او يحتمل ان يكون للحرمة خلية في الحرمة وحاصله يرجع الى ان الظاهر من هذا اللفظ هل هو استقلال
الاسكار لا وهذا هو الذي يصح العلامة بكونه محلا للنزاع اما على الوجه الاول فانه حجة منه على العلة خلافا لاستاذ
تخلف الدعوى العلة الثانية لان العلة الثانية هي التي لا يجامعها في اقتضائها المعلول الى امر اخر فانها تحققت يتحقق معها المعلول
انه لا خلاف فيه ايضا واما الثالث فاما يكون المراد منه انه هل يمكن ان يكون العلل الواردة في الشرع مستقلة ام لا بل كل
علة شرعية غير مستقلة او انها هل تحمل على الاستقلال اذا لم يكن معها ما يدل على عدم استقلالها ام لا فان كان الاول
فامكان الاستقلال ظاهر لعدم المانع وان كان الثاني وحاصله انه اذا ثبت من الشرع ان الامر الفلاني علة فهل يحكم

بكون

بكون لها علة مستقلة حتى يثبت الحكم المترتب عليه في كل مورد ثبت هذه العلة ام لا ومرجع النزاع ح الى
النزاع في اللفظ اذ يرجع الى ان لفظ العلة او ما يدل عليها اذا ورد من على شيء فهل يفيد العلة المستقلة
الاولى ان انها هي بنفسها المستقلة اذ جزء العلة ليست علة حقيقية بل العلة الحقيقية هي المستقلة فاذا ثبت من الشرع
كون شيء علة يحمل على حقيقته وما فيه الاشكال في ان التبادر من قولنا شرب الخمر علة للاسكال انه لا يحتاج الى امر
اخر وكذا من قولنا يقع الاسكال بشرب الخمر او امثال ذلك ولذلك لو ضرب المولى عبده وقال علة ضربي اياك ضربك
زيدا او ضربتك لضربك اياه يفهم منه عدم جواز الضربة اخرى ولو ضربه ثانيا يخاف الضرب والحق هذا النزاع
بما يكون العلة ظاهرة في الاستقلال بل قيل هل يحمل العلل الثابتة من الشرع على الاستقلال ام لا فنقول انها على اقسام
ثلثة لانه اما يكون ظاهرها الاستقلال او عدمه او لا يعلم شيء منهما كما اذا ثبت بالاجماع ان علة وجوب غسل اليدين
من البول عند الصلوة نجاسته ولكن وقع الخلاف في ان العلة هل هي نجاسته بدنه او النجاسة وح يحمل على عدم الاستقلال
لاستلزام عدم ثبوت الحكم ما لم يعلم ثبوت علته وهو غير معلوم على المفروض واما الوجه الثاني اعني النزاع فيه فان مثل قوله
الخمر لاسكاره او لانه مسكر هل يدل على ان علة حرمة الخمر هو مطلق الاسكار او الاسكار الخاص وبعبارة اخرى هل
يدل على عدم مدخلية خصوصية المحل ام لا اختار العلامة دلالته على عدم مدخلية المحل وقال والذهب العلامة ح بعدم
دلالته عليه واحتمال مدخلية المحل الامع قرينة خارجية وهو الذي اختاره المحقق ايضا ودليل العلامة التبادر بحيث
ان التبادر من مثل قوله لانه مسكر او لاسكاره ان العلة هي نفس الاسكار فقط من غير مدخلية لخصوصية المحل قبل
ان قول الشارع حرم الخمر لانه مسكر معناه المتبادر ان ذلك لاجل انه من افراد المسكر ومن مصاديقه لا لانه هذا
الفرد الخاص من المسكر وكذا قوله حرم الخمر لاسكاره المتبادر منه انه لاجل الاسكار الحاصل في الخمر لا لانه الاسكار
لا لاجل الاسكار المختص بالخمر وتوضيح ذلك ان الفصل قد يكون للصفة وقد يكون للموصوف فاذا لاحظنا كون الخمر من
افراد كليات متعددة كالمايع والمسكر والمتخذ من العنب فاذا اضفنا احد الكليات اليها فقد يراد به مقصود به حكم
عليها من جهة كونها من افراد ذلك الكلي دون غيره من الكليات فيقال حرم الخمر لاجل اسكاره لا لمايعه ولا لكونه
ماء العنب وقد يراد المقصود به من جهة تحقق ذلك الكلي في ضمن هذا الفرد لا الفرد الاخر فيقال حرم الخمر لاجل
الاسكار المختص بها لا لاجل مطلق الاسكار فلا بد ان يلاحظ ان المتبادر اي المعنيين والانصاف انه هو الاول
والثاني في غاية البعد اي يحتمل احتمالا لا يلتفت اليه انتهى اقول نعم الانصاف ما ذكره والمتبادر عليه مطلق
الاسكار ولو ثبت قلت المتبادر من قوله حرم الخمر لاسكاره او لانه مسكر حرمة كل مسكر وكذا من قوله حرم الاسكار
او العلة لحرمة هي الاسكار او قوله مسكر هذا حرام او غير ذلك مما يدل على العلية ويكفي في اثبات التبادر في الخمر
قوله من يقول اكرم زيدا لانه ابن عمرو اذا كان لزيد ابن اخر مستحق للاهانة فان قلت وان كان المتبادر ذلك ولكن
الثابت منه ليس الا علية الاسكار مثلا وذلك لا يدل على ثبوت الحرمة لغير الخمر لجواز ان يكون هيئة مانع عن ثبوت الحرمة
قلنا رفع المانع ايضا جزء العلة فاذا دل هذا على كون الاسكار علة تامة فلا يكون المانع والا لكانت العلة الاسكار
ورفع المانع فان قلت سلمنا الجميع ولكن ادلة حجية العمل بالقياس يمنع عن اثبات الحكم في غير المحل المنصوص قلنا هذا
اذا قلنا ان ذلك قياس وهو ممنوع بل هو مدلول كلام الشارع اما بالمطابقة او الالتزام فانا نقول ان التبادر

من امثال ذلك ثبوت الحكم لجميع ما فيه العلة او التساوي العلية وهي مستلزمة لثبوت الحكم لجميع ما يكون العلة فيه متحققة
فهذه الحقيقة قضية مستفادة من الشرع يندرج تحته ما هو من افراده ولو سلمنا كونه قياسا عرفا لا دلالة لا يثبت حجيته
لانه فرع ثبوت الحقيقة الشرعية للفظ القياس في هذا القسم او ما يدل ولم يثبت ذلك ولم يعلم ان مصطلح زمانهم ايضا
ذلك والقدر المتيقن هو القياس المستنبط سيما من العلة لان دعواهم انما كان على العمل بما اعتقدوه وابدعوه من
قبل انفسهم ومن جهة عقولهم القاصرة لقصر العقل عن البلوغ الى مصالح الاحكام الغيبية ولم يتمسك من تمسك
بذلك فيما نحن فيه الا من جهة الاعتماد على كلام الشارع وكان مفهوم العلة ليس من القياس كذا القياس الجلي
ايضا لان القطع بالغاء الفارق لا بد وان يكون مستندا الى دليل شرعي ومجرد حكم عقولنا بعدم تاثير غير كاف فانها
لا تبلغ الى مصالح الاحكام فلا زم نفي تاثير الفارق ثبوت الحكم للفرع ايضا اذ بعد نفي تاثيره يبقى الحكم للقدر
المشترك فالدال على ثبوت الحكم في الفرع هو الدليل الدال على نفي تاثير الفارق وكلاهما عليه بالالزام ومن هذا يظهر
ان تنقيح المناط القطعي ايضا كمفهوم العلة والقياس الجلي ليس من القياس وكذا القياس القطعي بالطريق الاولى لا يعتبر
لان القطع بالعلة لا يحصل الا من جانب الشارع وعلى هذا فلو اخرجت هذه الاقسام من حد القياس وادخلت في تعريف
المفاهيم وسمي مفهوم العلة والقطعي بمفهوم العلة حيث ان المفهوم من التعليل ثبوت الحكم للفرع والجلي بتنقيح
المناط بمفهوم نفي الفارق لكان اولى وانسب بمراعاة طريقة المذهب وابعد عن مشاركة العامة وتوهم مخالفة
الظواهر من العمل بالقياس ولعل هذا هو السر في عدولهم الى الدنية باتحاد طريق المسلمين وقد ظهر ايضا مما
ذكرنا من ان اولوية اقتضاء العلة لا تاثير لها في المتعدي ومن ان القطع بالعلة لا يحصل من غير جهة الشارع
انه لا حاجة الى تكثير الاقسام بل يكون الحجة من اقسام القياس هي الجلي ومفهوم العلة وان شئت سميت الاول
بتنقيح المناط والثاني بمراجع التاثير **فائدة** قد عرفت ان معرفة العلة اما يكون بالاستفادة من
الشارع او بغيرها اما الاول وهو المعتبر عندنا الا غيره اما يكون بالاجماع او بالكتاب او السنة فالمستفاد
من الاجماع كما ان القدر المتيقن من قوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل الى وجوب غسل البدن والاثواب
عن المسجد وغيرها لاجل استفادة ان علة وجوب الغسل عن الثوب هي النجاسة من الاجماع يجب الاحتراز
عنه في كل ما يشترط فيه الطهارة واما الكتاب والسنة فاما يستفاد العلية بصريح اللفظ الدال عليها
بالوضع كقوله لعلة كذا او لاجل كذا او لسبب كذا او لانه كذا او كي يكون كذا او اذن يكون كذا ودونها
في الظهور اللام والباء وان كانتا ظاهرتين ايضا او يستفاد الايماء والتنبيه وهو الرمز ودلول اللفظ
فكل لفظ كان التعليل من مدلوله كان من الالفاظ العلية والتنبيه والايماء والمراد بالرمز ومدلول اللفظ
لمدلوله الافرادي او لتركيبه مثل صم وصف لو لم يكن التعليل لكان بعيدا ومنهم من جعل ايماء ما الشافي
ومرجعه الى ان اقتران الوصف بكون دالا على التعليل وهذا مراد من جعل ضابط الايماء والتنبيه ان كل
اقتران بوصف لو لم يكن هذا ونظيره التعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد فقال كونه نفسه للتعليل
قصة الاعرابي الذي قال للنبي ص هلكت واهلكت فقال ص ماذا صنعت فقال واقعت اهلي في نهار

رمضان

رمضان فقال اعتق رقبة فانه يدل على ان الوقاع علة للكفارة والا لزم اخلاء السؤال عن الجواب
وتاخير البيان فكانه قال اذا واقعت فكفر وكما ان هذا اللفظ دال على التعليل فكذا تقديره وان كان
دونه الظهور لحصول الاحتمال بعدم قصد الجواب كما اذا قال العبد للملك الشمس فقال المولى اسقني
ولكن هذا الاحتمال في مثل ما نحن فيه لا يلتفت اليه والفرق قاطع باش الوقاع لكن قد يقطع باستقلاله
بالاثر وقد لا يقطع ومثال النظر قصة الخثعمية حيث قال النبي ص ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة
الحج فان حججت عنه انفعه ذلك فقال ص ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته كان ينفعه ذلك
قالت نعم فقال ص فدين الله احق بان يقضى فهذه ذكر نظيرا مسالة السائلة وهو حمل الناس على التعليل
بدليل كونه علة النفع والا كان ذكره مستدرا ويحصل منه التنبيه على ان نظيره وهو دين الله المسؤل عنه
كذلك ومنها ذكر وصف لو لم يؤثر في الحكم ولم يحمل على التعليل كان عبثا سواء كان ذكر الوصف ابتداء من
غير تقدم سؤال كقوله ص وقد قوم شاة فقال ص ذبحت فيه غرابت ترة طيبة وما مطهر فلو لم يفد كون بقاء اسم الماء عليه
او طهارته علة لجواز الوضوء كان ذكره لغوا ولكان عبث بحال الكلام وبيانه ص استنبط من الدخول على قوم عندهم كلب
فقال لهم انك تدخل بيت فلان وعندهم هرة فقال انها ليست بنجسة انها من الطوافات وكون التعليل هنا
مفهوما من لفظ ان غير ضائر اذ لو قدر انتفائه يبقى فهم التعليل ايضا ومنها الحكم بعد العلم بثبوت وصف كقوله ص
وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف قيل نعم قال فلا اذن وحصول الفهم من اذن لا ينافي كما مر ومنها
الفرق بين شيئين بصفة مع ذكرها مثل لذلك الرجل هم والهم والفارس هما ان اردت كما مثل
زيدا القاتل لا يرث او بغاية مثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن او بالاستثناء نحو قوله عز شانه فصيام ثلاثة
ايام ان يعفون او البتر لهذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم او بالاستدراك نحو قوله جل شانه لا يؤاخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان ومنها اقتران الحكم بوصف مناسب بنفسه مثل الزم القضاء
او بلازمه مثل لا تقض القاضي وهو غضبان فان الغضب يلازم تشويش الفكر المناسب لعلية النهي عن القضاء
ولذا جعل الجمع والاكثر الغضبان مثله دون الغضب اليسير واذا قال الشخص لا تقض وانت غضبان يحكم بعدم قضاء
غيره ايضا حال الغضب والمراد بالوصف المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان
يكون مستحسنا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مفسدة كما شان في اعتبار المناسبة الواقعية للوصف حتى يصلح
للعلية وظهورها عندنا لا هذا القسم والا لم يكن منه واما مطلقا فظهورها غير لازم فقد يترتب الحكم على الوصف
بعينه ثم العلية وان لم يكن مناسبتها للحكم ظاهرة عندنا ولذا يقبح اهل العالم والاكثر الجاهل من منع من جعل ما
الايماء كما مر هو الاول وجعل جميع هذه الاقسام تحت وفي رجوع جميعها اليه خفاء ثم ان فهم التعليل من جميع
ما ذكرنا انما هو لاجل العرف والتبادر وقد يحصل من اقسام الايماء ما دخل فيه الفاء اما ان الحكم فيكون العلة
متقدمة او الوصف فيكون الحكم متقدما اما ان لفظ الشارع او الراوي مثل السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما وزنى ماعز بكذا فانهم عبروا بالفاء وولد لجهم فتحت ما يحمل فجعل في بيانه ان فهم العلية
من التعقيب المستلزم لها المستفاد من لفظ الفاء ولا يخفى ان مجرد وقوع حكم عقيب وصف لا يستلزم العلية

العلية اصلا فانه اذا قيل اكل فذهب الاول على علية التقدم للتاخر وكذا لا يستفاد العلية من لفظ الفاء فانه اذا قال
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما اريد لزوم تكليفهم بقطع يدين كذا يفهم العلية ايضا هذه الامثلة ايضا من امثلة القسم
الاول واما الثاني وهو ما كانت العلية مستفادة من غير الشارع بل بالاستنباط وهو الذي اجمعت الشيعة على بطلانه
فهو عند القائلين به على اربعة وجوه الاول المناسبة وهي تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء مناسبة بين ذاته من
دون نص او ايماء على العلة كالعدوان في القتل لشرع القصاص ويسمى اخالة قتل ويسمى بحرم المناط ايضا في
اثبات العلة في الفرع تحقيق المناط والتحقيق ان تعيين العلة في الاصل بمطلق الاستنباط سواء كان بالمناسبة او
غيرها واثبات الحكم فيه لاجلها يسمى تحقيق المناط واثباتها في الفرع تحقيق المناط الثاني الشبه وحقيقته ايجاد الاول
الوصف كما يكون مناسبا فيظن بذلك كونه علة فلا يكون شبها بالمناسب فيفيد ظنا بالعلية ولا يتعلق في تعيين
الوصف الشبهي حق قبل الا يتحرى في الشبه عبارة مستقرة في صناعة الحدود والاكثر ذكروا له الحد ثم اتهم حدوه
بحدود كقولهم ما يوهم المناسبة وليس بمناسب وسبب اتهامه المناسب التفات الشارع اليه في بعض الاحوال او
ما ناسب الحكم بالتبع او ما ظن استدلالا بمناسبة الى غير ذلك وقابله الوصف الطردي عن الاوهام المناسبة او ما لا يناسب
الحكم لا اصلا ولا تبعا او ما لا يظن استدلالا بمناسب فالشبه في المناسبة والطرد والثالث السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف
الصالحة للعلية في الاصل وابطال العلية عن البعض والحصر راجع الى التقسيم والسلب الى السبر لانه في الاصل اعتبار عن الجوانب
والسابر يدور سبرة لذلك والمراد به ههنا اعتبار كل وصف من الاوصاف المعدودة وابطال عليتها عن بعضها الى
البعض فان قطع بحصر الاوصاف وابطال العلية عن البعض ولا يمكن ذلك الا بمعونة الشرع فقطعي يقول رابع الى بعض
الاقسام القبولية والا فظني مردود والرابع الدوران ويسمى بالطرد والعكس وهو الثلاثة في الوجود والعدم في
محل واحد كالاسكار والتحريم او في محلين بان يكون الثلاثة الوجودية في محل والعدمية في اخر كالكيل والطعم
التفاضل ثم قلت الوجوه الاربعة مشتركة في عدم افادتها القطع بالعلية بانفسها ولكنها قد تفيد الظن ولكن لا حجية
فيها لعدم حجية الظن الا ما دل عليه دليل مع ان الدليل قام على بطلان تلك الظنون **سلاح** ما عدا
ما ذكرنا حجية من اقسام القياس وان ثبتت تلك فياس مستنبط العلة باقسامه عندنا مما شرع الشيعة باجل واثبات
اسكار الشرع به غير جائز ولم يخالف فيه منا احد الا ابن الجنيد فتبعه واسرع فيه السيد في بعض رسائله الى القول
بن شاذان ايضا بل مطلق القياس كذلك واما ما قيل به اصحابنا فقد عرفت انه ليس بقياس وخالف فيه اكثر العامة
ونقل عن القاساني والنهرواني منهم انكار حجية غير المنصوص العلة والقياس الطريق الاول ودليلنا على بطلانه
وجوه منها اجماع العترة الطاهرة حتى قال بعض العامة قد اشتهر عن اهل البيت انكار القياس كما اشتهر عن ابي حنيفة
والشافعي العمل به ومنها الاخبار العامة فانه نقل البيضاوي وغيره عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال اجعل هذه الامة برهة
بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا ضلوا فقد ضلوا وروى صاحب الحصن عنه صلى الله عليه وآله قال ستفترق
امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامر برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام ومنها الاخبار
المتواترة الواردة عن اهل بيت العصمة صلوات الله عليهم وهي لعلها تاحية ولا شتهارها لا حاجة الى نقلها بل
اشتهرت هي وثبت الاجماع القطعي بحيث لا يحتاج الى التطويل في ابطال بل هو من ضروريات مذهبنا بل كل مخالف

ومن الف ومنها الذم على اتباع الظن او غير العلم في الايات والاخبار المتكثرة خرج ما خرج بالدليل فبقي
الباقي والقول بانها واردة في اصول الدين ممنوع والعلم فيتحقق بعض الايات واما ما قيل من ان الاصل في الامر
المفهمة جواز العمل بالظن لا غير به لانه طريق لا يكاد يمكن اقامة بكلام ضعيف كما ياتي في بحث الاجتهاد وقوله
من ذلك ما ذكره هذا القائل للخلاص عن اشكال استثناء القياس بعد تسليمه افادة القياس للظن وقوله بان الاصناف
ان منع حصر الظن بكثير من الطرق التي ذكروه مكابرة حيث قال من ثبت او لا حرمة العمل بالقياس بالاجماع
والضرورة والاخبار ثم نقول الاصل جواز العمل بالظن وبذلك يخلص عن الاشكال في ان دليل وجوب عمل
المجتهد بالظن عقلي فلو سلم على لزوم تكليف بالاطاق وترجيح المرجوح لولا والدليل العقلي لا يقبل التخصيص
فكيف يستثنى من ذلك القياس انتهى وفساده ظاهر من ان يحتاج الى البيان بل لا معنى له اصلا لان الدليل العقلي
القطعي ان كان شاملا للقياس فلا يمكن اثبات حرمة العمل به لا مفيدا على اثبات الجواز ولا منعا وان لم يكن شاملا
له فلا اشكال والترجيح ان جواز الدليل العقلي ليس باختيار شخص حتى يقول انا لست ملتزما في ذلك والا ثم يجب
الدليل العقلي فانه ان كان جاريا في هذا الفرع لا يفيد تقديم اجرائه وتاخيره والا فلا يلزم اشكال في عدمه
فنقول ان ترجيح المرجوح وارتكاب الضرر المظنون وغيرهما من ادلة حجية الظن العقلية ان كان قبيحا عقلا مطلقا فلا كلام
فيها فيما صار مرجحا بالقياس ايضا ويجب عليك العمل به وكما انه اذا فرض قيام الاخبار وبنوا الاجماع القطعي على فرد
من تكليف بالاطاق كالطيران الى السماء فانك تاول الاخبار والاجماع قطعا لكان هنا ولو كان هذا الترجيح قبيحا
عقلا لكون قبحه الى الشارع نعم لو كان هناك دليل عقلي على قبح ترجيح المرجوح من غير جهة القياس لم يرد كلام
وان هذا فان قلت بعد فرض الشارع لا يكون خلاف القياس مرجوحا قلنا هذا اعتراف بعدم افادة القياس الظن
ولو لا لاحظة نفي الشارع وهو لا يقول به مع ان التقييد يلزم ترجيح على الشارع حيث انه امر بترك الراجح وان قلت انه لو كان
راجحا عنده وان كان راجحا عندنا ولا قبح في امره بترك الراجح عندنا بعد عدم كونه راجحا عنده قلنا فيفيد اصل الظن
اذ يجوز مثل ذلك في كل راجح عندك وكذا الكلام في سائر ادلته وباقي ابطال الكلام في ذلك في هامش انتهى العامة فرجع
ضعيفة في نفسها فكيف مع معارضتها الاجماع القطعي فلذا تركنا ذكرها **المقصد الرابع** في النسخ وهو
لغة الازالة وقيل النقل وفي العرف رفع حكم شرعي واقعا او ظاهرا بدليل شرعي متاخر فخرج ساير الاصول والرفع
قبل الموت والاستثناء ولا يلزم التقييد بعوتنا لانه لكان ثابتا لاخراج الحدود الى وقت والورد بصيغة الامر على الوجه
عدم افادة التكرار اذا بين انتهائه بدليل الخارجي لكفاية الرفع في اخراجها والتقييد بقولنا الظاهر ليدخل ما لو كان الحكم
منقضيا بنظر الحاكم واقعا ولم يعلمه المكلف بل يعتقد باقيا فانه نسخ عرفا وان لم يكن رفع واقعا وقيل النسخ بيان انتهاء
شرعي لحكم وفيه انه يصدق على ما يكون الحكم فيه انتهاء بعد الملازمة مع انه ليس نسخا عرفا والرفع الظاهري وان كان
بيان الانتهاء ولكنه التزامي **سلاح** قد علم مما ذكر ان للنسخ قوة واقعي وظاهري والذي نقل في
الاحكام الشرعية هو الثاني واما الاول فمتنع عقلا لان الله سبحانه اما يعلم الدوام وعدم الانقطاع فلا يكون هناك
رفع واقعي والا لزم جهله سبحانه او يعلم عدم الدوام فيتعلق الحكم بذاته والا لزم تغير علمه سبحانه فلا يكون رفع ايضا
القول بانه سبحانه علم عدم الدوام ولكن لا يدل بنفسه انتهاء الحكم بنفسه لاحتمال نقل علمه بانقطاعه برفع الناسخ اياه

مدفوع بان بعد علمه سبحانه بعدم الدوام يكون الحكم مرتفعا بنفسه لا بالناسخ اذ لا حكم ح بعد الامد حتى يرفعه الناسخ
ويكون الناسخ مبينا لرفعه لنا لا رافعا لنزه الواقع ثم ان المانعين من جواز النسخ عقلا وهم طائفة من اليهود ان
ارادوا الاول من وجوه كما هو المستفاد من اكثر ادلتهم فلا كلام معهم وان ارادوا الثاني فلا وصار لهم دليل
على امتناعه فان قيل الحكم الاول لا بد له من لفظ دال عليه هو اما مقيد بابد او مطلق او مؤبد وعلى التقادير
لا يمكن قصر النسخ فيه اما على الاول فظ وكذا على الثاني لان الامر بالمطلق يقتضي ان يكون مرة واحدة
واما على الثالث فلانه يستلزم التناقض ويؤدي الى نفي الوثوق بتابيد حكم وكلما يفضي الى شيء يدل على
انه سيقع امر الا والاول تناقض والثاني اغراء قلنا اختار الثالث ولا يلزم شيء مما ذكر كما في التخصيص بالمنفصل
فان الدال على التابيد كالعام وقد بين لانه انما يلزم لو قيد به الحكم لا المحكوم وفيه نظر وقد منع طائفة
اخرى منهم جواز سمعا والظاهر ان مرادهم المنع من نسخ شريعة موسى خاصة وما تمسكوا به من النقل غير ثابت
ومعارض بما يدل على خلافه هذا ولا شك في وقوع النسخ مطلقا للقطع بنسخ الاديان بعضها البعض وما ورد
في التوراة من امر ادم بتزويج بناته ببنيه وتحليل كل دابة لنوح حين خروجه من الفلك ووجوب تقريب خمسة
على بني اسرائيل كل يوم واحد بكرة وواحد عشا كما في السفر الثاني من التوراة وقد رفع الكل اجماعا ولا
في وقوعه في شرعنا للاجماع والايات والاخبار وخلاف ابي مسلم الاصفهاني لا اعتداد به و
احتجاجه بقوله تعالى لا يأتيه الباطل بالحل اذ يرد به لا يطابق الواقع وايات العقلية والمدح والثبات الى الساعة
والوصية للاقربين محكمة عليه **مسئلة** نسخ حكم الشيء قبل فعله وبعد حضور وقته بتمامه والتمكن من فعله
جائز وفاقا لجميع من قال بجواز النسخ لعدم المانع ومخالفة اليهود والكفار بالنسخ والناسخ وتقييد الوقت تابع
لان قبله لا يصدق حضور الوقت ولا فرق في ذلك بين الضيق والوسع فان الموسع ايضا لا يجوز نسخه قبل تمام وقته
على القول بعدم جواز النسخ قبل حضور الوقت والمراد من التمكن ارتفاع المانع الذي يمنع التكليف بعد واما قبل
حضور وقته فوقع الخلاف فيه فعند اكثر اصحابنا ومنهم السيد وجميع المعتزلة والصيرفي وجوزه الغزالي والاشاعرة
استدل الاولون بانه لو جاز جواز البداء لوجود شروطه الاربعة وهي اتحاد الفعل والوقت والمكلف والمكلف
واختلاف العلم معه غير معقول وبانه لو اتحد وقت الامر والنهي لزم ورودهما على واحد والا فلا نسخ و
اتحاد وقت المتعلق دون المتعلق لا يفيد لنهية الامر والنهي الحسن والقبح المتعلق لا لذاتهما لا يمكن
واحتج الاخرون بان كل نسخ قبل وقت الفعل لا النسخ انما يكون لمانع يعرض بعد وبان الخليل بالذبح والنسخ قبل الامكان
وبالامر بخمسين صلوة ليلة المعراج ونسخ ما عدا الخمس قبل الوقت وبقوله سبحانه يمحو الله ما يشاء ويثبت وهو ان يوجد
صلحة في الامر في وقت دون اخر وبتساوي النسخ الرفع بالموت وهو جائز قبل حضور الوقت اقول كل النزاع
ان كان نسخ التكليف الحقيقي بفعل في وقت هو غير جائز مطلقا سواء كان قبل حضور وقته او بعده وان
كان نسخ التكليف الظاهري كالامتحان فهو جائز كان لعدم المانع وعدم كون ذلك نسخا واقعا
لا نفس اذ لا مشاحة في الاصطلاح واما انكار جواز التكليف الامتحاني فهو امر اخر وقد عرفت دفعه
في المباحث السالفة والقول بان الامتحان انما يكون فيمن لا يعلم العواقب مردود بان الفاتح لا يختص

في حصول العلم للامر والقول بان حسن الاعتقاد يتبع حسن المعتقد والا لزم الاغراء مدفوع بانه قد يحسن
نفس الامر والتكاليف وانما يتم فيه ذلك لو ترتب عليه مفسدة وتاخير بيانه عن وقت الحاجة وهو يعقل الاخبار
تابيد لذلك ايضا فان قيل محل النزاع التكليف الحقيقي ولكن رفعه تارة يكون بان يكلف بشيء في وقت
واقعا ويرفع التكليف به في ذلك الوقت او مطلقا وهذا لا يجوز لا بعد حضور الوقت ولا قبله واخرى بان يكلف
بشيء واقعا ولكن كان دوامه مطلقا او الى امد ظاهرا ويرفع الاستمرار الظاهري لذلك التكليف الواقعي
مطلقا او الى الزمان المخصوص وهذا لا يجوز قبل حضور وقته اذ لا يكون ح تكليف حقيقي لاستلزامه البداء
ويجوز بعده لان الرفع حقيقة هو الاستمرار الظاهري للتكليف الواقعي قلنا المرتفع ح ايضا هو التكليف الظاهري
وهو الفعل بعد زمان النسخ واما الواقعي وهو الفعل قبله فلم يرتفع وكذا مطلق الفعل مع قطع النظر عن الوقت
فلا يعقل فرق بينه وبين ما كان اصل التكليف ظاهريا مطلقا فلا وجه للتخصيص بالاول ومنع جواز النسخ
قبل حضور وقته ولو قيل مرادنا من النسخ مثل ذلك لعاد النزاع لفظيا وهو الظاهر **مسئلة**
نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد بالمثل او الخير صورة ثلثة منها نسخ المثل بالمثل وهي
جائزة بلا خلاف لمن يجوز النسخ ونسخ الكتاب بالقرآن وهو ايضا جائز لعدم المانع خلافا للشافعية
لقوله سبحانه ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها دل على ان ما ننسخه به القرآن يجب ان يكون خيرا
او مثلا والسنة ليست كذلك وايضا الخير نات لله سبحانه فيجب ان لا ينسخ الا بما اتى به وما هو الا
القرآن ولقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله والنسخ تبديل والجواب عن الاول ان المراد بما ننسخه هو

الحكم الثابت بالآية لانتهائها اذ لا تعارض في القرآن ويمكن ان يكون الحكم الثابت بالسنة خيرا من الثابت
بالآية المنسوخة او مثله لرعاية اكثر المصلحة او مساويا لها واما تاخر الاتيان الى الله خيرا منها او مثلها
من آياته وهو الثاني ان الظاهر من التبديل وضع ما لم ينزل مكان ما انزل ونسخ المتواتر بالكتاب والآحاد
فيها كما خلاف في جواز هذه الثلثة ايضا ونسخ الكتاب والمتواتر بالآحاد وفيها خلاف فالاكثر على المنع لاجماع
الصحابة على ترك خبر الواحد اذا رفع حكم الكتاب والمتواتر قال علي ع لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول اعرابي
بال على عقبه وقال عمر لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري صدقت ام كذبت والطلاق ترك
القاطع بالمظنون ويرد الاول بمنع الثبوت والثاني بامكان المساواة من حجة او حجة ولا ذا الخبر وبعض العامة
على الجواز واختاره بعض متاخري اصحابنا قياسا على التخصيص والرجوع في مواضع واولوية اعمال الدليلين
وفي الكل نظر ولاجل ذلك توقف والدي العلامة ره في الجزيد والحق المنع على القول بكون النسخ رفعا
واقعيا لعدم دليل على حجية مثل هذا الخبر والمستفيضة الدالة على ان كل خبر لم يوافق كتاب الله وسنة نبيه
فهو باطل وزخرف والجواز على القول بكونه رفعا ظاهريا لا مرجح يكون بيانا كالتخصيص فيدل على جوازه
جملة ما دل على جوازه ثم ان المراد بكون الخبر ناسخا ان يكون نفس الخبر متضمنا لحكم يكون خلاف حكم الكتاب
والسنة واما اذا كان الخبر دالا على ان الآية الفلانية مثلا منسوخة بكذا فلا شك في جواز النسخ به
عند القائلين بحجية الخبر الواحد هذا حكم الكتاب والسنة واما الاجماع فقد ذهب الاكثر من الفريقين الى
انه لا ينسخ ولا ينسخ به لوجوه بينة الوهن جدا والحق ثبوت الحكمين لامكان وقوع الاجماع وانعقاده
في زمن الوحي وجواز ورود النص بعده وقبله والناسخية ممكنة في المتقدم بعد زمان الوحي ايضا
ثم ان للنسخ مسائل اخرى قليلة الجدوى واينما تركناها هنا اولى واحرى ومن اردها فليطلبها من شرحنا على التهذيب الاصولي

المقصد الخامس في الاجتهاد والتقليد وفيه فصلان

الفصل الاول في الاجتهاد وفيه مباحث

اطلاقات احدها الفعل الصادر من له ملكة الاستنباط واليه نظر من عرفه باستفراغ الوسع وانما لم يجعل الملكة
من شرائطه وثانيها الملكة بمعنى قوة رد الفرع على الاصل كما يقال فلان مجتهد يريد انه صاحب الفن وان لم يستنبط
بعد مسئلة ونظر الى من حده بالملكة وقد عرف على الاطلاقين بتعريفات منتقضة طردا او عكسا والصحيح على الاول
انه صرف صاحب الملكة الآتية نظره في ترجيح الحكم الشرعي الفرعي وعلى الثاني انه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم
الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة قال الفاضل الجواد خرج بقيد الملكة المستنبط لبعض الاحكام
عن ادلتها بالفعل من غير ان يصير ذلك ملكة له بل كان حالا فانه ليس اجتهادا وكذا من حفظ جملة من الاحكام
تلقينا وعرف مع ذلك ادلتها لعدم حصول الملكة بمعنى المراد ومن الحال ان يكون عارضا يحصل لا تفاقا
ولم يتمكن من الاستنباط اولا او بعده فانه لا يسمى اجتهادا كما ان بخيلا لو بذل ماله اجمالا لا يسمى الا تفاق
ولم يبذل بعده ولم يكن ناشيا من قوة نفسانية تبعثها عليه لا يسمى سخيا ومن هذا يظهر فساد ما قيل بعد
نقل كلام الفاضل انه يفيد حصر اطلاق الاجتهاد في اصطلاحهم على الملكة دون الحال وهو خلاف
التحقيق وخلاف ما ذكره الاكثر انتهى فانه لم يحصل المراد بالحال وحمله على العمل والفعل نعم يرد على
الفاضل ان اسناد الاخراج الى الجنس غير معارف ثم ان القيد الاخير لدخول من له تلك الملكة من غير
ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما لتعارض الادلة او عدم استحضار الدليل ونحو ذلك
ثم ان ما ذكره هو معنى الاجتهاد اجمالا واما حقيقته تفصيلا فقد مر في انه لا دريب في ثبوت التكليف
وبقائه الى يوم القيمة ووجوب اطاعة الله وعبادة اطاعتهم يتوقف على درك احكامهم وهو
لا يحصل الا بالنظر الى كونها ادلة وما وصل الينا حقا من صاحب الشرع ينحصر بالكتاب والسنة
والاجماع والادلة العقلية وبعض اقسام القياس ولا دريب في ان استخراج الاحكام منها
يتوقف على مقدمات فان الادلة من دلالة لسان العرب فلا بد من فهم معاني مفردات
الفاظهم المتوقف على اللغة وامتياز معاني صيغهم المختلفة المتوقف على العرف ودرك معاني تراكيبها
المتوقف على النحو وايضا فيها حقيقة ومجاز وامر ونهي وعام وخاص ومطلق ومقيد ومجمل ومبين ومنطوق
ومفهوم وناسخ ومنسوخ وفي الاول محكم ومتشابه وفي الثاني قول وفعل وتقرير وفي القول احاد ومتواتر
وكذا من الادلة الاجماع والقواعد العقلية ولكل منها اقسام بعضها حجة وبعضها ليس بحجة وكثيرا ما يقع
التعارض بين الادلة فيحتاج الى الترجيح ولا يمكن الاستنباط بدون معرفة تلك الامور التي يكفل
لبيانها علم الاصول ثم في الاخبار مقبول ومردود ومعرفة كل منها يتوقف على معرفة رواته وناقلة التوحيد
على الاجمال ثم معرفة هذه المقدمات يتوقف الاستنباط على انس باصطلاحات الفقهاء والممارسة التامة
في الاخبار والعلم بما تعارف بين عموم الناس في تادية المطالب من الالفاظ لان وجوه الدلالات
متفاوتة واختلاط الغث بالسمين وامتزجت الاصطلاحات الجديدة بالقديمة حيث صعب الامتياز
ومع ذلك احتمال التقية في كثير من الاخبار قائم وكثيرا ما كانت التقدير ودونها بالمعنى فربما نقلوها بعبارات

قاصرة عن افادة المراد او مفيدة للخلاف ثم بعد معرفة ذلك كله ليس كل مسئلة مما ورد بخصوصه
نص فيه بل يستنبط حكم الاكثر من اصول تلقاها من صاحب الشريعة فيحتاج الى قوة قدسية يمكن بها من رد
الفرع الى الاصل وبعد تلك المقدمة نقول حقيقة الاجتهاد ان يمارس الفن والتانس بكلام
الفقهاء واصطلاحات الاخبار وصاحب القوة المذكورة اذا ورد عليه مسئلة واراد ان يعلم
حكمها ويستنبطه ينظر فيها الى انه من اي دليل يتخرج من كتاب او سنة وبعد ذلك يلاحظ ان استنباطه
مما يستنبط منه يتوقف على اي مقدمة من المقدمات فيحكم بما ادى اليه نظره وان اشكل فيها ما يمكن
استنباطه منه وتوقف رده على اجماع بسيط او مركب محقق او محكي او الى دلالة عقلية يرد اليه
ويحكم على ما يرجحه رايه وان تعارضت فيه الادلة فينظر في وجوه التراجيح ويفعل ما يقتضيه
نظره فيه فهذا النظر والرد والترجيح من مثل هذا الشخص هو الاجتهاد بمعنى العمل والقوة المذكورة
منه هو الاجتهاد بمعنى الملكة ومن حصلت له هذه الرتبة فهو المجتهد والنائب عن الامام المعصوم
ووظيفته استنباط الاحكام ووظيفة الناس الرجوع اليه ثم الاخباريون انكروا الاجتهاد وبالغوا
اهله وغالفتهم لهم فيه باعتبار ان خمسة الاول في ان استنباط الملكة بهذا الطريق لا يكون غالبا
الا ظنيا والظن ليس بحجة في الاحكام الشرعية بل الحجة فيها ليست الا العلم وخلافهم هذا راجع الى
الخلاف في حجية الظن وعدمها والثاني توقف الاستنباط على المقدمات المذكورة من العلوم الادبية
والمنطق والاصول والرجال فانهم لا يقولون بالتوقف عليها والثالث توقفه على الملكة المذكورة و
الرابع في صحة نفس الاجتهاد من حيث هو اجتهاد فانهم يقولون ببطلانه بنفسه وورود الذم والطعن
عليه عن الائمة والخامس في التعدي في مستند الاحكام عن الكتاب والسنة بل عن السنة عند كثير
منهم اما خلافهم في الموضع الاخير فقد مر الكلام فيه في المواضع اللائقة به من مباحث الادلة فلنذكر
فيها واما في باقي المواضع فنذكر الكلام فيه مع ساير ما يتعلق بمباحث الاجتهاد في مناهج سهاج
قد وقع الخلاف بين المجتهدين والاخباريين في حجية الظن في الاحكام الشرعية وعدمها فالاولون
على الاول والاخرون على الثاني ومراد المجتهدين من حجيته ليس ان الظن مطلقا او من حيث هو ظن
حجة بل مرادهم حجية بعض الامور التي لا يفيد غير الظن وان لم يكن جهة الحجية فيه معلومة لنا ومراد
الاخباريين ان ما لا يفيد غير الظن ليس بحجة بل تلك الامور اما يفيد العلم او ليس بحجة وههنا خلاف
اخر بين مجتهدي العامة والخاصة وهو ان الحجة هل هي الظن مطلقا او الظن في الجملة وحاصله يرجع
الى اصالة حجية الظن وعدمها وبعبارة اخرى لا حجية من حيث هو وعدمها اما الخلاف الاول
فالحق فيه مع المجتهدين لنا وجوه الاول الاجماع القطعي فانا نعلم يقينا ان طريقة علماء الشيعة سلفهم
وخلفهم لم يكن الا استنباط الحكم من الاخبار والايات وشيء منهما لا يفيد الا الظن كما يأتي وايضا
نعلم قطعا ان جميع الموجودين الحاضرين والغائبين في زمان المعصومين عم من الرجال والنسوان
انهم لم يكونوا ياخذون جميع جزئيات احكامهم من الائمة عم ولا من الاحاديث المتواترة او

او المحفوفة

او المحفوفة بالقراين المفيدة للقطع بل يعملون بما يسمعون من الرواة ولا شبهة في انها لا يفيد
غير الظن ومدعى حصول العلم للبعض مكابر والثاني ان بقاء التكليف تعيني وباب العلم بالتكاليف
منسد قطعا الا ان ما خذها منحصر بالادلة الاربعة المذكورة والاخيران مع ان الاخبار وكذا يقول بحجيتهما
لا يفيدان غالبا غير الظن واما الاولان فالكتاب وان كان قطعي المتن الا انه ظني الدلالة واما الاخبار
فتواترها قليلة جدا بل لا يكاد ان يوجد واحادها لا يفيد سوى الظن ومع ذلك قد وقعت
فيها تصحيفات وتقطيعات وتحريفات وخرج كثير منها عن حيز التقية مضافا الى ما كثرت عليهم من الكذابة
كما صرحت به الاخبار ومع ذلك ايضا ان كثيرا ما يفتون فيها واستنباطها وخطاؤهم يعمل بالظن لزم
التكليف بما لا يطاق والحرج والاخباريون تارة يقولون بتواتر هذه الاحاديث الموجودة في الكتب
الاربعة وبكونها قطعي الصدور واخرى بانها وان كانت ظنية الا ان وجوب العمل بها معلوم من جانب
الشرع والاول ظاهر الفساد اذ لا يمكن دعوى التواتر في جزئيات الاخبار بالنسبة الى المجتهدين الثالثة
فكيف بالنسبة الى الامام فان قيل انها محفوفة بالقراين كون الراوي ثقة او نقله في كتاب الذي الفه
الهداية وتمسكه باحاديثه او كونه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه او وجود الرواية في
احد الكتب الاربعة لاجتماع شهادات مصنفيها على صحته واشال ذلك قلنا ليس جزء منها في
الاحكام ما اجتمع فيه جميع تلك القراين وانما كل واحدة منها فدعوى افادتها للقطع فاسدة فان
كلا منها دال على عدم تعمد الكذب والافتراء واما السهو والخطاء فليس منفيا عنه وايضا سهو
الناسخ ليس بعزيز مع ان ثبوت كون الراوي ثقة او مؤمنا او شهادته لنا في امثال هذا الزمان ليس
الا بالظن واما شهادة مؤلفي الكتب الاربعة على صحة رواياتهم فمع انها ايضا مظنونة غير مفيدة
للاختلاف في مرادهم من الصحة مع ملاحظة رد كل منهم بعض ما رووه وكذا الثاني لعدم
العلم باتحاد الاصطلاح في كثير من الالفاظ بل العلم بتعدده في كثير منه ولا يعلم المراد منه والحكم
باتحاد الاصطلاحات ليس الا بالقواعد الظنية كنفي التجوز والاشتراك والنقل واشالها مع
ان الرواة كانوا كثيرا ما يروون بالمعنى فربما كان يفهم خلاف الظاهر بل قد يفهم كل من الخاطبين
غير ما يفهمه الاخر بسبب التفطن بالقراين وعدمه واختلاف الاذهان في الفهم ويرشدك الى
ذلك ما في الاخبار من تخطئتهم عم كثيرا من الرواة في الفهم بقولهم ليس المراد ما فهمتم وانما
تذهب وليس حيث يذهب وقلت له كذا فظنه كذا وصرح بذلك امير المؤمنين عم في الرواية المشهورة
وايضا في الاخبار ان في الحديث متشابها كمتشابه القران وان الكلمة لتنصرف على وجوه وايضا ترى العلماء
من الاخبار يرد المجتهدين مختلفين في معاني الاخبار فكيف يحصل العلم بتعيين المقصود وبالجملة لا
اوضح من ان يحتاج الى البيان واما الثالث اي كونها معلومة الحجية فهو كذلك ولكنه لا يخرجها عن
ظنيتها غاية الامر انها ظنون على حجيتها والرابع الاخبار الواردة في فضل الاحاديث
ونقلها ونشرها وكتابتها والرابع ما رواه ابن ادريس في اخر السرائر عن الرضا عم انه قال علينا

القاء الاصول وعليكم التفريع وعن فروعه واوامره عن الصادقين ع ما يقرب منه وهذا وسابقه وان
لم يفيدا غير الظن الا انهما يصلحان حجة على الخصم على مذهب اصحاب الاخبار بوجوه كثيرة ذكرناها في
الاساس والشرح اقويها اثنان الاول الايات والاخبار الدالة على ذم اتباع الظن ووجوب
تحصيل العلم واجيب عند بوجوه ضعيفة والصواب الجواب بانكم معاشر الاخباريين لا تنكرون جواز
تخصيص العام بعد وجود المخصص بل اوكدتم التخصيص والتقييد في هذه الايات والروايات بقيام
الادلة المسلمة عندكم تجوزتم العمل بالظن في موضوعات الاحكام ومحالها والقوانين الملقاة
عن الائمة قلنا ايضا ان تخصيصها بالادلة المتقدمة الثاني ان كل حكم تكليفي يشتمل على مصلحة اي مفسدة
ومقتضى اللطف الالهي والحكمة الربانية كما يشهد به البراهين العقلية ان يدل سبحانه عباده على
تلك المصالح والمفاسد لا ينبغي اكثرها فقد يرتكب المكلف ما يشتمل على المفسدة وقد يجتنب
ما فيه المصلحة فلا بد من الادلة العقلية وكل ما يدل على وجوب بعث الانبياء ونصب الخلفاء واثبات
التكاليف يدل على ذلك ايضا ويدل عليه ادلة وجوب العصمة من انه لو لم يامره تعالى باتباع
عباده الخطاء وهو قبيح منافي للطف الواجب عليه تعالى ويرشد اليه الاخبار ايضا فلا بد من حفظ
الله عز شانه ادلته عن طوارق الحدثان حتى تثبت مقتضى تلك الادلة والجواب عنه اولا انه ليس
علينا رد مقدماته بل يكفينا ان نقول انا نرى العلماء من الاخباريين وغيرهم مخالفين في
الاحكام مختلفين في فهم الاخبار بل نرى بعضهم يخالف قوله في وقت قوله في اخر ولا يمكن
ان يكون الحكمان حقين بل يكون احدهما خطأ فكيف يخلف مقتضى اللطف والحكمة هنا ولم يدل
سبحانه على الحق الواقعي فان قلت ذلك باعتبار سوء فهمه وليس عليه سبحانه حفظ الفهم عن الخطاء
قلنا مع انه ينافي دليلك فيه انه يمكن ان يكون في تلك الاخبار الواجب اتباعها ما روي لا على ما
هو الواقع لسهو الراوي او غلط الناسخ وكيف يجب على الله حفظ الراوي عن السهو والنسيان او قلم
الناسخ عن الغلط ولا يجب عليه حفظ الناظر عن الخطاء في الفهم وما الفرق بينهما وبالجملة مخالفة
عالمين في مسئلة يكفي في الرد حيث ان احدهما مخطئ ولطفه سبحانه بالنسبة الى الجميع والواحد
على السواء مع انه قد يقال ذلك الخطئ جاهل وثانيا ان المسلم ثبوته من الادلة ليس الا انه على الله
سبحانه فتح الباب ورفع الموانع التي منه سبحانه اما دفع الموانع الحاصلة من جانب العباد فلا بل
مقتضى قاعدة التكليف ان يحول ذلك الى العباد فعليه سبحانه بعث الرسل ونصب الامام لا حفظها
من القتل وبسط يد الامام بتذليل رقبة الناس كلا له والله سبحانه ادى ما كان عليه ولكن
مسامحة الناس وخروجهم عما كان عليهم حتى صاروا سببا لغيبة الامام صاروا سببا لسد باب العلم
ولم يبق الا العمل بما لا يفيد غير الظن وثالثا ان المصالح والمفاسد ليستا ذاتيتين للاعمال كما
بينا في موضعه فيمكن ان يصير ما يظن واجبا او مندوبا ذا مصلحة بذلك وما يظن مكروها او حراما
ذا مفسدة به فلا مخالفة للطف والحكمة كما مر مفصلا في ابحاث خبر الواحد واما دليل وجوب

العصمة

العصمة فالعمدة فيه ليس ما ذكر واتمام تلك الدلائل مشكل بل المعتمد فيه غير ذلك وما لا يجري
هنا هذا هو الكلام في الخلاف الاول واما الثاني فقد عرفت انه بين مجتهدي العامة والخاصة
فذهب الاولون الى اصالة حجية الظن وحجيته من حيث هو وذهب اليه بعض العامة من اصحابنا
وذهب الاخرون الى عدمها اي عدم حجية الظن وان اثبت حجية بعض الظنون واما ما وقع في
كلام بعضهم من اطلاق حجية ظن المجتهد فرجعه الى حجية الظن في الجملة لان المراد ظن المجتهد من حيث
هو مجتهد اي ظنه الحاصل من الاجتهاد فان التعليق على الوصف مشعر بعليته وحيثية الاجتهاد هي
حيثية الرجوع الى المدارك الثابتة حجيتها شرعا اذ الاجتهاد علما ما عرفت هو السعي في درك الحكم
بسبب رده الى ماخذه الشرعي فيكون المراد ان الظن الحاصل من الادلة الثابتة حجيتها شرعا لمن كان
من شانه استنباط الحكم منها حجة ثم كلامنا تارة في ان الاصل في كل ظن عدم حجيته واخرى في ان كل ظن
وبعبارة اخرى الظن من حيث هو ليس بحجة اما الاول فبالاجماع القطعي ولذا كل من يقول بحجية ظن
يقول بدليل فان تم دلالة فلكم عليه ولان معنى الحجية ليس الا وجوب العمل وتوقف ثبوت الوجوب
الشرعي على الدليل مما تطابق عليه العقل والنقل المتواتر واما الثاني فلوجوه الاول انه قد عرفت ان
الاصل عدم حجية كل ظن ولا دليل على حجية كل الظنون كما سيظهر لك فلا يكون حجة الثاني انه قد تكاثر
نقل الاجماع وتظافرت الايات وتواترت الاخبار في النهي عن العمل بالظن والذم على اتباعه واللائق
القول بما لا يعلم قال عز اسمه ولا تقف ما ليس لك به علم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وتقولون بافواهكم
ما ليس لكم به علم وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم ان الظن لا يغني من الحق شيئا فجعلتم منه حلالا وحراما
قل ءالله اذن لكم ام على الله تفترون فسم مستند الحكمين الى القسمين فالم يحقق الاذن يكون افتراء و
في مجمع البحرين ابك ان تفتي الناس برايك او تدين بما لا تعلم وفي رواية مفصل انها ان تدين
الله بالباطل وتفتي الناس بما لا تعلم وفي صحيحة الحذاء من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله
لعنه ملائكة الرحمة والعذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه وفي موثقة ابي وجاء ما علمتم فقولوا به وما
لم تعلموا فقولوا الله اعلم وفي رواية زرارة بعد سؤاله عن حق الله على العباد ان يقولوا ما يعلمون
ويقفوا عند ما لا يعلمون وفي موثقة سماعة اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون
فهاهي واهوى بيده الى فيه وفي رواية الفضل من شك او ظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله
وفي رواية سليم من عمل بغير علم بالذكر واتبع الظن وباد خالف وفي النهج والكافي عن امير المؤمنين ع
فما عجبي وما لي لا اعجب من خطاء هذه الفرق على ان قال كان كل امرئ منهم اماما نفسه قد اخذ منها
فيما يرى بعرى ثقات واسباب محكمات وفي مناجاة المطيعين من المناجات الخمسة عشر فان الشكوك
والظنون لواقح العين وملاقح الشك والمن وفي قرب الاسناد عن الصادق عن ابائه عليهم السلام
قال قال رسول الله ص اياكم والظن فان الظن اكذب الكذب وفي تحف العقول عن النبي اذا تطيرت فامض
واذا ظننت فلا تمض وفي محاسن البرقي بما كتب الصادق ع الى اصحاب الرأي والقياس بعد النهي عن

الارتياء والمقائيس وفي ذلك يحير الجاهلون ويشك المرتابون ويظن الظانون ولو كان ذلك عند الله
جايزا لبعث الله الرسل لجماعة الفضل الى غير ذلك مما يستدعي استقصاء كتابا برأسه وهذه الايات
والاخبار والاجماعات المنقولة لو لم يفد العلم بعدم جواز العمل بالظن يفيد الظن به قطعا فلو وجب
العمل بكل ظن لما اخرجه الدليل لوجب العمل بها ولو وجب العمل بها لم يجز العمل بظن اصلا وكل ما يلزم
من وجوده عدمه فهو باطل وبتقرير اخر لو كان الاصل حجية كل ظن فاما ان يكون هذه الظنون
حجة ام لا وعلى التقديرين يبطل الاصل قيل لو لم يجز العمل بالظن لم يجز العمل بهذه الايات والاخبار
لانها لا يفيد غير الظن فالاستدلال بها محال قلنا اولا ان المقصود دفع الايجاب الكلي وهو لا ينافي
الايجاب الجزئي وثانيا ان الدليل ليس تلك الظواهر بل دليل قطعي احدث في بعض مواده
وهو لا يوجب ظنية الدليل والحاصل ان الاستدلال انما هو بطريق الخلف وهو ليس استدلالا بهذه
الظواهر فان قيل ان الجواب في الشرطية الاولى غير لازم اذ هذه الظواهر مما اخرجه الدليل وهو انه يلزم
من جواز العمل بها عدمه قلنا اولا ان امثال هذه التراكيب ظاهرة في عدم ارادة انفسها كما قالوا
في قول القائل كل كلامي في هذا اليوم كاذب وثانيا ان الدليل المذكور يدل على عدم جواز العمل
بعمومها الشامل لانفسها اذ الى انما يلزم منه واما عدم العمل بها في غير انفسها فلا دليل عليه فانفسها
خارجة عنها قطعا ولا دليل على خروج الباقي فيكون في غير محل الخلاف قيل الاشك في وجوب
العمل بالظن فما لا سبيل اليه بالعلم والعقل بذلك حاكم فيكون معنى قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم انه
لا يقف اذا امكن تحصيل العلم وكذا غيره واما في ما لا يكون فيه ذلك فلم يتعلق به النهي وهو مطلوب الخالف قلنا
اولا ان قوله لا شك في وجوب العمل بالظن اعم لم لا يجوز ان يكون المقتضي دليل اخر بالتعبد وثانيا انه ان
اريد انه لا شك في وجوب العمل بكل ظن فمن اين لا شك فيه وان اريد ظن ما فلا يفيد لدا يكون معنى قوله
ولا تقف ما ليس لك به علم الا بعضه في زمان الانسداد فان قلت العمل بظن ما انما يتصور ان قلنا ان لنا
احكاما في مسائل ولا نعلم تلك المسائل والاحكام قبيح ان يقال انها يمكن ان يكون ما يدل عليه بعض
الظنون كالخبر ولكن نفرض الكلام في كل مسئلة ونقول انسد فيه باب العلم فيجب العمل فيه بالظن ولا معنى
للعمل فيه بظن دون ظن كما لا يخفى قلنا بناء الجواب انما هو على الفرض الاول واما على الثاني فيجب
بان انسداد باب العلم يوجب العمل بالظن لو قلنا بوجود التكليف في كل مسئلة وهو ممنوع كما يأتي فان قلت
لا شك في ثبوت التكليف في مسائل من المسائل ففرض الكلام فيها ويقول يجب ان يكون الاصل فيها
حجية كل ظن لما مر قلنا لم لا يجوز ان يكون تلك المسئلة ما يحصل مكلفا بظن خاص لا غير فيحصل لنا فائدة هذه
الظواهر الظن بعدم جواز العمل بالظن في مثل زماننا قلنا ان اريد انه ليس من شانها افادة غير ما يدل
ظاهره وان اريد انه لا يفيد من جهة وجود المعارض فعليه بيانه وليس الا بعض ما تمسك به الخالف
وسنعرف ضعفه ثم ان بعض اهل العصر حاول في كتابه رد الاستدلال بهذه الظواهر على عدم
حجية الظن وبسط الكلام بسطا تنفر الطباع عن الرجوع اليه وهو بطوله يرجع الى نفي الدليل القطعي والظني

الثالث

الثالث الحجة على جواز العمل بالظنون الحاصلة من ظواهر الكتاب ونحن سلكنا في الاستدلال مسلك الخلف
وكان غرضنا نفي حجية كل ظن واما الانتقاض الحق لا ينفي الكلام معه فيما ذكره بل لا يضر تسليم ما ذكره الثاني
وهو دليل جدي انه لا شك ان الادلة منقولا من الشارع على حجية الظن من حيث هو ولا يدعيه القائل
بها ايضا بل انما يقول به من جهة العقل فنقول انصف انه اذا كانت الحجة التي ثبتت بها التكاليف بعضها
هو الظن ووجب الاخذ به في زمان الغيبة بل الحضور لغير المكلفين لغرض انهم فهل لا ينبغي عليه الرسول
الرؤف الرحيم من الرب الرحيم الرؤف ليبلغ الاحكام الى العباد الناقصة العقول وفيما زمان ادراكها لا يكون
الطريق الى الوصول الى احكامه بل بيانها الشريعة قليلهم المكلفين من الرسول الى حد متردد لا يبين الى المناط
لغيرهم هي الظن مع علمه بان العقول في ادراك ذلك مختلفة وحكم الاكثر بعدم كونه هو المدرك مع تكاثر
الايات والروايات في النهي عن اتباعه ويتكلف في ذلك على مجرد عقل واحد واثنين يوجد بعد الف
سنة او ازيد ويحول تخصيص العمومات بطائفة من الحاضرين الى الحضور ادراك الضعيف مع اختلاف
الادراكات الا ترى انه اذا ارسل سلطان معتمد الى مملكة عظيمة لابلاغ الاحكام اليهم وبيان ما يجب
لهم وكان المدار لمن يلاقيه الاخذ من قوله ولغيرهم غيره ولم يلاقه الا اشخاص قليلون وهم لم يعد الباقين
الملاقين بل كان الاخذ منهما فهم عنه كثيرا ويعلم ان الاكثر لا يتفطنون به بل يحكمون بمنع الاخذ منه
واكتفى بان بعد ضعيف عند ذلك يتصل عقول طائفة في زاوية من هذه المملكة الى ان المدرك ذلك
وان النهي مخصوص بالملاقين وهل يقبل ذلك عاقل فضلا عن فاضل وهل ليس قبح ذلك اشد
من قبح توجيه المرجوح او تكليف ما لا يطاق هذا كله مع ان في اخبار كثيرة ان السائل يسئل عما يعمل به
فامر الاخذ بالكتاب والسنة ثم سئل عما ليس فيه كتاب او سنة فامر بالعمل بالاحتياط او التوقف
او التخيير او بامر في واحد بالعمل بالظن بل سئل في بعضها عن العمل بالظن فنهى عنه كما ياتي في طاي
هذا المنهاج فان قيل الاشك في ان كل مجتهد مكلف بمقتضى عقله فاذا اداه الدليل العقلي الى
حجية الظن يكون مكلفا بالعمل به قطعا فان العقل ايضا حجة كالشرع قلنا مراد نا لم يكن نفي حجية العقل
بل المراد نفي حكم العقل بذلك احتج القائلون باصالة حجية كل الظن بوجوه الاول ان باب
العلم القطعي في الاحكام الشرعية منسد في اشال زماننا في غير الضروريات غالبا وانا مشاركون
لاهل زمان المعصومين في التكليف فيحصل الامتثال بالعمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق و
الجواب عنه اولا ان قوله باب العلم منسد ان اريد انسداد باب العلم في كل مكلف بخصوصه فهو ممنوع
ولكنه لا يوجب سد باب العلم بالحكم وان اريد سده مطلقا فهو ممنوع لان العلم بناط الحكم يوجب
العلم بالحكم ولم يفد المناط بنفسه العلم ولا الظن والمناط معلوم كما مر وثانيا منع الانسداد
الذي ادعاه لا يجوز ان يكون الحجة ايضا اخر كالخبر وهو مع الاصل وما الدليل على بطلانه لا سيما
اذا حصل ظن بحجيته مع قطع النظر عن افادتها للظن كما ذهب اليه جماعة من الاخباريين
قال بعض فضلائهم واما الاخباريون فليس عملهم بظاهر القرآن وبالخبر الواحد الجامع

الشروط المقررة من حيث افادتها الظن بل يعلمون بها وان تعلق ظنهم بخلاف مدلولها والاصل
ان الجزء خصوصا مع كونه مظنون الحجية مثلا مع الظن في مرتبة واحدة فلا يلزم بحجية احدهما الا بعد
اثبات عدم جواز كون الاخر حجة فان قيل ان الماخوذ في الدليل هو الشاركة مع الموجودين في التكليف
فاللازم تحصيل الفهم بما كلفوا به والفهم يحصل بالعلم او الظن فاذا انسد احدهما لا يبقى الا الاخر
والجزء من حيث هو جزء مثلا لا مدخلية له في الفهم قلنا المشاركة في غير الطريق به الى الاجزاء ان يكون تكليفنا
فيه العمل بامارة فان قيل مع قطع النظر عن المشاركة لا بد ايضا في كل تكليف من فهم كونه تكليفا فلا
يتفاوت قلنا فرق بين الصورتين حيث انه على المشاركة يحتاج اولا الى فهم المشاركة ثم في كل مسئلة
الى فهم تكليف الموجودين بخلاف ما لو لم نقل بها فانه يمكن ح ان يعلم اولا ان الامارة الفلانية مناط
تكليفنا فكل من تحققها يحصل العلم بالتكليف به ولو لم يفد تلك الامارة بنفسها علما او ظنا وثالثا
ان قوله لا شك في بقاء التكليف ان اريد ان لنا في كل جزئي تكليفا وحكما يجب علينا استخراجه هو حق
كما يأتي بيانه وان اريد ان لنا في طائفة من الاعمال حكما يجب استخراجه فهو حق ولكنه لا يثبت الاجزاء
العمل بالظن في طائفة من المسائل واما جواز العمل به كلما تحقق فلا بل كل مسئلة يريدان يعمل فيه بالظن
يقال فيه من اول الامر التكليف فيه ووجوب استخراج حكمه ثم العمل بالظن ورابعا وهو تقرير اخر
لما سبق ان ما قصده من قوله يجب العمل بالظن ان اراد انه يجب العمل بكل ظن فهو حق ولا يقتضيه
دليله وان اراد انه يجب العمل بالظن في الجملة فهو حق ولا يفيد له قيل يثبت حجية الجميع فيبطلان
الترجيح بلا مرجح قلنا لا شك ان للظن عرضا عريضا فيتصل احد طرفيه بالعلم والاخر بالشك وفي
البين ظنون متفاوتة بعضها اقوى من بعض فكيف يكون ترجيح الاقوى ترجيحا بلا مرجح الاترى ان
بعض افراد الخبر المفيد للظن اوضح من بعض كالصحيح من غيره والحسن من الضعيف وايضا الظنون
مختلفة حيث ان بعضها ما اشتهر القول بحجيته وبعضها ما لم يقل بحجيته الا نادر ولا شك ان
الاول راجح وايضا المرجح موجود في طرف الادلة الاربعة من ادلة لزوم العمل بكل منها المذكورة
في مظانها والقول بان ادلتها لا يفيد الا الظن فهي مرجحات ظنية ثم سلمنا ولكنه ان اريد بكونها
مرجحات ظنية انها ادلة ظنية صارت مرجحة لهذه الظنون فهو حق لكن لا يلزم منه كون ترجيحا ظنيا فانه
لا ينافي بين كون الشيء مفيدا للظن شيء بل علم يكون حجة وكان مرجحا قطعيا الاخر فان كون شيء مرجحا
غير كونه واجب العمل مع ان الثابت من بطلان الترجيح بلا مرجح انما هو اذا لم يكن مرجح اصلا لا قطعي
ولا ظني وان اريد ان ترجيحها ظني فهو فاسد فان الطرف الذي فيه الادلة الظنية راجح قطعا
على الطرف الفاقد لها هذا كله مع ان اللازم من عدم المرجح هو التخيير دون الحكم بحجية الجميع معا
فيما كان الزائد عن القدر الواقع للضرورة ممنوع العمل به قبل العمل بظن ما انما يتصور لو قلنا بان لنا
احكاما في مسائل ولا يعلم تلك المسائل والاحكام ولكن لكل مسئلة حكما في حقنا من الشارع يجب استخراجه
علينا فنقول في كل مسئلة ان باب العلم فيه منسد فيجب العمل فيه بالظن ولا معنى للعمل فيه بظن دون

ظن

ظن لان الطريق المحصل للظن فيه اما واحد او متعدد فعلى الاول يتعين العمل بهذا الظن من اي طريق حصل
لان المرجح انه يجب فيه العمل بالظن ولا يحصل الا من هذا الطريق وعلى الثاني لا يجوز ان يكون الظن الحاصل
من احد الطريقين مخالفا للحاصل من غيره لامتناع اجتماع الظنين المتخالفين بل عند التعارض لا بد من ترجيح
احدهما فيتعين العمل بالاخر ظن تعددت الطرق لا بد ان يكون المظنون بها امرا واحدا وح فلا معنى للعمل
بظن دون ظن بل يجب العمل بالمظنون سواء قلت بانه حاصل من هذا الطريق او ذاك قلنا ان اريد ان
المظنون ان لكل مسئلة حكما في حقنا حيث انه يستخرج حكم كل شيء من الاخبار بعينها او خصوصها الطارقة
او تقييدها او تخصيصها او نحوها فهو مسلم ولكنه لكونه مظنونا لا يصح اخذه في مقدمة دليل حجية الظن و
لا يثبت كونها احكاما في حقنا الا بعد حجية الظن او خصوص الخبر مع ان تلك الاحكام المظنونة من الاخبار بعينها لنا
فلا افتقار الى العمل فيها بظن اخر بل لا معنى له وان اريد ان العلم بذلك مع قطع النظر عن الاخبار يجب استخراجه
بأي دليل امكن فلن ثم جواز ان يكون الواجب علينا استنباط الحكم من دليل على ان ظن خصوص فكلما وجد فيه
ذلك الدليل يحكم بمقتضاه وبعمل وكلما لم يوجد يتوقف فيه لا لان الشارع حكم فيه بالتوقف بل لانه شأن من
لا يدري فيتوقف فيه عن الحكم والافتاء ويبقى لا ادري الحكم هنا كما صرح به بعض المتأخرين او ابعد
بل هو مذهب جماعة من العلماء فان قيل لا يمكن التوقف في المسائل والعمل وان امكن في الافتاء فما يفعل
قلنا ليس العمل والتكليف باحد طرفي الفعل موقوفا على العلم بتعيين الشارع اياه فان اريد انه لا يمكن التوقف من
حيث حكم الشارع فهو امكانه ثم ضرورة جواز ان يعمل احد عملا ولم يعلم حكم الشارع فيه واحتمل عدم رضائه به
كما يدل عليه النبوي وان اريد انه لا يمكن التوقف في العمل من حيث انه على معنى انه لا بد من الظن باحد طرفي الفعل
فهو حق ولكنه غير مفيد فيلتبس بالها اقوى لا محالة وكل طرف يلتبس به يجوز ان يكون احدهما ضرورة ولا يلزم انه يجوز
العقاب على كل ما يلتبس به لامكان دليل يظهر من عقل او نقل على العفو او عدم العقاب على الايمان لا يلزم
انه يكون ح ساجا لان عدم العقاب لاجل العفو او عدم العلم لا يستلزم الاباحة ثم الاخبار ايضا استفاضت بذلك
اي بانه يمكن ان لا يكون لبعض الافعال حكما يجب استخراجه بالنسبة الى بعض الاشخاص بل صريحة في عدم الحكم في الكافي
باسناده عن ابي عبد الله قال قرأ الله لكم ان تعملوا اذا ظنتم وان تقفوا اذا شككتم وفي رسالة الفقيه عن ابي الحسن
ان الله تعالى حد حدودا فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تنقصوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها
نسيانا لها فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم فاقبلوها وفي اخرى اسكتوا عما سكت الله والظاهر ان تلك الاخبار
وردت ردا على العامة حيث يتمسكون في حجية القياس بان لكل واقعة حكما يجب استخراجه ولا نفي
الكتاب والسنة بالجميع فانظر كيف صرح بسكوت الله سبحانه عن بعض الاشياء فكيف يمكن ادعاء ان لكل
شيء حكما يجب استخراجه بالظن وهل ذلك الا الرد على قول المعصوم ويدل عليه ايضا ما استفاض من
روايات رفع القلم او وضع الحكم عن ما لم يعلم وان ما حجب الله علمه فهو موضوع عنهم وان من الامور ما
يرد حكمه الى الله ورسوله وروايات ابي وجاوز زرارة وسماعة المتقدمة في ذلك المنهاج وفي صحيحة هشام
بعد السؤال عن حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون واظهر من ذلك ما

مذكور بعد الاجماع الفقهاء

ورد في الروايات المستفيضة من النهي عن النظر في استخراج الحكم فيما ليس فيه ابتداء رواية كما في الكافي
باسناده عن محمد بن حكيم قال قلت لابي الحسن موسى ع الى ان قال فربما ورد علينا الشيء لم نجد به
عنك ولا عن آبائك شيء فنظرنا الى احسن ما يحضرنا واوثق الاشياء لما جاءنا عنكم فنأخذ به فقال
هيهات هيهات في ذلك والله هلك من هلك وفي صحيحة ابي بصير قال قلت لابي عبد الله
يرد علينا اشياء لا نعرفها في كتاب ولا سنة فننظر فيها قال لا اما انك ان اصبت لم تؤجر وان اخطأت
كذبت على الله عز وجل ويظهر منها عدم جواز العمل بالظن فيما ليس فيه كتاب ولا سنة اذ لا يمكن
ان يكون المراد بالنظر النظر المحصل للعلم اذ لا وجه للنهي عنه ولا الشك لانه كان حاصلا قبل النظر
فالمراد النظر المحصل للظن فان قيل ورد في الاخبار ان لكل شيء حكما خاصا اتى به النبي وورد ان
كل حكم حكم به النبي فهو باق الى يوم القيمة قلنا الوارد في الاخبار ان النبي اتى لكل ما له حكم او بكل
ما يحتاج اليه الامة لا ان لكل شيء حكما سلمنا ولكنها لا يفيد الا الظن مضافا الى انها معارضة
بالاخبار المذكورة فان قيل ما يقتضيه قواعد العدلية من ابتناء الاحكام على المصالح والمفاسد
تكون الاحكام الخمسة دائرة بين النفي والاثبات فلا يمكن ان يخلو شيء عن واحد منها قلنا
مقتضى قواعدهم ان ما حكم فيه الشارع باحد الاحكام مبني على مصلحة او مفسدة اوليا وفي الدوران
لا ان كل ما كان كذلك يجب على الشارع الحكم فيه اذ يمكن ان يكون الحكم في شيء موقوفا على امر لم يوجد
والذي يجب علينا استخراجه ما تحقق فيه حكم الشارع وبيانه اذ لا حكم لنا الا ما بينه وسائط الله سبحانه
فان قلت نفرض الكلام في مسئلة واحدة اختلفوا فيها وحكم كل بحكم وفرضنا عدم حصول الظن فيه
الا من الشهرة مثلا فيجب الحكم بحجيتها هنا للاجماع على تحقق الحكم فيها فكذا مسئلة اخرى لذلك لا يحصل
الظن منها الا بالاجماع المنقول وهكذا قلنا لا نسلم وجوب العمل في مثلها بالظن بل التخيير ايضا امر واما
لا نقول به في الجميع اما للزوم الخروج عن الدين او الاجماع على عدم التخيير في الجميع والتخيير بعض ما كان كذلك
فلا يلزم معه الخروج عن الدين ولا ينافي للاجماع كيف وقد مر كلام الشيخ في التخيير في مثل ذلك
في بحث الاجماع الثاني انه لو لم يجب العمل بالظن يلزم ترجيح المرجوح على الراجح قال بعض
المستدلين بهذا الدليل بعد الاستدلال به وذكر بعض ما لا فائدة فيه ولا يخرج عن المناقشات واورد
بانه انما يتم اذا ثبت وجوب الافتاء والعمل ولا دليل عليه من العقل ولا النقل اذ العقل انما يدل
على انه لو وجب الافتاء والعمل يجب اختيار الراجح وثبوت وجوب الافتاء لا يمكن به العقل واما
النقل فلا نسلم دليل على وجوب الافتاء عند عدم القطع بالحكم والاجماع على وجوب الافتاء
فيما نحن فيه ثم ان الاخباريين يقولون بوجوب التوقف والاحتياط عند فقد ما يفيد
القطع ثم قال نقول في جوابه اولا وجوب العمل بالمقطوع به في الفرعيات اول الكلام وما دل
عليه من الايات مع ان ظاهرها ليس بحجة عند الاخباريين ليست الا ظنونا سلمنا لكنها محتملة
مجال الامكان ودعوى ان الاخبار قطعية في غاية الوهن الى ان قال وايضا العمل بالتوقف

او الفتوى

او الفتوى بالتوقف ايضا يحتاج الى دليل يفيد القطع فذكر ظنية دليل التوقف الى ان قال
مع انه قلما يمكن الاحتياط اعطاؤه احدهما دون الاخر فان قلت لا يتعرض للمال ولا حكم به
لاحدهما قلت اتفاقه قد يوجب التلف فكيف يجوز بان يقول ان الله يرضى عنك بذلك
واي شيء ذلك على ان دليل هذا العمل قطعي وانه لا يجوز العمل على مقتضى الظن فترك الفتوى والعمل
ايضا يحتاج الى دليل فلعل الله يعذبك على عدم الاعتناء وحرمة العمل بالظن لم يثبت من ادلتها
انتهى ملخصا قوله وجوب العمل بالمقطوع به فيه ان المراد بما قال ما قال بطريق الاحتمال ونقله قول
الاخباريين لم يكن الاجل ادعاء ان الاموات واقعا بل مراده انه من اين علم وجوب الافتاء بغير القطع
وان اردت الاجماع فهو ممنوع فان الاخباريين ايضا لا يقول به وهل يفيد في ذلك منع انحصار وجوب
العمل بالمقطوع وورد قول الاخباريين قوله وايضا العمل بالتوقف والاحتياط ايضا فيه ان المورد ليس
ثبتا حتى يحتاج الى دليل بل يكفيه الاحتمال وعدم دليل على التوقف والاحتياط بجعلهما
مثل الظن فاوجبه ترجيحه قوله فكيف يجترئ قلنا انت كيف تجترئ على العمل بظنك وما ذلك
على ان دليل هذا العمل قطعي وانه يجوز العمل بمقتضى الظن قوله فلعل الله يعذبك على عدم الاعتناء
قلنا لعله يعذبك على عملك بظنك قوله وحرمة العمل بالظن لم يثبت من ادلتها قلنا حرمة ترك
الفتوى لم يثبت من ادلتك ومما ذكر ظهر رد الايراد المذكور ثم لو سلم وجوب الافتاء في غير
القطعيات ايضا فلا شك في انه لا يثبت الا في الجملة وعلى هذا فالدليل لو تم لا يدل الا على حجية
كل ما لا نه لا يلزم ترجيح المرجوح الا اذا وجب الافتاء واما بدونه فلا والمسلم وجوب الافتاء
في غير القطعيات في الجملة ولا نزاع وجوب ترجيح الراجح في الجملة فلا يثبت الظن في كل مسئلة
الا بعد اثبات التكليف فيها ولا قطعا ويرد على الدليل ايضا اما اولا فانه ان اريد انه يقبح
ترجيح المرجوح ويجب ترجيح الراجح مطلقا فهو ممنوع كيف ولو كان كذلك لزم انتفاء المستحبات
والمكروهات طرا البداهة وجحان فعل المستحب على تركه وترك المكروه على فعله مع ان ترك الاول
وفعل الثاني ليس قبيحا والا لما جوزه الشارع وان اريد ان ترجيح بعض المرجوحات قبيح فهو ممنوع
ومن اين علم ان محل النزاع منه واما ثانيا فان غاية ما دل عليه الدليل ان ما ظن وجوب فعله
مثلا يكون فعله ذا صفة راجحة هي كونه مظنون الوجوب فيجب ترجيح فعله فنقول انه يجب ايضا مثل
تركه على تقدير راجحة اخرى والا فلا فلا يثبت الا ترجيح الفعل اذا لم يكن في الترك رجحان من جهة اخرى
واما اذا كان له مرجح اخر كان يكون موافقا للاول خبر وان لم يفد الظن فلا شك انه ترجح ذو صفة
زائدة ليست في طرف الفعل فلا يقبح ترجيح الترك وكذا اذا كان موافقا للاصل او موجبا لفائدة
دنيوية او لاصحاب مستحب اخر او غير ذلك واما ثالثا فان ما اتفق عليه العقلاء وبناء عند الدليل
هو قبح ترجيح ما علم مرجوحيته في الواقع والكلام فيما نحن فيه فيما كان راجحا او مرجوحا في نظر الظان
ولا يحكم العقل بقبح ترجيح ما كان مرجوحا عند شخص لجواز رجحانه في الواقع والتوضيح ان الكلام

الاحتياط والتوقف كالرد والمال
بين شخصين ولا يقتضي ح ح ح

في ان الشارع هل اوجب علينا بالاخذ الراجح عندنا فانه معنى حجية الظن فنقول اذا كان
شيء عندنا راجحا فيحتمل ان يكون راجحا في الواقع ايضا فيقع من الشارع الامر بالاخذ بالمرجوح
ويحتمل ان يكون مرجوحا وح لا يقبح من العالم بالواقع الامر بالاخذ بالموهوم فترجيح الشارع
ما هو مرجوح عندنا ليس بقبيح بالاطلاق ولذا نرى انه امرنا بالاخذ بخلاف الراجح عندنا في كثير
من الموارد ومن اين يعلم ان ما نحن فيه من الاول واما ثانيا فانه يرد عليك مثل ذلك ايضا حيث
لا يجوز العمل بالظن الحاصل من القياس فان قلت ذلك للنهي عنه قلت حيث منع الدليل عن الاخذ
العامة على بطلانها لعدم الاختلاف في الادلة العقلية فان قلت لا يحصل الظن منه قلت ان
اردت انه لا يحصل بعد ملاحظة النهي فلا يضرنا مع انه ح وان اردت انه لا يحصل قبل الملاحظة
فهو باطل قطعا كيف ولا شك ان العاملين به يعملون به لاجل حصول الظن منه لهم وعلى هذا
فكيف نفهم عنه الكلام انه ترجيح المرجوح سلمنا ذلك فاقول قد تقدم ان الظن لا يغني من الحق
وان هم الا يظنون ذمهم على ترجيح الراجح عندهم وقول الصدوق من شك او ظن فاقام على احدهما
فقد حبط عمله وقول علي ع من عمل بنسي الذكر واتبع الظن نهى فيها عن العمل بالراجح فان قيل
لا يحصل منها الا الظن قلنا يكفي ذلك واما خامسا فانه يحصل من الظواهر الناهية عن العمل
بالظن الظن بعدم حجيته فالقول بحجية ترجيح المرجوح وقد يتوهم ان يحصل التعارض بين الظن
الحاصل منها والحاصل من الادلة الظنية في المسائل الجزئية فلا يبقى فيها الا احدهما وهو فاسد
اذ لا شك ان متعلق الظن فيهما امران متغايران فلا تعارض بينهما فان المظنون من الظواهر
عدم حجية الظن والحاصل في الجزئيات من دليل ظني كالشهرة مثلا هو وجوب السورة
مثلا واي تعارض بينهما وذلك مثل انا نرى ان الشارع نهى عن الحكم بشهادة فاسقين مع
انا نشاهد حصول الظن بها كثيرا ولا تعارض بين القطع بعدم حجية قولها والظن باشتغال
ذمة زيد مثلا فان قيل لعله لا تعارض مع ان المظنون من الدليل الظني ان السورة لا يجوز
تركها بين الظواهر ان كل ما ظن عدم جواز تركها ومنها من انه السورة يجوز تركها ولا شك
انه يمتنع اجتماع هذين الظنين ظنا المظنون من الدليل الظني ان السورة مثلا واجبة في
الواقع ونفس الامر وان وجوبها حكم الله الواقعي واما كونه حكم الله الظاهري فلا يظن
الا بعد الظن بحجية هذا الظن والمظنون من الظواهر ان وجوب السورة ليس حكم الله الظاهري
واما عدم كونه حكم الله الواقعي فلا يظن منها اصلا فلا تعارض مطلقا **الثالث**
ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب ويرد عليه اولا
منع الاولى فان الظن بان هذا حكم الله امر والظن بالعقاب على مخالفته امر آخر ولا ملازمة
بينهما كما ان من لا يقول بحجية الظن مطلقا او بعض الظنون يقول بحصول الظن بحكم الله ولا يقر
بكونه مظنة للضرر الاخروي انه اذا شك في حكم الله لا يحصل احتمال الضرر والا لزم الوجوب

والعقاب

والعقاب شرايط من تفهيم المكلف بخبره ومن لا يقول بحجية الظن كيف نسلم ان يحصل له حصل ما
هو شرايط استحقاق العقاب وثانيا ان ضرر العمل بالظن ايضا مظنون على ما مر وثالثا ان وجوب دفع
الضرر المظنون ممنوع ولو سلم فانما هو مخصوص بالامور المتعلقة بالمعاش التي شاننا فيها شاننا عقولنا
دون ما يتعلق بالاحكام الشرعية التي شاننا فيها الاخذ من صاحب الشريعة **الرابع** ما ذكره
بعض العامة من مدعيا انه غير الجهد في اقامة الدليل على الظنون وملخصه ان الله بعث رسولا
وانزل كتابا ومن شرايع واراد العمل عليها وطريق ابلاغ الاحكام انما هو بالنطق غالبا ونطقه
تعم عباده وليس الا بلسان رسوله فما حصل العلم بارادته تعم للمراطبين المشافهين من الكتاب او السنة
فلا كلام فيه ولكن ما حصل الظن بعلم من العمل على مقتضى الحقايق والمجازات لان ذلك كاف في طريقة
العرف والعادة من لدن خلق آدم الى يومنا هذا فهذا الظن مما علم حجيته وهو الذي اتفق العلماء على
حجيته ثم هذا الكلام اذا نقل الى غير المشافهين المشاركين لهم في التكليف بمقتضاه فان كان بمعناه
بمعنى ان مراده الواقعي صار يقينيا لهم فلا كلام فيه ايضا وان كان باللفظ اي حصل لهم العلم بان
هذا لفظ الشارع فالاشكال في ان الظن الحاصل بالمعنى حجة ام لا فنقول ان ذلك اللفظ على قسمين
قسم يحتمل ان يكون ما يقصد بقاؤه والدهر والاستفادة منه كتاليفات المصنفين وقسم لا يقصد
به الا تفهيم المخاطبين وان شاركهم فيه هم في الحكم فالكتاب العزيز وان امكن ان يكون من الاول فيكون
الظن الحاصل بمعناه حجة لان طريقة العرف في تاليف الكتب وارسال الكاتب الى البلاد البعيدة
يقتضي ذلك فانهم لا يريدون ممن يبلغ اليه كتابهم الا العمل بمقتضاه بقدر فهمهم ووسعهم ولكن لا
ذلك على الاحتمال ان يكون من الثاني سيما الخطابات الشفاهية منه ولا ينافيه تعلق الغرض بقاء ايات الله
لحصول الاعجاز وسائر الفوائد فان قلت اخبار الثقلين وغيرهما مما دل على العرض على كتاب الله يفيد انه من الاول
قلنا تلك الاخبار ايضا يمكن ان يكون منه واما السنة المعلوم الصدور وجهة فيحتمل ضعيفا ان يكون منه ولكن الاظهر
ان المراد منها تفهيم المخاطبين وتبليغ نفس الحكم الى من سواهم بواسطة تبليغه ومع ذلك لا يفهم رضاه بما
يفهمه غير المشافهين حتى يكون ظنا معلوم الحجية واما اصل البراءة فهي ليس من الظنون التي علم حجيتها واما
خبر الواحد فلا دليل على وجوب العمل به والحاصل ان العمل بالظن المعلوم الحجية كلام لا يحصل به الفقه بعد
العلم بقاء التكليف بالتفصيل الا الجملة كيف يمكن تحصيل العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي يخلي عما
يوجب الظن به حجية فيصير حال الظنون المعلوم الحجية عندنا مثل حال نفس الاحكام المعلومة لنا بالضرورة
من الدين فكما ان العلم الاجمالي بنفس الاحكام لا يفيد التفصيلات فكذا العلم بجواز العمل بالظن الاجمالي
لا يفيد استفادتها لا يفيد الا العلم بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة او مع خبر الواحد في الجملة
او مع خبر الواحد في الجملة ايضا مع عدم العلم بحجية ما يستفاد منها مفصلا وهذا كيف يجدينا فيما نريد
من العمل باحكام الله مع الاجتناب عن العمل بظن لا نعلم حجيته بالخصوص ولو فرض ثبوت حكم من جهة الظن
المعلوم الحجية مستقلا من دون حاجة الى غيرها فهي في غاية الندرة ونتكلم فيما لا يمكن ذلك فيه مع ثبوت

التكليف فيه يقينا قلت من جميع ذلك انه لا مناص من العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل كالقياس
والاستحسان ونحوهما انتهى اقول حاصل استدلاله بطوله ان بقاء التكليف وانسداد باب العلم
دلنا على العمل بوجوب العمل بالظن فلو كان هناك ظن معلوم الحجية ينفتح به باب الحكم لكان هو
المتبع وليس لنا ظن كذلك اذ ما علم حجيته من الظنون بحل لا يفيد في الحكم فيعلم بذلك وجوب
العمل بكل ظن الا ما اخرجه الدليل ويرد عليه اعتراضات كثيرة تتعلق بما هو غرض قصده واما ما يتعلق
به فوجهان احدهما انه لو صح لما يثبت الا وجوب اتباع ظن ما غير معلوم الحجية اذ لا شك انه
لا يقول بان بمجرد انسداد باب العلم يوجب اتباع كل ظن والا لما احتاج الى هذا التطويل بل ارادة
اثبات حجية الظن بسد باب العلم وحجية كل ظن تنفي الظن المعلوم الحجية وثانيهما ان انضمام ذلك
لا يوجب التعميم فان قيل الظن المجمل لا يجدي في فهم الاحكام قلنا بالتخيير يظهر الفائدة وثانيهما انه لو تم لما
دل الا على حجية الظن المظنون حجيته لانه جعل سد باب العلم بالظن مع بقاء التكليف موجبا للعمل بالظن
فان تعيين المناط في الاحكام ايضا مسئلة وعلم وجوب العمل بالظن بالتعيين مسدود فيجب فيه العمل
بالظن فيكون الحجة هو الظن الذي دل دليل ظني على حجيته لا كل ظن وحصل انسداد باب العلم في
ساير المسائل موجبا للعمل بالظن فيه دون هذه المسئلة ثانيها في الخامس ما ذكره ايضا وهو انه من شعب
دليل الانسداد وهو انه اذا انسد باب العلم وجب العمل بالظن فان كان هو ظن المجتهد من حيث
هو الا ما ثبت بطلانه فهو المطلوب وان كان ظن علم حجيته فهل هو ما علم حجيته في زمان الحضور
والغيبة او في زمان الغيبة فقط فان كان الاول فمع انه لا يمكن اثباته في الاكثر ليس من انسداد باب
العلم لان ما هو معلوم الحجية يكون علما وان كان الثاني فمن انه اذا ظن لا يجوز العمل به حال الحضور
وقام الدليل على جواز العمل به حال الغيبة اقول حاصله يرجع الى ان بعد وجوب العمل بالظن يخص
في الظن من حيث هو والظن المعلوم الحجية والثاني بطل بتقسيمه المذكور بين فبقي الاول ويرد عليه
اولا انا نقول ان الظن الذي يجوز العمل به هو الظنون الحجية اما مطلقا او في حال الغيبة فقط
لا بمعنى انه ظن ادعى عدم جواز العمل به حال الحضور بل بمعنى ان الظن بحجيته مختص بزمان الغيبة ولا
يعلم حال زمان الحضور ومثل ذلك في غاية الكثرة وثانيا انه الظن الجزئي مثلا او ظن ما غير معلوم
الحجية وعدم العلم بحجيتها لا يوجب بطلانها اذ يكونان كالظن من حيث هو فتوجه عليها ما يرد عليه
وثالثا انه الظن المعلوم الحجية مطلقا قوله ليس من انسداد باب العلم قلنا المسلم انسداده هو
العلم بالحكم من دليل علمي من غير توسيط الظن لا مطلقا فان كل ظن لا بد وان يصير معلوم الحجية حتى
يجوز العمل به ورابعا انه المعلوم حجيته في زمان الغيبة بالمعنى المتقدم اي لا يعلم حال زمان الحضور
لا ما علم عدم حجيته في زمان الحضور حتى يحتاج الى دليل عدم الحجية فيه السادس
ما ذكره ايضا وهو ايضا من شعب ما سبق وهو ان الحكم الشرعي ما كتب الله على عباده في نفس الامر
والكاشف عنه هو كلامه وكلام امنائه والعقل القاطع والمراد بالكلام ما هو المراد منه في نفس

الامر

الامر فان تحقق العلم بالمكلف فقد ادرك الحكم والا فتكليفه الظن به قطعا ثم ان ههنا ظنونا قائلة
لجواز العمل بها بعض منها يثبت اصل الحكم مثل خبر الواحد ونحوه وبعضها يثبت تحقق سبب الحكم
ووجود موضوعه كالغلبة والعادة والنية والاقرار ونحوها والكلام في الفرقة الثانية لا يختص
في زمان الانسداد بل هو حكم وضعي ومقصد الشارع مطلقا وفي جميع الاحوال بل ثابت في بعضها
وان امكن العلم والحاصل ان هناك امورا يتبع لوضع الشارع مع قطع النظر عن اصابة نفس الامر
ثم نقول ان النزاع ان كان في مثل الفرقة الثانية فهو غير صحيح اذ الخصم لا يتمكن من النزاع فيه
اذ العمل عليها في الجملة اجماعي لا بمعنى ان الاجماع وقع في العمل ببعضها حتى يقال ان ذلك الاجماع بل
بمعنى انه اجماعي جواز العمل عليه في الجملة وتعيين موضعه تابع لراي المجتهد وان كان في الفرقة الاولى
فنقول اي دليل دل خصوصا على جواز العمل بخبر الواحد دون الشهرة مثلا فان كان هو الاجماع
والاخبار فنقول انهما مع تسليمهما انما يدلان على انه يجوز العمل به لا انه لا يجوز العمل بغيره ونفي جواز
العمل بالغير انما يتم لو سلم اصالة تحريم العمل بالظن وهو ممنوع وجواز العمل بالاخبار مطلق وليس مقيدا
بانه لاجل انه الظن الحاصل منها وان قيد به فلا يصير له معنى الا ان مدلول الاخبار قائم مقام الحكم الشرعي
وان لم يفد الظن ايضا وان غير الاخبار لا يحصل به الظن والثاني يكذبه الوجدان والاول لا يصدقه
الاخبار وكلام الاخبار بل المستفاد منها ومن الاعتبار ان العمل بها لاجل انها مخبرة عن راي
الامام ظنا ولا ريب انه قد يحصل من الشهرة ظن بذلك لا يحصل من خبر معارض لها والاعتبار
شاهد على ان حصول الظن بنفس الامر لا يتفاوت بتفاوت الاسباب وبالجملة مرجع العمل
بالشهرة مثلا الى الظن بقول الامام كالخبر وعلى من يفرق ابداء الفرق فلا بد اما من القول بان
خبر الواحد كاليقين السابق فكما يجب ان يتبع ولو حصل الظن بعده فيجب العمل بالخبر وان
لم يورث الظن والا فظن المجتهد ليس امرا اختياريا حتى يحصل بسبب الخبر مع وجدان مقتضى
الشهرة في نظره فلم يبق شيء من الظنون الا مثل الرمل والنجوم وانت خبير بانها امارات لا سبيل
لها الى الحكم الشرعي فلا حاجة الى الاخراج نعم قد يحصل الظن منها في الموضوعات ولا ينكر
جواز العمل بها اقول يرد عليه اولا ان قوله والا فتكليفه الظن ثم فان بعد العلم هنا اكتفاء
ثلثة ارتفاع التكليف والعمل بامارة بعيدا والعمل بالظن وقيل ابطال الاولين كيف يقطع
بالثالث وثبوت بطلان الاول انما هو اذا اريد اساسا واما في بعض موارد عدم العلم فلا
وثانيا ان قوله النزاع ان كان في مثل الفرقة الثانية الخ ان اراد ان النزاع في العمل بالظن
من حيث هو فيه غير صحيح فهو ممنوع وان اراد ان النزاع في العمل بامر يفيد الظن غير صحيح
فهو ممنوع ولكنه لا دخل له بالمقام وثالثا ان قوله بل بمعنى اجماعي فيه ان المسلم من الاجماع
هو المعنى الاول دون الثاني ورابعا ان قوله وتعيين موضعه تابع لراي المجتهد ان اراد
انه تابع لرايه من غير حاجة له في التعيين الى دليل بل يعين موضعه حيث شاء فهو ممنوع

به احد وان اراد انه تابع لرايه بحسب الدليل فهو اعتراف باحتياج العمل بالظن فيها الى
دليل خاص وان اراد ان كل موضع حصل له الظن فيتعين فلو يدا اجماعيا غير مقبول وخامسا
ان قوله اي دليل دل خصمانا له فيه ان من الخصماء من يريد اثبات المناط والدليل لاستنباط
الاحكام ولا تنتهي بعد ثبوت حجية دليل بل هو في مقام الطلب وسادسا ان قوله ونفي
جواز العمل بالغير فيه ان الخصم ينفي الحجية التي هي وجوب العمل وهي لا يحتاج الا الى اصالة عدم
وجوب العمل وهو امر ثابت مع ان اصالة التحريم ثابتة ايضا بالاجماع كما مر وسابعا ان قوله
الا ان مدلول الاخبار فيه ان هذا لا يمكن ان يكون معنى للتقييد المذكور بل يكون المعنى ان مدلول
الاخبار بشرط كونها مفيدة للظن قائم مقام الحكم واما ادعاؤه ان مقتضى ذلك التقييد احد
هذين المعنيين كما نص به في موضع من كلامه باعتبار انه يلزم من حجية الظن الخبري فقط انه
لو تعارض مع شهرة عمل بالخبر وان افاد الظن الشهرة وهذا بعينه قول بحجية الخبر وان لم يفد
الظن او لعدم افادة الشهرة الظن بامتناع اجتماع الظنين فمدفوع بمنع هذا ان اقتضى بل يحمل
في مثل ذلك بالخبر ان غلب ظنه الشهرة والا فالاصل وثامنا ان قوله والثاني يكذبه الوجدان فيه
فيه ان الاول بالمعنى الذي ذكرنا لا يكذبه الاخبار وكلام الاخباري وعدم التصديق لا يثبت شيئا
نافعا وتاسعا ان قوله بل المستفاد منها ثم لا يجوز ان يكون العمل بها لانها خبر كما شف عن
راي الامام لا مطلق الكشف كيف ولو كان التمانع عن القياس وعاشرا ان قوله والاعتبار يشاهد
ان اراد انه لا يتفاوت من حيث الحصول فهو غير نافع له وان اراد من حيث الحجية هو غير مجد والحاد
عشر ان قوله الامثل الرمل والنجوم فيه انه يبقى القياس والاستحسان واما ثانيا ايضا فان غلت انه منتفي
قلت فيعلم ان الظن يتفاوت بتفاوت الاسباب في الحجية وعدمها واما دعوى عدم افادتها الظن
فقد ذكرنا بطلانها والثاني عشر ان قوله وانت خبير بانها مما لا سبيل لها الى الحكم الشرعي فيه انه
فان من يعمل بالرمل فيسئل عنه عن حكم الله في مسئلة فيظن انه اصاب وكذا السؤال على قواعد النجوم
فان نسبة الرمل والنجوم الى المسائل المرفوعة والى حكم الله المجهول واحد السابع ما ذكره
ايضا وهو ان تتبع كلمات الفقهاء يعطي كون مطلق الظن حجة عندهم فيها ما تقدم من ترجيح
الظن على الاصل وترجيح احد الاصلين باعتباره بالظن قال في تمهيد القواعد ما خلاصته انه
اذا تعارض الاصل والظن فان كان الظن حجة يجب قبولها شرعا فهو مقدم على الاصل بلا اشكال
وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف والعادة او القرائن او غلبة ظن فتارة يعمل بالاصل
ولا يلتفت فيه الى القرائن الظاهرة وله صور كثيرة الثالث الى الظن وهو الاغلب وتارة يعمل بالظن
ولا يلتفت الى الاصل وتارة يخرج في المسئلة خلاف فنفهمها اقسام الاول ما ترك العمل بالاصل
للحجة الشرعية وله صور كثيرة الثاني ما عمل فيه بالاصل ولا يلتفت فيه الى القرائن الظاهرة
وله صور كثيرة الثالث ما عمل فيه بالظاهر ولم يلتفت الى الاصل وله صور منها اذا شك

بعد الفراغ

بعد الفراغ من الطهارة او الصلاة او غيرها الرابع ما اختلف في ترجيح الظاهر على الاصل والعكس
وهو امور منها ما ذكره الخامس الى اخرها ما ذكره قال المستدل بعد نقل كلام الشهيد ما خلاصته انه
لا ريب ان الاصل من الادلة ومعارضة الظاهر معه لا يمكن الا بعد كونه دليلا ايضا ثم الظهور ان
كان لا يمكن اثبات الحكم به مما تعين تقديمه على الاصل في بعض المواضع فان قلت انما هو بالدليل
لا من حيث هو ظهور قلت فاي فائدة في عقد ذلك الباب الى ان قال كتب الفقهية والاصولية
مشحونة بذكر المواضع التي وقع التعارض بين الاصل والظاهر ويتكلمون عليها ويخلطون فيها بل الظ
من كلمات العلماء انه مناط الحكم بجعل الشارع ويتوقف في بعض المواضع الحكم على الظاهر في بعضها على
الاصل بحيث يظهر ان الظ اصل من الاصول الى ان قال فظهر ان الظ والظن الحاصل من العادة
وغلبة الشيء والقرائن مما اعتمد عليه الشارع وهذا باب مطرد في الفقه منها ما ذكره في الذكرى في
مسئلة الجهل بترتيب الفوائت قال ولو ظن بسبق بعض فالاقرب العمل بظنه لانه راجح تعليله يفيد
جواز العمل بالظن مطلقا ومنها ما ذكره في نية في حجية الاستصحاب انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح
المرجوح وهو قبيح ومنها ما ذكره في الذكرى ايضا فانه تمسك في حجية الشهرة بقوة الظن
ومنها ما ذكره في المختلف في وجوب الاشتغال في الدفوف حيث تمسك بالشهرة ومنها تردد انهم
في كثير من المسائل من جهة الاصل في اطلاق عبارات الاصحاب خلافا في غير ذلك قوله
لنسبة عمل فقهائنا بمطلق الظن او مطلق ظن المجتهد افتراء عليهم وخرق نقل الاجماع فقد من لحاظهم
فيما لا ما ذكره قال المحقق قدس سره في بحث المصالح من المعاريض لا يبعد ان التكلف بلغ في كثير من
الشرعيات على الظن بانا نقول حيث دل الدليل الشرعي على العمل به لا بمجرد الظن وقال في بحث
الاستقراء ولو سلمنا حصول الظن لكن الظن الحاصل من غير امارة لا عبرة به الى ان قال فان قيل
مع الظن يترجح في نظر المجتهد ارادة الشارع لتعيين الحكم فيصير المخالفة مظنة للضرر قلنا غاية
الظن المذكور معارض بغلبة ظن ان شرعية الحكم تدعي الادلة الى ان قال على ان مع النهي
عن العمل بالظن يزول ظن الضرر وقال في بحث القياس لو كان الظن وجها لوجوب العمل
لاطرد ذلك وقال ايضا فيه العمل بالقياس عمل بالظن والعمل بالظن غير جائز وقال الشيخ
في العدة في مقام الاعتذار عن تعريف الظن واما الظن فعندنا وان لم يكن اصلا في الشريعة
تستند الاحكام اليه فانه يقف الاحكام الكثيرة عليه نحو تنفيذ الحكم عند الشاهدين وفي جهات
القبلة وما يجري مجراها فلا بد ان يذكر حده ومنه يظهر دعوى اجماع الامامية على عدم حجيته وقال
العلامة في نهج في دليل عدم قبول رواية المجهول لان المقتضي لقبول خبر الواحد وهو الظن ثابت
ترك العمل به في العدالة واستدل ايضا على عدم جواز التقليد بالقياس بانه يفيد الظن والتعبد
بالظن منهي عنه وقال في الف في حكم المتلبس بالصلاة قبل الوقت بظن الوقت ولان الظن لا يعد
علة لتوجه الامر وقال المحقق الثاني في مسئلة شك المتمتع ومعتاد الموالاة ان العمل بمقتضى

كان من دليل اخر مثل رجحه فقد يعمل على الاصل من جهة دليل خارجي ولا كان الظهور

الظن ليس بمطرد بل المقرر الظن الذي قام الشارع مقام العلم وقال صاحب المدارك في بيان عدم
جواز التعويل على الظن في الوقت مع التمكن من العلم ويؤيده عموم النهي عن اتباع الظن ودليله يقتضي
العموم وقال في مقام اخر والاستصحاب هنا انما يفيد ظن البقاء وهو غير كاف في ذلك وقال صاحب
التنقيح في رد دليل من تمسك بالظن في موضع فلان العمل بالظن معارض باصالة البراءة فاندفع لكن
الظن بحجية لم يعارضه الاصل وقال العبيدي في رد من قال من العامة بقبول خبر الفاسق مستدلا بانه يفيد
الظن والجواب المنع من وجوب العمل بالظن مطلقا وقال صاحب الوافية ولهذا لو حصل الظن بحكم شرعي
لا من دليل شرعي لا يجوز العمل به اتفاقا وقال ايضا ومعلوم ان ادلة الشرع منحصرة عند فقهاء الشيعة
كلهم في القران والحديث الصحيح والاجماع الذي علم دخول المعصوم فيه والادلة العقلية التي قام
الكلام فيها وقال السيد الصدر في شرحه في بحث الكتاب الاصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز
العمل بكل ظن الا ما اخرجه الدليل وقال بعض مجتهدي المتاخرين في رسالته المعمولة في الاجتهاد والاخبار
ان الاصل عدم حجية الظن وهو محل اتفاق جميع ارباب العقول والنقول وقال في فوايده في مقام
الرد على من يقول بحجية الظن من حيث هو وانه اجماع جميع المسلمين على انه في تقييد ليس بحجة ولذا كان
يقول بحجية الظن بقول بدليل فان تم والا فنكر عليه انتهى وانكار السيد المرتضى وتابعه وجمع الجلالين
مشهور ثم نقول انه يرد على دليله اولا انه لا شك ان تعارض الاصل والظن انما هو في الموضوعات دون
الاحكام كما يظهر من مواضع تعارضها وارجع الى تمهيد ليظهر لك ذلك وبحثنا هنا في الظن بالاحكام
وثانيا انه ليت شعري ما وجه دلالة ترجيح الظن على الاصل على حجية ظن المجتهد فان المراد بالظن منها
ليس الظهور عند المجتهد فان من الامثلة التي ذكرها الشهيد لترجيح الظن ظن دخول الوقت وهل
المراد ظن المجتهد وكذا عن وثالثا ان ما استشهد به من كلام التمهيد ينفي حجية الظن حيث
جعل احد الاقسام ما يعمل فيه بالاصل ولا يلتفت الى الظن وقال هو الاغلب ولو كان الظن مرجحا
هو حجة لوجب تقديمه على الاصل فان قيل لعل تقديم الاصل للدليل قلت لعل تقديم الظن له
بل كذلك قطعا كما يظهر من الرجوع قوله فاي فائدة في عقد هذا الباب قلت ان العامة القائلين
بحجية الظن والظن لما عقدوه بناء على مذهبهم وحكموا بترجيح الظن عقدوه الخاصة لبيان حكمه
على طريقتهم ولذا حكموا بترجيح الاصل الا في موضع الدليل وزايعا ان مراد الشهيد من ترجيح الاصل
والظن عند تعارضهما غير ما فهمه المستدل بيانه ان الشارع اثبت احكاما للموضوعات يجب الحكم بثبوتها
عند تحققها وراى انه قد يحصل الشك في بقاء الموضوع فعقد والبيان حكم مسئلة استصحاب
الموضوع وحكم ايضا ان حكم الشارع فيه العمل بالاصل ثم راى انه قد يحصل الظن بوجوده فعقد له
باب تعارض الاصل والظن فقالوا ان الظن على قسمين ما كان ظهوره لاجل الشرع اي جعله الشارع
حجة فصار ظاهرا لاجله وعدوا منه قبول قول ذي اليد وان لم يحصل الظن من قوله وقالوا ان حكم
الشارع فيه ظن وما كان ظهوره مستندا الى العرف والعادة فقالوا ان الشارع حكم هنا في بعض صورة

وقال في الذكرى ومع القدر بالتنقيح في الماء
البارد بعد ان حكاه عن الصدوق
وانكر هذه العلامة والمتاخرون لعدم
الوقوف بالانضباط وعدم الوقوف على
مستند صاحب الفقيه وهو قول الاطباء وبالجملة
يتم ان الظن الغالب بالنجاسة الا انه ليس طريقا
شرعيا

يترجح الاصل وفي بعضها يترجح الظن ووقع الخلاف في حكم بعضها والحاصل انه اذا ظن وجود الموضوع
فهل يجب العمل بالاصل او يوجد مخرج عنه مقرر جوابان في بعض الصور يوجد الناقل وفي بعضها
المقرر ووقع الخلاف في بعض اخر لان الظاهر يوجب خروجا عن الاصل ولا ان الفقهاء يعملون بظنهم
ويجعلونه دليلا ولذا ترى الشهيد يذكر نصوصا خاصة في مواضع تقديم الظن بل كل موضع حكم بتقديم
الظن او اختلف فيه لا يخرج عن نص ثم ان حكم الشارع بتقديم الظن فيما تقدم لا يعلم انه لاجل الظهور من حيث
هو بل يمكن ان يكون لاجل امر اخر غيره هذا واما سائر ما ذكره المستدل من عبارات الفقهاء فلا كثر انها
انما هو في مقام الزام القائلين بالظن من العامة ولذا استدلوا به في مقام موافقون العامة في الحكم من جهة
دليل اخر ومنعوا حجيته في سائر المواضع ومن هذا القبيل كثير من استدلالات العلامة ونظايره من الجماعة
العامة في كتبهم الفقهية بالقياسات والاستحسانات والاحاديث العامية واما تردداتهم في بعض المسائل
لاطلاق كلام الاصحاب بخلاف الاصل فهو دليل على عدم حجية الشهرة اذ لو كانت حجة لما جاز
التردد ولعلها في الاكثر لظن وجود دليل ولا يعتبر الفحص اللايق مع عدم الحاجة الى المسائل بالفعل
وقد يذكر ادلة اخرى راجعة الى بعض ما ذكره وظاهر الجواب والمطلب واضح مجال الله بل بقي حجية
الظن من حيث هو قد صار شعار الفرقة الناجية ودثارا لهم بل هو من ضروريات مذهبهم وهو
الفارق بين الطائفة الناجية الخاصة والفرقة الهالكة العامة بعد مسئلة الامامة ولذا ترى العلماء
جيلا بعد جيل ذاتبين طاعنين العامة بعلمهم بالاداء والظنون هل زعمت ان العلماء العامة كانوا
يعملون في الاحكام الشرعية بمشتهيات انفسهم وشهوات طباعهم كلا بل الراي عبارة عن ظنهم
الاترى انهم يستدلون على حجية ما يتمسكون به في الاحكام ما افادته الظن والاترى انهم يسمون
استقراء وسعهم اجتهادا لانهم يجتهدون في تحصيل الظن وقد تواترت الاخبار بالرد عليهم والنهي
عن اتباع الاراء واي ما يظن انه مطلوب الشارع لا من جهة دليل شرعي فمن شئت لهذا المطلب بيانا
ابسط فعليك بكتابنا الاساس وشرحنا على تمهيد الاصول تنبيه اتفق اكثر الاصوليين
على انه لا بد للمجتهد اي مستخرج الاحكام من الادلة الشرعية من معرفة الحديث العربية والتفسير والمنطق
والاصوليين والرجال ومواقع الاجماع والانس بلسان الفقهاء واستقامة القريحة وقوة رد الفرع الى
الاصل والاجتهاد بالمعنى المصطلح اي استفراغ الجامع للامور المذكورة وسعه في تحصيل ما خاض
الحكم واجزاء ما يتوقف عليه من المقدمات فيه ورده عليه خلافا للاخباري فينكر التوقف على
غير الاول والحق هو الاول الا في معرفة الرجال ولنقدم الكلام مقدمة هي ان المراد بمعرفة الحديث
ان يعرف موضع كل خبر وان هذا الحكم لو كان فيه خبر لكان في اي موضع ويكون مستانسا بالاحاديث
ولمعرفة فقه الفقهاء مدخلية تامة في فهمها وبمعرفة العربية ومعرفة اللغة والنحو والصرف ومعاني الالفاظ
الشرعية والعرفية بقدر ما يتوقف عليه الاستدلال اما بكونه صاحب اللغة ومن اهلها او لسبب التعلم
من كلامهم وكتبهم ولا يكفي فيها مجرد التعلم لافهم الكتب اللغوية للاختلاف في كثير منها بل يجب فيها البلوغ

تنبيه

رتبة الاجتهاد فيها والظ ان القواعد التي ذكرها المتاخرون من الاصوليين في كتبهم من مباحث
اللغة يكفي للاجتهاد فيها غالبا وبمعرفة التفسير تتضح ايات الاحكام ومواقعها والمشهور انها نحو من
خمسمائة ايه وبعض الاخبار تدل على تقسيم القران الى ثلاثة اقسام السنن والفرايض وصفة اهل الجنة والنار
اوامرا ونواهي وفي اعدائهم وفي السنن والامثال وفي الفرايض والاحكام والظ ان المراد تقسيم الظهر
والبطن والا فلا يتفاوت من ظاهره ذلك ويندرج في معرفة معرفة الناسخ والمنسوخ ومعرفة
الاصوليين اصول الفقه والكلام قدر ما يتوقف عليه العلم بالشارع وصفاته وانه باعث الانبياء
وانه لا يخالف بالا يفهم وبطلان الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح والتكليف بالايطاق وغير
المقدور مطلقا ومع كونه لا من جانب المكلف وامثال ذلك ولا بد فيها من الاجتهاد ولا يكفي التقليد
والسماع وهل يكفي في الاول بالظن او يجب العلم وفي كلامهم اشعار بدعوى الاجماع على كل من الطرفين
والحق ان الاصل عدم جواز الاكتفاء بالظن الا ما دل دليل قطعي على حجيته فحكم العلم والانس بلسان
الفقهاء ان لا يكون غريبا عن عرف تكلمهم ويكفي كونه بحيث يفهم مرادهم واصطلاحاتهم ولو بالاجمال
واستقامة الترجيح ان لا يكون معوج السليقة مخالف الفهم للاكثر ويكون رده الى الاصل صحيحا
غالبا عندهم وان لم يكن الاصل مقبولا عند البعض وسيأتي وجه الاختلاف فيه فان اعوجاج
السليقة افة للحاسة الباطنة وهو قد يكون ذاتيا وقد يكون عرضيا بسبب سبق تقليد او شبهة او
غيره ومثله في الحواس الظاهرة عين الفت بالصفرة او الصفرة صارت مرآة بالعارض وبالقوة
التمكن من رد الجزئيات الى الكليات وهي المعبر عنها في لسان الاجتهاد بالملكة والقوة القدسية
وهي العمدة والا فتحصيل المقدمات قد صار سهلا وهي بيد الله يحاذر تؤتيها من يشاء ولكن
المجاهدة والممارسة دخل عظيم في تحصيلها ومن جاهد فينا لنهدينهم سبلنا ثم المراد بتمكنه من الرد
ان يكون رده صحيحا واما ما ترى من مخالفة المجتهدين فانما هو من جهة اختلاف اصولهم
او عثور بعضهم على اصل لم يعثر عليه اخر ومرجع اختلاف الاصول الى ذلك ايضا او من جهة اشتباه
حصل في اصل واحد يكون مرجعا لاكثر اصوله فان الخطاء في اصل او اصلين لا ينافي الملكة و
استقامة السليقة والفرق بين القوة المذكورة واستقامة السليقة ان المراد بصاحب القوة من يكون
له قدرة رد الفروع الجزئية الى الاصول الكلية وبمستقيم السليقة ان يكون رده صحيحا فان الرد
قد يكون صحيحا وقد يكون مفاضة من المبادي الفياضة وقد يكون فاسدا وهو من جانب المبادي
الكاذبة وقد يكون الانسان غير متمكن من الرد اصلا فالنسبة بينها عموم من وجه واذا عرفت ذلك
فاعلم ان الدليل على اشتراط معرفة العربية ان من الادلة الكتاب والسنة وفهم معاني مفرداتها يتوقف
على اللغة والمعاني المتغيرة بتصاريف المصادر على العرف ومعاني المركبات على العرف قال الاخباري
ان العربي الفهم بعد ما يتتبع الاحاديث واطلع على عرف القران والحديث يتبعد مستغن عن العلوم
الثلاثة وكذا غيره اذا عاشر العرب وتتبع لغتهم كما تتبع لغات غيرهم وتتبع لفهم العرف الخاص مع ان

يكفي

فهم بعض معاني الالفاظ يتوقف على ايماء او تلويح لا يمكن لمن دون اللغة التعبير عن مثله الا بلفظ
غير مرتب او موهم لخلاف المقصود ومع المعاشرة يفهم ذلك المعنى وربما يحصل له القطع بالمراد
بخلاف المقلد الغير اقول المراد توقف الاستنباط على العلوم العربية باي طريق حصلت ولم يدع
اشتراط تحصيلها من الكتب مع ان حصول ما يتوقف عليه الاستنباط من مجرد كونه من العرب والمعاشرة
وتتبع الاحاديث غير ممكن غالبا خصوصا في مثل زماننا لاختلاف الاصطلاحات في الازمنة
بحسب الحقيقة والمجاز والمناط في فهم كلام الشارع عرف زمانه ولا شك ان العرب الذي لم يقرء
علوم العربية لا يفهم من الايات والاخبار غير بعض منها على حسب اصطلاحه كيف معانا نشاهد
علماء العالمين بالعلوم الثلاثة يراجعون كتب هذه العلوم او كلام الماهرين فيها ولا شك
ان الجاهلين بها ادون حالا منهم بمراتب فالاحتياج اليها بالنسبة اليه ظاهر والدليل على اشتراط
معرفة التفسير ظ وانكار الاخباري له بناء على ما ذهب اليه من عدم جواز التفسير ما لم يكن مستند
ومعه يحمل الغاية وقد عرفت فساد المعنى نعم الظ انها شرط للمجتهد المطلق واما المتجزي فلا ووجهه ظ
وعلى اشتراط معرفة المنطق ان استخراج النظريات من الماخذ يحتاج الى الاستدلال وهو لا يتم الا بعد
كون الاستدلال بالشكل الاول او القياس الاستثنائي بديهيا وتحصيل النتايج من المقدمات طبعيا
لا ينافي الاحتياج فيما عرض للذهن مرض الاعوجاج والغفلة بسبب الشبهات وما يقال من ان المنطق
لو كان عاصما لما اخطاء المنطقي في الاستدلال ضعيف اذ الانسان جايز الخطاء في كل مرحلة ولكن يخطئ
في الاغلب فان قلت مطالب المنطق ليست بديهية والا لما احتاج احد اليه فيكون نظرية فيتوقف العلم
بها على الاستدلال وذلك الاستدلال ليس بفاسد والا كان المنطق باطلا واذا امكن الاستدلال الصحيح
من دون التوقف على المنطق فيه فكذلك في الاحكام قلنا بعضها بديهي وبعضها نظري ويكتسب بعض
نظرياتها من بديهياتها وبعض اخر من النظريات الكسبية فان قيل ان اكتساب النظري عن الضروري
ايضا يحتاج الى الاستدلال قلنا يمكن ان يبتنى ذلك على بعض اخر من المطالب البديهية ثم اقول
لا شك ان كثيرا من المطالب التي يتوقف عليها الاستدلال بديهية وكثيرا منها غريزية يحكم بمقتضاها
مع عدم التفطن بها فان ارادوا توقف الاجتهاد على المنطق توقفا على مطلقه فهو ممنوع ولكن لا يطلق
المنطق الا على مجموعها او على نظرياتها وان ارادوا توقفه على مجموع مطالبه فان ارادوا توقف مطلق
الاجتهاد عليه فهو ممنوع وان ارادوا توقف الاجتهاد المطلق فهو محتمل ودليل اشتراط الكلام توقف
الاجتهاد على اثبات الصانع والنبي والامام ووجوب اطاعتهم وتعيين الامام وصدق النبي
وعلى نفي القبيح عنه بحانه ويأتي كثير من مقدمات الفقه ومسائله على ابطال الدور والتسلسل
والترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح الى غير ذلك من مسائل الكلام قبل الاحتياج اليه لتصحيح الاعتقاد
لا الاحكام قلنا الاجتهاد يتوقف على تصحيح الاعتقاد وقبل التحقيق ان العلم بالمعارف الخمسة لا دخل له
في حقيقة الفقه نعم هو شرط لجواز العمل بفقهه وتقليده فاذا فرض ان كافرا عالما استغرق وسعه

واستقر رايه على شيء على فرض صحة هذا الدين ثم آمن وقطع بعدم تقصيره يجوز العمل بما فهمه ولا ريب
ان محض الايمان لا يجعل ما فهمه فقها وكان استفراغ وسعه على فرض صحة المباني اقول فيه اولا
انه لو تم لزم عدم الاحتياج الى الاصول والرجال بل اللغة والكتاب والاخبار اذ يقال انه اذا فرض
ان جاهلا يجمع هذه استفرغ وسعه واستقر رايه على شيء على فرض مسئلة اصوليه او رجاليه
او لغويه ثم علم بها وقطع بعدم التقصير يجوز العمل بما فهمه ويحقق عليه بالمسئلة الاصولية مثلا
لم يجعل ما فهمه فقها والحاصل ان الاجتهاد ان كان التصديق الفعلي فهو في حق الكافر غير
متصور وان كان التصديق الفرضي فهو ممكن لما قد اكثر الشرايط وثانيا ان الاجتهاد على ما عرفت
هو تحصيل العلم او الظن وهو لا يحصل للكافر حال الكفر وقال بعض الاخباريين ما خلاصته
انه هذا العلم مما وضعه المتكلمون لمعرفة الصانع وصفاته وزعموا ان الطريق مخصوص فيه او هو اغرب
الطرق والحق انه ابعدها واصعبها واكثرها خرقا وخطلا ولذلك نص النبي عن الخوض فيه ولا يشك
ان هؤلاء الجماعة هل لهم دليل عقلي او نقلي على وجوبه او اتحبا بل مجرد تقليد اسلافهم وانهم هل
يقولون بايمان السابقين على تكوين هذا العلم ام ينكرونه وهل يعترفون بايمان الغافلين عنه
اولا فان اعترفوا فائدته والا فكيف يعاشرونهم بالرطوبة مع اعتقاد كفر غير العارف بالاصول
اقول لكل علم مسائل مثبتة قبل تاليف ذلك العلم وهذه المسائل هي العلم حقيقة وفي الواقع ثم
المدون يلاحظها فيجمعها ويسميها علما مثلا مسائل علم الهيئة من كيفية حركات الافلاك
الكليه والجزئية وكيفية تعدادها وترتيبها ثابتة قبل تدوين هذا العلم واول من دونه لاحظها
وجمعها وسماه علم الهيئة فهكذا علم الكلام له مسائل من وجود الصانع وتوحيده وصفاته وامتناع
صدور القبيح عنه ووجوب صدق الرسل وكونهم مبعوثين وبطلان الترجيح بلا مرجح والتحسين والتقبيح
وغيرها والمدون لذلك العلم لم يخترع تلك المسائل بل جمعها في محل واحد وسماه علم الكلام ثم زاد
عليها ادلة وبراهين وكلما تحقق ما تقدم ودون فيه فاذا ما سنح له من الادلة والتحقيقات فقوله
هذا العلم مما وضعه المتكلمون ان اراد انهم وضعوا مسائله فباطل جدا وان اراد انهم دونوه وجمعوه
فهو غير ضائر لان المراد باشتراط معرفة الكلام معرفة مسائله لا الكتب وبذلك يظهر بطلان سائر
ما ذكره مع ان من مسائله التي يتوقف عليها الاجتهاد ما لا دخل له بالايمان والكفر كبطلان ترجيح المرجوح
وامثاله ودليل اشتراط علم الاصول ان الاجتهاد كما عرفت هو استنباط الحكم من مداركه وما خذه فلا بد
اولا من تعيينها والمدارك التي في ايدينا الكتاب والسنة والاجماع والادلة العقلية فيجب البحث عن حجيتها
وعدمها ولكل منها اقسام فللكتاب ظاهر ومأول ومحكم ومتشابه وللسنة قول وفعل وتقرير
وفي القول احاد ومتواتر وفي الاحاد صحيح وموثق وحسن وضعيف وفي الضعيف مجبور وغير مجبور
وفي الاجماع بسيط ومركب وفي كل منها محقق ومنقول وفي ادلة العقل اصل واستصحاب وغيرهما
فلا بد من معرفة كل منها واقسامه والحجة منها من غيرها ثم اذا لم يوجد في المسئلة دليل بالخصوص ولم

يستقل

يستقل في حكمها العقل فهل الحكم فيه الاباحة والبراءة او الحرمة او التوقف ومن هنا يظهر الاحتياج
الى مباحث الادلة الاربعة ثم ان في الادلتين امرا ونهيا وعاما وخاصا ومطلقا ومقيدا و
ناسخا ومنسوخا ومجملا ومبينا ومنطوقا ومفهوما ومرجح الاخبار ولزوم ملاحظة المذكورات
مع ان استنباط الحكم بدونها غير ممكن وبه يظهر الاحتياج الى مباحث المشتركات ثم لا ريب
في انها صدرت قبل الف سنة ولا نعلم اتحاد عرف الشارع وعرفنا بل نعلم مخالفتهما في كثير
وتشك في كثير نعم يحصل العلم بالاتحاد في البعض وكلامنا ليس فيه ولا اجماعا مراد الشارع
او اصطلاحه بل فيما لم يعلم او علم التغير ولكن لم يعلم عرفه او يشك في التغير فيحتاج الى معرفة ان المكالمة
كانت على طبق عرفه وعرف اهل خطابه فيحتاج في ذلك الى تحصيل مراد الشارع او عرف زمانه
والى طريق العلاج لو لم يحصل ذلك والى معرفة ان هل يجوز التمسك بالتبادر وامثاله فثبت
بالتحقيق في عرفنا او عرف مخصوص ثم مع تمامية عدم النقل والتعدد هل ثبت عرف الشارع
ام لا ثم كل كلام يحتمل ان يكون مشتركا بين معان لا يعلم بعضها او استعمل في المجازي وسقطت
القرينة فلا بد من معرفة ان الاصل هل هو عدم الاشتراك والتجوز والقرينة ام لا ومنه يظهر
الحاجة الى رسم مباحث الالفاظ وايضا ترى ان في الاخبار وقع التعادل بل بينها وبين
الكتاب ايضا فلا بد من معرفة العلاج وما يتفرع عليه التوقف على مباحث التعادل والترجيح
ولما كان استنباط الاحكام منها مع الاختلافات الكثيرة والاختلالات العظيمة محتاجا الى التقييد
والانتخاب والتمييز بين الحق والباطل وما ورد على وجه التقية وغيرها والترجيح بين المتعارضات
مضافا الى المباني الضعيفة في شرايط الفهم وتحصيل معرفة المعاني وذلك ليس شان كل احد
بل لا يمكن منه الا الاوحدي في كل زمان فلا بد من معرفة تكليف من ليس له ذلك الشان وان
من له ذلك من هو وكيف هو وشرايطه ما هي حتى يعرفه من ليس له وهل يشترط تكرار النظر والتفكر
ام لا وكل ذلك موقوف على مباحث الاجتهاد والتقليد وقد تفق اجماع العامة بين المخالفين
في فرد فيجب ان يعلم ان حكمه ماذا وقد يامر الشارع بشيء مضيق ويفعل المكلف غيره في وقته
فهل يحكم بحرمة هذا الغير وبطلانه لو كان عبادة ام لا وقد يامر بشيء له مقدمات فهل كلف
بفعلها ايضا ام لا والتكفل لبيان كل ذلك علم الاصول فيتوقف الاجتهاد عليه وبالجملة
احتياج المجتهد الى هذه المسائل بديهي ثم ان للاخباريين شبها ضعيفة لا فائدة في ذكرها
ونذكر واحدا منها مع جوابها ليكون انموذجا للباقي قالوا ان علم الاصول قد حصل تدوينه
بعد الائمة وانا نقطع بان اصحاب الائمة وساير قدمائنا وحاملي اخبارنا لم يكونوا عالمين
بل كان المعصوم يحدث اصحابه عن فيفهمون من قوله حكم الله ويعملون من غير توقف لاحتمال
المعارض او المخصص او غيرهما وربما كان يرسل بعضهم بالاخبار الى اهل البلاد والقضاة
ويجرد النقل والسماع يعملون بما يفهمونه فيعملون بالعام الذي يجيء المخصص وبالمطلق الذي يجيء

المقيد وبالذي سيتجه الى ورود الناسخ وتوبيخهم اسلافهم على ذلك وكانت هذه طريقة
مستمرة الى زمان العلامة بين العاني والاسكافي رحمة الله عليهما ثم بعد ذلك حدث
تدوين الاصول بين الشيعة فلا يكون العمل بهذه الاحاديث موقوفا على العلم بمسائل الاصول
بل من كان عنده اخذ الكتب الاربعة يجوز له الاكتفاء بما يفهمه من المناطين والمفاهيم ولا يجب
عليه جمع جميعها والاحاطة بما فيها ثم ان ظهر له مخصص او مقيد يعمل بمقتضاه وان ظهر له معارض
فان بلغه وجد من وجوه التراجيح فيتفرع فيه وان بلغه اكثر من واحد يعمل بمقتضاه ومع تعارض
وجوه التراجيح لا بد له من التخيير وان لم يبلغ شيء من وجوه التراجيح اليه فليتسال من الاعلم حتى
يظفر به وهكذا حال من اجتمع عنده جميع الكتب والجواب عنه انه ليس المراد بعلم الاصول
هذه الكتب المدونة بل المسائل الكثيرة فيها تحدث التدوين بعد الائمة عليهم السلام مع وجود
مسائله في عصرهم ولا يمكنك انكار وجودها فيه لان الامر اذا دار بين الاثبات والنفي وسئل
عن مذهب الاصحاب والقدماء عن احدهما فهل يمكنك ان تقول لم يكونوا قائلين باحد
الطرفين مثلا فنقول ان القدماء هل كانوا قائلين بدلالة الامر على الوجوب ام لا فان قلت لم
يكونوا قائلين بشيء منهما فهذا شطط من الكلام ومرجعه لعدم عملهم بالامر وان قلت كانوا
قائلين بالوجوب فهو مسئلة اصولية وان قلت كانوا قائلين بالوجوب فهو مسئلة بعينه فهو ايضا
كذلك وكيف لم يكن هذا العلم في الصدر الاول مع ان كثيرا من مسائله مستنبط من الكتاب والسنة
بجميع الكتاب والاحاد فان الاحاديث فيها متواتر والاستصحاب المستنبط من حديث لا تنقض
اليقين بالشك واصالة البراءة وعدم جواز التكليف فوق الوسع وعدم الخطاب بما يخالف
الظن وحكم تعارض الاخبار وما لا نص فيه وجواز الرواية بالمعنى والعمل بالضعاف في المستحبات
وعدم حجية الظن والعام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والاقتحام
والتقليد الى غير ذلك ثم ان اكثر هذه المسائل اصول كلية يستخرج منها قواعد اصولية كاستخراج
اصالة الحقيقة وحمل المطلق على الشائع وتقديم المجاز المشهور واشالها من خطاب الله بجماعة بالظواهر
واستخراج عدم جواز اجتماع الامر والنهي وعدم وجوب مقدمة الواجب وكون الامر بالشيء نهيا عن ضده
واشالها من عدم جواز التكليف فوق الوسع واصالة عدم النقل والاشتراك والحذف
والاضمار وتاخر الحادث واشالها من قاعدة عدم نقض اليقين بالشك وكثير منها مستخرج من قوله تعالى
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وكذا مسئلة الاحتياط مستخرجة من الاحاديث وكثير منها ثبت
بالبراهين القاطعة التي تلقيها العقول بالقبول كالقياس بالطريق الاولى وما ليس بهذه المثابة اما
يتعلق بتحقيق معاني الالفاظ مثل ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه وكون الامر للوجوب وغيره والمرة
او التكرار وغير ذلك او لا يتعلق به مثل دلالة النهي على الفساد وايجاب شيخ الوجوب لبقاء الجواز
واشالهما فما كان من الاول لم يكن محتاجا اليه عند الرواة والقدماء لان معاني الالفاظ وحقائقها

وعلى هذا كانت

كانت معلومة عندهم لعدم تغير العرف في زمانهم وعدم احتياجهم الى هذه المسائل لا يدل
على عدم احتياجنا كما يأتي مع ان في الاخبار واشارة الى كثير منها ايضا وما كان من الثاني فبعضه
ايضا ما كان لهم غنى عن تحقيقه لظهوره لهم بالقرائن والامارات ويمكن عندهم تحصيل خبر الواحد
واشالهما منه ايضا وبعضه مما لم يخطر ببالهم حتى يسئلوا واما في امثال زماننا فالاحتياج الى
القسمين ظاهر لتغير العرف وفقد القرائن قيل انا اذا قطعنا بتغير العرف فنأخذ بالسابق واذا
لم نقطع فلا باس علينا بالعمل بما نفهمه اذ الحجة علينا احاديثهم وما كلفنا بازيد مما نفهمه منها
على انا لو قطعنا بتغير عرفهم في اي طريق نثبت امر الكتاب او السنة او الاجماع ام من تلك الاصول النفيسة
فيه قلنا من اين علمنا انه اذا لم نعرف تغير العرف فلا باس علينا بالعمل بما نفهمه هذا كله مع ان علمه
علينا بان هذه المسائل الاصولية كانت بايدي اصحابنا القدماء لا يدل على العدم فلعله كان فيما
لم يبلغنا ما يدل عليها ذهب بالحوادث كسائر الاخبار مع ان الحكمة قد يقتضي القاء العلوم تدريجا
بل لم يجر العادة بالقاء العلوم الغير المتناهية دفعة وقيل في بيان عدم احتياجنا كالقدماء الى هذه
المسائل ان المسئلة اما يمكن استنباطها من عموم او اطلاق او لا فعلى الاول لا حاجة الى التمسك بالاصل
وعلى الثاني اما يمكن التوقف والاحتياط فيها من غير عسر وحرج او لا فان كان الاول فيحتاط فيه
في العمل ويتوقف في الافتاء وان كان الثاني فيجوز فعله عملا بمثل كل شيء مطلق حتى ورد فيه نهي
او كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال وتركه عملا بقول الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في
الهلكة وقوله فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات وعند التعارض يعمل بالمرجحات المنصوصة فلا يحتاج
في مسئلة الى التمسك بالاصول المخبر عنه قلنا ان فهم الاول يحتاج اولا الى العلم بحجية هذا العام او المطلق
وهذه مسئلة اصولية ثم على فهم كون اللفظ عاما او مطلقا وهو ايضا مسئلة اصولية ثم على عدم وجود
المخصص الثابت بالاصل وهو مسئلة ثالثة اصولية ثم على انه هل يلزم التفحص عن المعارض او لا وهو
مسئلة رابعة ثم الحكم الوارد على هذا العام اما يكون امرا او نهيا او امثال ذلك فان كان مثلا امرا فدلالته
على الوجوب او عدمها مسئلة خامسة وهكذا ثم التي لا ينفك من عموم او اطلاق فالرجوع فيها الى الاحتياط
وجوبا او استحبابا مسئلة اصولية وكذا باصل البراءة فيما لا يمكن فيه الاحتياط فان كلا منهما ايضا مستفاد
من الاخبار والعمل بها ايضا مسئلة اصولية مع ان الاخبار في الاحتياط وفي اصل البراءة متعارضة
وعلاج التعارض ايضا مسئلة اصولية واستنباط الاحتياط والاصل من اخبارها ايضا محتاج الى مسائل
كثيرة اصولية وسيأتي زيادة توضيح لذلك ايضا ودليل الاحتياج الى معرفة مواقع الاجماع الاحتراز
عن الخلاف وانكار الاخباري مبني على انكاره الاجماع وعرفت فساده ولكن لا يخفى ان معرفة كون المسئلة
اجماعية لا يحصل الا بعد الاجتهاد فهي عليه لا ما يتوقف عليه نعم يشترط معرفة طريق حصول الاجماع
وتحقيقه وهو من الاصول ودليل اشتراط الانس بلسان الفقهاء وظ ان غير المستانس قد يغفل
عن المراد وكذا وجد اشتراط استقامة السليقة فانه لولاها وبادر الحكم الى غير ما خذه واشتبه عليه

افراد الكليات وفروع الاصول وطريق معرفة الاستقامة والاعوجاج العرض على الافهام
المتقية واراء الفقهاء واجتهاداتهم ولا يكتف فيه بواحد ولا بمسئلة واحدة فان وجد اجتهاده
وطريق رده موافقا لطريقة الفقهاء فلحمد الله تعالى وان وجده مخالفا فليتهم نفسه كما ان من رأى
الاشياء حمرا فيقول لذا اولو الابصار السليمة ليس فيها حمرة فيجزم بان عينه مؤفة لكن ربما تلقى
الشيطان ثم المناط الموافقة والمخالفة في كيفية الرد واخراج الاحكام وفهم كلمات الاصحاب والاخبار
لا في الحكم المستنبط اذ الاصل الذي يرد اليه الحكم ثم لا يتوهم انه سيأتي ان الجاهل والغافل غير
مكلف ويلزمه ان المعوج السليقة اذا اجتهد وظن حكما يجوز له العمل به فانه فرق بينهما
وتنبه فان من شرائط الاجتهاد التتبع والفحص عن شرائطه فاذا فحص هذا الشخص ووجد ان
من الشرائط عدم الاعوجاج وان المعارف في معرفته العرض على الافهام الغالبة يجب عليه العرض اذا
فان ظهر التوافق فلا يكون سليقته معوجة وان ظهر التخالف يعلم عدم حصول شرط نعم لو فرض
ان بعد العرض لم يحصل ايضا فساد ما ذكره فلا يبعد كونه كالجاهل ووجد الاحتياج الى الملكة
والمراد بها كما مر حالة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول بحيث لا يقع منه الغلط غالبا ايضا ظاهر
وان بعد ما عرفت المراد منها يعلم بديهة احتياج المجتهد اليها والترجيح ان جميع الاحكام ليس منصوصا
بخصوصه بل لا يوجد المنصوص بخصوصه الا اقل قليل فاما كان ظاهرا او نصا ولم يكن له معارض
ولا لازم غير بين ولا فرد غير بين الفرد به فالامر فيه سهل واما عند وجود المعارض فلا يمكن
الترجيح الا مع هذه الملكة وكذا في العلم باللوازم الغير البينة والحكم بفرديته ما هو غير بين الفرد فان
كثيرا ما يكون في فرديته بعض الافراد خفاء وكذا في لزوم بعض اللوازم ولا يهتدي اليها الا
من ايده الله بهذه الملكة بل المتدرب يعلم ان ليست مسئلة من مسائل الفقه الا ناظرا الا وهو
كذلك لرجوع كل مسئلة الى مسائل شتى لغوية او اصولية او كلامية ولاجله تتشعب كل مسئلة شعبا
ويتفرع فروعا لا يتمكن من الرد الا من انعم الله عليه بالقوة القدسية ويجب ان يختبر نفسه في وجود هذه
الملكة والقوة وكونها مستقيمة بمجالسة العلماء ومذاكرتهم وتصديق جماعة منهم بوجود القوة له واستقامتها
بحيث يحصل له الجزم بها بل الحق ان هذه الملكة شرط في جميع العلوم لانه شرط رد الفروع والجزئيات
الى الاصول والكليات ولذا ترى من صرف عمره في المنطق وبلغ فيه الغاية وهو لا يقدر على ترتيب
الاقيسة من عند نفسه الا بعضها بنصب ولغوب ومن يفتش لحيته في الطب وهو عاجز في العلل
ولا يقدر على معرفة الامراض عند تعارضها وقد صرح بذلك عظماء سائر العلوم حتى قال بطليموس
في التمر ان استنباط الاحكام من علم النجوم لا يتيسر الا لمن حصلت له الملكة القدسية وبالجملة لا بد
منها في كل علم مثلا المجتهد في علم الاصول يحتاج اليها حتى يعلم ان وجوب المقدمة من لوازم وجوب
ذي المقدمة ام لا كما ان في الفقه يحتاج اليها حتى يعلم ان الامر الفلاني هل هو مقدمة لذلك ام لا
ولا بد من السعي التام في تحصيلها فانها ان احتاجت الى استعداد ذاتي وصفاء غريزي ولكنه

في قلوبهم ان موافقة الفقهاء تقلد بها فلا بد من المخالفة والشك ان هذا اعز من الشيطان؟؟

غير كاف

غير كاف بل لا بد في التحصيل من الافاضة من المبدء الفياض وهي لا يحصل الا بعد التعب والتمرين
في المقدمات التقدمية ومجاهدة نفسانية وطاعة وعبادة ثم معرفة حصولها بعرض الاستدلالات ذي
الملكات في ذويها ثم ان ليس ذلك العرض مع المشابهة او الحكم بالصحة كافيا بل يتوقف على ان يحصل
للنفس بعد الاستدلال الطمأنينة وغلبة ظن بل حصول العلم باحد طرفي المسئلة فلا تعزن بمن اكتب
طرفي المناظرة ولفق كلمات نشأ بكلام العلماء ويكون قلبه خاليا عن التصديق والحكم وجعل ذلك
وسيلة موصلة الى الجاه والحطام والاخبار بين فسيدة واهية نذكر منها اثنين احدهما ان اعتبار
هذا الشرط يستلزم عدم العلم بوجود المجتهد فان الملكة المذكورة امر غير منضبط لا يكاد يتفق فيها اثنان
لاختلاف الطبائع غاية الاختلاف فليس هنا مرتبة معينة يمكن ان يقال من ذي هذه الرتبة دون من له
دونها وفيه ان عدم انضباط الملكة بمعنى ان لها مراتب مختلفة لا يوجب عدم العلم بها لان المراد بها
حالة تمكن بها من رد الفروع بحيث لا يقع منه الغلط غالبا ولها مراتب كثيرة المتصف بكل منها ممن
يتعلق به احكام المجتهد كالعدالة وثانيها ان اعتباره ينافي وجوب الاجتهاد عينا او كفاية لان
هذه الملكة امر موهوب لا يمكن اكتسابه وان امكن تقويته ولا يتحقق لكثير فلم يكن الاجتهاد عليهم وتخصيص
الوجوب بذوي الملكات باطل لان قبل الاجتهاد ومزاولة الفقه لا يظهر لذي ملكة ايضا دفع علم
العلم بالشرط كيف يجب عليه مع ان كثيرا من المتفقهين يظهر له بعد السعي انه فاقد لها وفيه انه لا شك
في ان من بذل جهده واحسن عن نفسه عدم الاقتدار لا يكون الاجتهاد واجبا عليه لا عينا
ولا كفاية فمن علم عدم اقتداره يكون خارجا بقي غيره ولا شك ان الواجب اولا ليس نفس الاجتهاد
بل الاشتغال بمقدماته من باب المقدمة فعلى هذا نقول ان الاشتغال واجب على كل احد كفاية
ثم بعد احساس بعضهم العجز عن نفسه يخرج بالدليل وبعد ما ذكر وما يأتي في الشرط الاتي يعتمد
على دفع سائر شبهاتهم ومما يعتمد على دفع كثير منها ان نعلم انه ليس المراد انه يجب ان يكون له
قوة استنباط حكم لكل مسئلة كيف اتفق وان يكون له نظر يترجح عنده احد الطرفين بل المراد انه
يجب ان يكون المجتهد في كل مسئلة بحيث يدرك ان هل له ما خذ ام لا وانه ما هو وكيف يرد
اليه واذا تعارض الماخذان يعرف انه يستنبط من اي منها ويجب ان يعلم ايضا ان اشتراط الملكة
انما هو في شبه هذا الزمان وان كان يمكن قلة فهم الحكم بدونها اذ ليست مسئلة حرجا الا ويحتاج
الى مسائل مهمة صعب المسلك ولا يخفى ان تحقق هذه الملكة وظهور فائدتها كما مر يتوقف على تتبع
يتم بامور بل جعلها بعضهم من اجزائها احدها عدم اعوجاج السليقة كما مر وثانيها ان لا يكون
جريئا لا يقف عند شيء ولا يجزم بشيء ولا يبادر الا يتفطن بالدقائق ويميل الى كل ناطق وناعق
وثالثها ان لا يأنس بالتوجيه والتأويل فانه ربما يجعل ذلك الاحتمالات البعيدة من الظواهر
لا تستبعد بذلك ورابعها ان لا يكون جريئا في الفتوى غاية الجرأة فيخرب الدين ولا مفر طابق
الاحتياط فيهمل احكام الشرع المبين وخامسها ان لا يكون جاثا بحب الجحث والاعتراض متى ما سمع

على استدلالات؟

شيئا بادر الى البحث عليه وذلك قد يكون مرضا قلبيا وادى طبعيا وقد يكون لحب الرياسة
واظهار الفضيلة ومثل هذا الشخص لا يكاد يهتدى ولا يعرف الحق من الباطل ولا يرجى له الانتقاد
واياك والكلام مع طائفة ذلك دينهم ولكن لا يكن بحيث كلما تفهه بعقله حقا جزع
من يرده جانبا وقريب منه ان لا يكون لجوجا عنوانا فانا نرى من الناس انه اذا حكم بحكم فى بادى
النظر وظاهر الامر او تكلم بكلام غفلة او تقليدا او من شبهة سبقت اليه يجادل ويكابر ومن قبيل
الفريق بكل حشيش يكشش بالمط ويصادم وربما يتمسك بما هو اوهن من بيت العنكبوت
اما من جهة الخروج عن الحالة الطبيعية المدركة او العناد او الخوف عن الخمود وسادسها ان
لا يكون مستبدا برايه فى حال قصوره بل كماله فان الجهل جبلة الانسان والسهو كالطبيعة
الثانية قيل ويشترط ان لا يكون مستانسا بطريق الحكماء والرياضى ونحوها وهو سهو فان الانس
بمثلها لا ينافى الانس بطريق الفقهاء نعم يجب ان يكون مستانسا بها ولا يريد اجراء طريقته
فى سائر العلوم فى الفقه واما دليل اشتراط الاجتهاد بالمعنى المصطلح اى استفراغ الوسع
وبذل الجهد والفحص فى تحصيل الماخذ واجراء المقدمات والرد عليها عن اجتمعت فيه سائر
الشرائط بلسانه فنذكر كلاما يتضمن بيانه مع اعادة بيان وتاكيد لبعض ما مر ايضا فنقول
انه لا شك فى بقاء التكليف وفى وجوب الجاء عند الله وحجة ولا يتحقق العرفة بها الا بالعلم
او الظن الذى علما اعتبار شرعا والعلم بالاحكام باخذها من الشارع مشافهة محال فى
امثال زماننا وليست بديهية غير محتاجة الى الدليل فلا بد من الفحص عن الطرق الموصلة
اليها ولذا ترى الفقهاء المتبحرين يصرحون بان الطرق منحصرة بادلة معهودة ولا بد من ملاحظة
حال الطرق وانها موصلة تام لا وايضا لها بعنوان القطع او الظن واذا كان بالظن فهل يكون
دليل على اعتباره ام لا ثم بعد فرض حصول القطع بان كلام الله وحجة طريق موصل فلا شك
ان استنباط الاحكام منه فى امثال زماننا ليس شريعة لكل وارد لتلاطم امواج الشبهات
حيث ان الاخبار متدافعة والتاويلات متعاوضة والاقوال مختلفة ووجوه الدلالات متفاوتة
اختلط الصحيح من الاخبار بالسقيم والحديث من الاصطلاح بالقديم ويتوقف دلالة اكثر الاخبار
على المراد على الاستعانة بغيرها الا ترى انه ورد ان الصلوة ثلثة ثلاث ثلث طهور وثلث ركوع
وثلث سجود وفى اخر ان الله فرض من الصلوة الركوع والسجود وفى ثالث زاد على الثلث الوقت
والقبلة والتوجه وفى بعض الاخبار ان الاقامة من الصلوة وفى اخر ان الشهادتين الى غير ذلك
ومنه الاوامر الواردة بعد الحظر الثابت بادلة اخر والنواهى الواردة بعد الوجوب لك فان
دلالتها على الرخصة موقوفة على العلم بادلة الحظر والوجوب ويتوقف فهم كثير من الاصطلاحات
على الممارسة فى الاخبار والاستماع من المشايخ وايضا حل الاحكام ذوات اداب وحدود
وشعب وفروع واحكام كثيرة واجزاء عديدة وشرائط وموانع يتوقف بعضها على بعض

الاطاعة من الانسان بالتكليفات الا
بمعرفة احكام الله وحجة ولا يتحقق

ولا يهتدى

ولا يهتدى الى واحد الا بعد الاحاطة بالكل وهو يتوقف على العلم بمجموع الادلة المتلاحقة
ولا يقدر على مثله غير المتبحر بعد التفحص التام ومع ذلك احتمال التقية فى كثير من الاخبار قائم
ومورد النهى عن العمل بما شافهنا ولا مرخا لفتها وان الرشد فى خلافهم فلا بد من التثبت عند
كل خبر وقد كان اصحاب الائمة يثبتون عند سماع الاحاديث لذلك حتى لو كانوا يسمعون
من خبر واحد الثقة يقولون لنا قد اعطاك من جراب النورة وكثيرا ما يروون الاخبار بالمعنى
فربما نقلوها بعبارات قاصرة او مفيدة للخلاف وربما صدر خلافه منهم غفلة الى غير ذلك و
بالجملة من يعلم الاخبار يعلم ان ما يصعب لاجله الاستنباط منها كثير وناهيك فى ذلك الحديث
المشهور عن امير المؤمنين ع وقول العالم ان فى حديثنا محكما ومتشابها فرد وا متشابهها
الى محكمها وقوله ع خبر تدرى خير من عشرين خبرا ترونه الى ان قال والله لا يعد الرجل من
شيعتنا فقيها حتى يلحن له فيعرف اللحن واذا كان كذلك فالجمع والتوفيق ودرك الحق يحتاج الى
بذل الجهد وصرف الهمة بعد قوة ذهانية وملكة قدسية ونفس منورة بانوارها مفيدة وتامل
ان الفقهاء البارعين يخاطون فى مقام الافتاء غاية الاحتياط ويبالغون فى التامل غاية التامل
ومع ذلك غالب ما قرر منهم الاقرب كذا والاظهر كذا والاحوط كذا وكثيرا ما يظهر من القرد
مع جميع ذلك اضطرابا كثيرا او وقع منهم خلاف واختلاف ثم ان تذكرت ما تقدم منا من جواز
العمل بالعام قبل الفحص وجواز البناء فى عدم الفحص على الاصل واخبرنى صدرك امكان
اجراء الاصل هنا فى رفع جميع الشبهات فلا يكون حاجة الى الاجتهاد وشرائطه ويجوز العمل
بكل خبر فافهم بما مر فى البحث المذكور وحاصله ان اجراء الاصل يتوقف اولا على فهم معناه ثم
على ثبوت حجيته وحصولها يتوقف على مقدمات كثيرة لا يتيسر الا للمجتهدين ثم اجراء
الاصل انما يمكن فيما هو خارج عن الجزء كالمخصص والمعارض واما فهم نفس الخبر وحجيته فلا يجرى
فيه الاصل ولا يمكن العمل بغير الابعد سعى وتدرب فى علومه ولا يريد من الاجتهاد الا ذلك
مثلا اذا سمع حديثا هكذا اذا افطرت فى نهار رمضان عمدا فاعتق رقبة او اطعم ستين
مسكينا او صم شهرين متتابعين فاقول ما عليه ان ثبت حجية خبر الواحد فاذا علم فعليه
ثانيا ان يعلم ان الحجة هل هى كل الاخبار او نوع منه ثم يعلم ان هذا الخبر من هذا النوع ثم يعلم
انه هل يجب العمل به بعد التفحص عن المخصص والمعارض او قبله واذا علم انه لا يجب التفحص ثلاثة قال
فى متنه ويعلم ان حكم خطاب المشافهة هل يثبت لنا ام لا واذا ثبت فيعلم ان اذا الشرطية هل تفيد
العموم ام لا واذا علم العموم فيعلم ان الامر للاعتاق والاطعام والصوم هل للوجوب ام لا واذا علم
الثلاثة فيعلم المراد بالرقبة والمسكين والشهرين هل المراد منها الهلالية ام ستون يوما
واذا علم ذلك فيعلم معنى التتابع والاطعام وقدره وشرائط الصوم ومفسداته واذا علم جميع
ذلك يحتمل ان يكون الفاظ الحديث مستعملة فى المعنى المجازى او مشتركة او منقولة او كانت

الوجوب فيعلم ان ثبوته بهذا الزمان
هل يتعلق بالانسان علم بلسان الشارع ايضا
ايضا وفى اذا علم الثلاثة ؟

فيها قرينة دالة على خلاف الظاهر قد اسقطت يجب ان يعلم اصالة الحقيقة وعدم الاشتراك والنقل
والقرينة الى غير ذلك وتامل في انه هل يمكن له العمل بهذا الخبر بدون ان يجتهد في جميع ذلك
والاجتهاد في كل منه يحتاج الى مرتبة من العلم ومقدمات كثيرة وقوة قدسية هذا كله مع ان
اليقين بالبراءة عما علم الاشتغال به من التكاليف لا يحصل بالعمل قبل السعي وبذل الجهد وقال
الاخباري لا يتوقف الاستنباط على سعي وبذل جهد بل من سمع اية او حديثا فهم المراد منه
كما يفهم مراد غيرهم من كلامه يجب العمل بمقتضى فهمه ولا يتوقف هذا الفهم على ما ذكره المجتهدون
من المقدمات ولا على العلم بسائر الايات والاخبار والفحص والسعي بل لو اخبر اقتداره على فهم
حديث واحد لجاز له العمل بل لو ان عجميا علم معنى خبر بعلوم النسبة الى المعصوم بترجمة الثقة
المامون جاز له العمل به وان لم يقدر على فهمه لو لم يترجم قال السيد الصدر العقل دلنا
على وجوب اتباع من دل عليه هذه الاية الشريفة لا غير يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم فاذا سمع المكلف اية او حديثا فهم مراده منها كما يفهم مراد غيرهم
من كلامه لزم العمل بمقتضى ما فهمه الى ان قال ثم انه ليس ايضا من شرط لزوم عمل المكلف بما
يعلمه او يظنه مراد المعصوم مثلا من قوله ان يكون له اقتدار على فهم اكثر الايات والاحاديث
بل لو اخبر اقتداره على فهم حديث او اية واحدة لجاز له العمل بدليل اخر ما قال ثم انهم استدلوا
على ذلك بوجوه احدها ان الطريقة المستمرة بين اصحاب النبي والائمة انهم كانوا اذا سمعوا
حديثا او اية يعملون بها من غير تامل وفحص ولا اعتقاد بتوقف على مقدمات وهكذا كان
الامالي زمن الصدوق يجمع بعض اصحابه بعض الاخبار المتعلقة ببعض الاحكام وكان هو ومن
عنده هذا الاصل يعملون به ولم يكونوا يتوقفون فيما يفهمون منه وايضا خطابات الشارع انما
هو على نحو الخطابات العرفية وطريقة المحاورات على ذلك فانه اذا خاطب العارف بخطاب يعمل
بمقتضى ما فهمه وان كان مستلزما لمتاعب كثيرة من غير ان يتوقف وينتظر حتى يحصل مراد المتكلم
بالفحص وبواسطة المقدمات بل يعمل به وان كان من المحتمل عنده ان يكون غرض المتكلم خلاف ما
فهمه ولذا لو امر السلطان احدا بحمل كل دينار عنده واستعجاله بشرب والمسافرة الى بلد
في وقت معين يفهم من خطابه عموم الدينار واطلاق العبد فاذا اشترى كافرا وحمل جميع ما
عنده من الدنانير وسافر معها عند الوقت المذكور لم يلم ولم ينسب الى تقصير باحتمال عدم حجية
قوله واخراج بعض الدنانير وتقييد العبد بالمومن بل لا يقبل عذره اصلا ان لم يسئل عن شيء من ذلك
مع امكان الوصول الى خدمته نعم لو فرضنا ان مكلفا منعنا عن العمل بما فهمه من كلامه الا مع
القطع او الفحص او اجراء الاصل لكنا ملومين بالاكتفاء بالظن وهذا الفرض غير واقع وجوابه
ان بين ما ذكر وبين ما نحن فيه بونا بعيدا وفرقا ظاهرا فان هذه خطابات شفاهية وكلمات
حضورية لا يحتاج اولا الى تامل في حجيته ثم المراد منها يظهر بادنى توجه ولو وقع فيه خفاء

يمكن

يمكن السؤال عنه ولا يمكن ان يقع فيها قطع او تقطيع او ارسال او تصحيف او تشكيك في ان له
مخصصا او معارضا حتى يبحث عن انه هل يجب الفحص عنهما اولا وانه على تقدير الوجوب ما وجه
الخلاص ولا يحتمل تغيير عرف او خفاء قرينة بخلاف ما نحن فيه فان تغير الاصطلاحات
بعد الف سنة ليس بعزيز بل هو امر واقع وكذا سقوط القرينة واختفائها سيما ان اكثر القرائن
حالية وسيما ان الاخبار تقطعت بعضها عن بعض فيمكن ان يكون بعضها قرينة لبعض وايضا
لا يكون خلاف في مثل ما تمسك به في الحجية او التخصيص او تعيين المراد حتى يحتاج الى النظر وجولان
الفكر فيه بخلاف ما نحن فيه فانه لا يوجد اية ولا حديث لم يكن في جزء منه سند او متنا عملا
او مرادا خلافات كثيرة كما مر مرارا وتعيد الاشارة اليه ايضا توضيحا فنقول اذا اطلع المكلف على
حديث واراد اخذ الحكم منه فهو لا يرى غير افراد روى المسمى بفلان عن المسمى بفلان وهكذا
الى ان ينتهي الى المعصوم الذي بلغه وكتبه ازيد من الف سنة ونقل اليه بوسائط غير عديدة
لا يعرف واحد منهم وربما كان مكتوبا في كتاب وكثيرا ما يكون فيه ارسال او اضمار او قطع او
اختلاف نسخ او غير ذلك فكيف يعتقد انه من المعصوم ولو لم يعتقد فكيف ياخذ الحكم منه سيما
مع ان من يفهم ظاهر حديث يكون في الاكثر مطلقا على الخلاف في حجية الاخبار وعلى وقوع
الاختلافات فيها فلا بد له اولا من ملاحظة انه هل يحصل له من هذا الحديث العلم او على
الثاني هل يحصل العلم بحجية الواحد مطلقا ام بشرط تحققه في احد الكتب المعتبرة او لا وبعد او
بشرط كونه صحيحا عند المتاخرين مثلا وربما يفضي نظره الى حجية الصحيح فلا بد له من ملاحظة
ان العدل الذي هو باي نحو يثبت ومن اين يثبت وباي عبارة يثبت ولا شك ان الرواة غير
موجودين فلا بد له من ملاحظة تعديل ارباب الرجال وانه هل يكفي فيه الواحد والاطلاق
ام لا ويحتمل ان يكون له خارج فهل يجوز فيه البناء على الاصل ام لا بل ربما تحقق فهل يقدم
الخارج ام لا وهل يبقى في عدم الواسطة الحد وقد على النظر ام لا هذا حال السند ثم مثل ذلك
التخصيص يطلع عاده على صدور كثير من الاخبار وتقييد على الخلاف في التخصيص عن المعارض والتخصيص
فلا بد له من ملاحظة انه هل يجوز البناء على الاصل ام لا وربما ادى نظره الى لزوم الفحص فلا بد
له من تعيين قدره ومن اقتداره على فهم ما يتعلق بالاخبار وعلاج التعارض ومن انه هل يكفي بالمطلقات
المنصوصة او يتعدى عنها ومن فهم ما يتعلق بالتخصيص وهذا حال ما يتعلق بالخارج واما المقرون
فالمعلوم من الالفاظ ليس الا المعاني العرفية في هذا الزمان او اللغوية فيحتاج في فهم المراد الى ان يعرف
ان الاصل اخذ العرفي ام لا وربما كان اللفظ منقولا او مشتركا او غير ذلك فلا بد له من رفع
تلك الاحتمالات فان قلت لو كان هناك قرينة او اشتراك او نحوهما لبينه الشارع قلنا لا بد
من معرفة انه يجب عليه ذلك البيان وانه يجب عليه حفظ بيانه من السقوط ثم ربما كانت القرينة موجودة
وخفيت عليه ولا بد له ان يعرف انه هل هو مكلف بقدر فهمه ام لا وربما كان في الحديث لفظ لم يعرف

العرف فلا بد له ان يعرف ان قول مثل صاحب الصحاح كاف في معرفته ام لا واذا تعارض قول
اللغويين فما العلاج الى غير ذلك ثم معرفة شيء مما ذكر هل يمكن بدون تجرد وتدرب في العلم
والمقدمات وبدون قوة قدسية فكل من اراد عملا بحديث لا بد له من الاجتهاد وثانيها
انه قد تكاثرت الايات واستفاضت الاخبار على ان الله سبحانه لم يدع شيئا مما يحتاج اليه الناس
من الاحكام الا انزله في كتابه او بينه لنبيه صلى الله عليه وآله وفوض لهم سبيله وبعد ذلك فاي حاجة الى
بذل جهد هم في استخراج الاحكام وقوة ملكة ومقدمات وجوابه عدم المنافاة اذ يمكن توقف
فهم الحكم منها عليها اذ لم يثبت من الاخبار فهم كل احد الحكم منها والحاصل انه لا منافاة بين كونها
جامعين لجميع الاحكام واختصاص فهمها منها بشخص خاص بعد بذل جهده الا ترى ان الله
سبحانه يقول ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين مع انه لا يفهمه الا اقل قليل
وقال سبحانه ولا يعلم تاويله الا الراسخون وورد ان حديثنا صعب مستصعب وان في حديثنا
محكما ومتشابها وان الفهم موقوف على معرفة لغات العرب ثم يصلح هذه الاخبار للرد على اجتهاد
العامة من اخذ الحكم عن مقدمات عقلية وقياسية واستحسانية ورأي من غير توسط كتاب
او سنة وورد في مقام الرد عليهم واما اجتهاد ما فغير خارج عن اخذ الحكم عن الكتاب و
السنة بل هذه الاخبار حجة لنا لا للغير لانه لا ريب في ان جميع الاحكام التي ذكرت في كتب الفقه
ليس غير قليل منها ظاهرة من ظواهر القرآن والسنة فالمراد ان الجميع مما يمكن ان يستنبط الماهر
بعد سعي وبذل جهد في وجوه الدلالات من الصريحية والفحوائية والمطابقية والتضمنية
والالتزامية والايماء والاشارة والمفهوم والمنطوق او بالنص على العلة او اتحاد الطريق
او تنقيح المناط او بالاجماع فان الحكم منه ايضا حكم من قول المعصوم الى غير ذلك ولا ريب
ان الاستنباط على هذا النحو لا يمكن بدون الاجتهاد مع ان وجود كل حكم في السنة لا يقتضي
وصوله الينا لان ائمتنا لم يتمكنوا من اظهار الجميع وما اظهروه لم يبلغ باجمعه لطول الزمان و
عروض العوارض الينا وثالثها انه قد وردت اخبار كثيرة دالة على وجوب الاقتصار
في اخذ الاحكام عن الائمة والمنع عن الاخذ عن غيرهم واخذ الاحكام من الاجتهاد واخذ
من غير حجج الله وكذا اخذ العامي من المجتهد وجوابه انه لا ينافي توقف الاحكام من كلامهم
على العلم بمقدمات وبذل الجهد واستفراغ الوسع لان حديث ان حديثهم صعب مستصعب لا يعلمه
كل احد وفيه عام وخاص ومطلق ومقيد ومحكم ومتشابه فلا بد من بذل الجهد ليستنبط منه
المقصود وهل يقول المجتهد بصحة اخذ الاحكام من غير حجج الله وهل يدل هذه الاحاديث على ان
استنباط حكم الله من اقوالهم لا يتوقف على شيء فالهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا ثم
تلك الاخبار صالحة للرد على اجتهاد العامة حيث لا يقتصرون فيه في اخذ الاحكام عن كلام
الحجج ورابعها انه لو كان اخذ الاحكام موقوفا على السعي والاجتهاد وتلك المقدمات لبينها

اخذهم

الائمة

الائمة عليهم السلام بل الاخبار الدالة على وجوب العمل باحاديثهم من غير ذكر اشتراط شيء يدل
على عدمه وجوابه ان عدم تعرضهم لبيانها في الاخبار لكونها ملقاة الى الحاضرين وهم
لتمكنهم من اخذ كل حكم مشافهة لم يكونوا محتاجين الى هذه المسائل والاحتياج انما وقع في
زمن الغيبة كيف مع ان عدة ما يحتاج اليه اثبات حجية الخبر وما يتفرع عليها من الاحكام
كما ذكرنا وهم غير محتاجين الى ذلك مع ان لهم ان يثبتوها وان لم يثبتوها لاصحابهم لكون
غير محتاج اليه محتاج الى الاجتهاد وخامسها طعن بعض القدماء على الاجتهاد فان
الفضل قد بسط الكلام فيه وفي ابطال الدين الايضاح وهو من قدماء الطائفة واجلهم
وقد ترجم عليه ابو محمد مرات وجوابه ان الاجتهاد في الاصطلاح اطلاقين احدهما
ما يقوله العامة ويعتقدونه وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن باي وجه حصل وثانيهما
ما هو المعتبر عند الامامية وهو استفراغ الوسع في استخراج الاحكام من كلام الله سبحانه
وحججه وطعنه على الاول والتوضيح ان الله سبحانه ارسل الى عباده رسولا وانزل معه كتابا
اودع فيه علم الاولين والاخرين وما كان وما يكون الى يوم الدين واكمل لهم دينهم واتم
عليهم نعمته وقرر له جميع الاحكام وامره ان يؤديها الى عباده ويلقيها اليهم تدريجا بحسب
احتياجهم وبمقتضى المكلف والمصالح ولذا كان يبينها على سبيل التدريج ولما اراد الله عز شانه
ان يقبضه اليه امره بابلاغ ما لم يظهره من الاحكام الى وصيه وهكذا الى القائم صلوات الله عليهم
كما يدل عليه اخبار الجفر والجامعة ومصحف فاطمة عم ولما قبض النبي صلى الله عليه وآله والناس فريقين
فرقة ضلوا عن الطريق ولم يعرفوا الوصي واخرى اخذوا بالحق فعرفوا معدن الشرع ثم الاولى لما
لم يقبلوا بكون الاحكام مخزونة عند الوصي وراوا ان من الافعال ما ليس له حكم ظاهر بل راوا
الاكثر كذلك وكانوا يعدون انفسهم من اهل شريعة سيد المرسلين صلى الله عليه وآله بل نصب جماعة منهم
انفسهم علماء واعلاما ومنارا واماما وكانت عوام الامة يرجعون اليهم ويسئلونهم من الاحكام
ومسائل الحلال والحرام وكانوا اسسوا الاساس حذاء اوصياء حيز الناس فلم يمكن لهم الاقرار
بالجهل والاعتراف به فذهبوا شمالا ويمينا وقالوا ظنا وتخمينا حتى مهدوا قواعد وقرروا
اصولا جهلا او تجاهلا اعتقادا والعنادا ولم يكن شيء منها مستخرجا من كتاب او سنة وربما
وضعوا احاديث مشعرة بصحة بعض قواعدهم او اولوا الكتاب العزيز بتاويلات موافقة لبعض
اصولهم كما قالوا ان حجية القياس مفهومة من قوله سبحانه فاعتبروا يا اولي الابصار ثم سموا
اخذ الحكم من هذه الاصول والقواعد اجتهادا حتى الامر الى ان جعلوه مقابلا للوحي والتنزيل
بل قد يخالف امرة ضعيف العقل ناقص الدين مع ولي رب العالمين العالم بحكم الاولين والاخرين
بل يحارب معه في امر الدين فيأخذون بها بالاعتداد ويكونها مجتهدة لعنة الله عليهم وعلى اجتهادهم
فورد الاخبار على رد اجتهادهم وذمهم وطعنهم واخذ قدماء اصحابنا في ابطال الرد واضاده

واما الثانية فلما اخذوا بالطريق المستقيم والمسلك القويم لم يحتاجوا الى شيء من ذلك بل كانوا يأخذون
الاحكام من الاوصياء ويعمون منهم الى ان غاب الوصي وكانت الاخبار حينئذ منكرة وحصلت الكذابين
ووضعوا الاحاديث وادرجوا من الاخبار ما يعارض غيره وحصلت ابهامات واشتباهات اخر
وكان قد درج من اوصياء ختم الرسل قواعد لنقد الاخبار وترجيحها خصوصا واستنظاره كلهم
قواعد اخرى لرفع بعض الاشتباهات على سبيل العموم والكلية ورأوا ان ذلك النقد والتمييز
ليس عمل كل شخص ولا يحصل بسهولة بل يحتاج الى تامل وتفحص فسموا هذا التفحص والتامل اجتهادا
وهذا التفحص بحسب المناسبة اللغوية فانكر الاجتهاد لما غفل عن ذلك ورأى اشتراك
المعنيين في التسمية ونظر الى ذم القدماء على الاجتهاد زعم انه هو هذا من غير بصيرة منه
وندر في معنى الاجتهاد الذي يعتبره الخاصة وغير تفرقة بين الاطلاقين واما معرفة علم
الرجال فقد عرفت ان اكثر الاصوليين اشترطوها وتمسكوا بان الاجتهاد بدون التمسك
بالاحاديث غير متصور وليس كل حديث مما يجوز العمل به اذ كثير من الرواة نقل في حقهم
انهم من الكذابين ولا شك في وجود رواية الكذب ومن ثم لا يمكن الامتياز الا بالاطلاع على
حال الراوي وايضا نشاهد اهل العرف اذا اخبر واخبر عن شخص بواسطة او وسايط يتحصن
او لا عن حال الراوي وصدقه وكذبه واذا كان الامر كذلك مع وسايط قليلة في زمان قليل
فكيف اذا كانت وسايط غير عديدة وايضا ورد الامر بالرجوع الى قول الاصدق والاوثق و
الاعلم عند التعارض ولا يعلم ذلك الا بمعرفة حال الراوي واكثر الاخبار بين المعدم الاحتياج اليها
وذكروا الوجوه لذكر ثلثة منها مع ما يرد عليها على سبيل الايجاز لوضوح ردها ووقوع الجواب
فيها في كثير من كتب مشايخنا ورسائلهم ثم نورد تبيان ما هو التحقيق عندنا احدها ان احاديثنا
كلها قطعية الصدور عن المعصوم وما كان كذلك فلا يحتاج الى ملاحظة سنده اما الكبرى فظاهرة
واما الصغرى فلان احاديثنا محفوفة بقرائن مفيدة للعلم وادرد عليه الاول ان من رواياتنا ما يدل
على اعتبار الافقه والاعدل والاصدق فهذه ان كانت قطعية ثبت الاحتياج الى معرفة حال
الرواة والا ناقض الدليل وثانيا بانه ورد في الاخبار علاج تعارض الاخبار بملاحظة السند
وهو لا يكون الا في الاخبار الظنية اذ لا معنى لملاحظة السند بعد قطعية الصدور وثالثا ان
من اخبارنا ما يدل على ان الكذابة قد لعبت ايديهم بكتب اصحابنا وانهم كانوا يدسون فيها فان
كان جميع اخبارنا قطعية فهذه ايضا سند جيد فيها والا ناقض المطلوب اقول ويرد على الاول
ان للمستدل ان يختار الاول ولكن لا يلزم كون هذه الاخبار قطعية الاحتياج الى علم الرجال اذ
الثابت منها اعتبار الاصدق الواقعي او المعلوم اصدقيته او المظنون بالظن المعتبر شرعا وشيء
منها لا يحصل من علم الرجال اذ لا يحصل منه الا الظن بالاصدقية ولم يعلم اعتبار هذا الظن
وثانيا ان مراد المستدل ليس ان جميع الاخبار التي كانت في العالم من زمن النبي الى الان قطعية

الصدور

الصدور كيف وفي الاحاديث ما يصرح بوقوع الكذب عليهم ووجود الكذابة بل مراده
ان احاديثنا التي في ايدينا اليوم ووصلت الينا من ايدي المشايخ بعد الصرف والنقد قطعية
الصدور وهذا لا ينافي ان يكون في زمان المعصوم اخبار غير قطعية والاخبار المشتملة على
الرجوع الى الاعدل والافقه لا يدل على ان الرجوع في هذه الاخبار التي بايدينا وعمومها
وان شملها ايضا الا انه يعارضه ظهور ان المراد الرجوع في الاخبار الغير القطعية ونحن ندعي
قطعية تلك الاخبار ومنه يظهر ما يرد على الثاني ايضا مضافا الى انه يمكن ان يكون اعتبار الاعدلية
ونظايرها تعبديا وان كان بعيدا وكذا ما يرد على الثالث فانه لا يثبت من الاخبار ان الكذابين
مدسون في كتب الصدوق والكليني والشيخ بل في بعض الاصول والمستدل يدعي ان ما احتمل
ان يكون منها تركه الاصحاب والاشد عرفوه الكذابة فالتي بايدينا اليوم منقحة مهذبة فالصور
في الرد منع قطعية الصدور كيف وطرق القطع معلومة وليس فيها شيء منها والقرائن التي
ذكرها غير كافية قال ومن جملتها انه كثيرا ما يقطع بالقرائن الحالية والمقالية بان الراوي كان
ثقة في الرواية يعلم يرض بالافتراء ولا يروي ما لم يكن واضحا عنده وان كان فاسد المذهب او
فاسقا بجوارحه وهذا النوع من القرينة الحاصلة من غير جهة علم الرجال ان كان نقل الحديث
عن المعصوم فذلك لا يدل على قطعيته اصلا كيف والكذابون ايضا كانوا ينقلون الحديث
الموضوع عنه وان كان نقل الاصحاب اخبارهم فهو يرجع الى القسم الثالث من القرائن وان
كان اعتماد الفقهاء والاعتماد على تصانيفهم مع انه لا يعرف الا بعلم الرجال لا يوجد الا في حق
نادر وان كان ما قيل من الاختلاط في الروايات مثل قوله بالفظين المختلفين ومثل قوله
فيما يشك انه قال كذا وامثال ذلك ففيه مع عدم تحقق مثله الا في نادر لا يكون جميع رجال
سند جامعا لشرائط حصول القطع بعد القطع بالانتساب الى مثله واين يحصل ذلك لنا
وعلى فرض كون الاصل الذي كان منه متواترا عند مثل الصدوق كيف نعلم انه نقل الرواية
منه اذ لعله نقله عنه معنعنا من غير اصله مع ان ذلك ايضا نوع معرفة بحال الراوي فهو على
بحال الرجال فثبت المدعى وان كان غير ذلك فليس شيء اخر في ايدينا اليوم وايضا كون الرجل
ثقة بعد ثبوته انما يثبت عدم تعمد الافتراء وهو لا ينافي كثرة السهو مع ان كثيرا يدلس المرء
امره لترويج الباطل وقيل مراد المستدل بالراوي صاحب الاصل فح لا احتياج الى العلم بحال
باقي السند اذا علم وجود الحديث في الاصول المنقول منه وقد كانت الاصول كلها او جلها
موجودة عند الصدوق والعلم بعدم افتراء ارباب الاصول كلهم او معظمهم وبعدم
افتراء الصدوق ليس بعزيز وفيه منع وجود جل الاصول عند الصدوق ولو سلمنا لا نم
القطع بكون كلها رواه من احاديث الاصول سلمناه ولكن لا نم ان كل صاحب اصل ثقة فان
مشايخنا صرحوا بكذب كثير من اصحاب الاصول وقالوا انهم كذابون وضاعون او متروك العمل

بما يختص بروايته كعلي بن ابي حمزة والسكوني والحسن بن صالح بن حي ووهب بن وهب القرشي
ومحمد بن موسى الهمداني وعبد الله بن محمد العلوي ومحمد بن علي الصيرفي ويونس بن ظبيان ومحمد
بن سنان ونظائرهم وتنبه اكثرهم الى الاضطراب والتشويش ورداءة الاصل والضعف ورد
في حق كثير منهم ذموم ورد اخبار في ذم طائفة منهم ولعنهم ونسبتهم الى الكذب والافعال الغير
المشروعة بل القبيح في مثل كلمات الشيخ والكشي والنجاشي ومن لاحظ اقوال الصدوق ارباب الاصول
يقطع بانه لم يظهر لهؤلاء المشايخ وبشاهد ارباب الاصول قال ومن القرائن تعاضد بعض الاخبار
ببعض اقول تعارض ذلك تناقض البعض للبعض مع انه ان اراد الوصول الى حد التواتر
فهو لا يوجد الا في غاية الندرة ولا كلام فيه وان اراد المطلق فهو لا يوجب حصول القطع مع ان
الاخبار المتعاضدة المتخذة في الغالب لا تكون مشتركة في شيء من الرجال السند قليل الوجود قال
ومنها نقل الثقة العالم الورع في كتابه الذي اعده لهداية الناس وكان يكون مرجع الشيعة اصل
رجل او رواية مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل او تلك الرواية اقول نقل الثقة لا يوجب
القطع لجواز ان يكون نقله له ليعلم انه لم يشذ منه شيء كما يدل عليه قول الصدوق في اول الفقيه
ولم اقصد فيه قصد المصنفين من ايراد جميع ما رووا بل قصدت الى ايراد ما افتي به وحكمت ان
غرضه نقل ما كان صحيحا فالاذعان منه الصحة عنده وان قلنا بانه صحيح في نفس الامر سلمنا انه اراد الصحيح
عند الكل فهو ليس بمعصوم وما ذكره من التأييد بكون التأليف للهداية فهو لا يوجب القطعية وانما
يوجبه لو لم يعمل بالاحاد والا ترى ان كثيرا من العلماء ذكر في كتبه ما لا يفيد الا الظن كالشهرة
والاجماع المنقول وما ذكره من تمكنهم من استعلام حال الماخذ بطريق القطع فهو ممنوع غاية الامر
التمكن الظني ولو سلم ففي الجميع غير ظاهر هذا مع ان العلم بكون الراوي كما ذكره من علم الرجال
قال ومنها ان يكون راويه احدا من الجماعة التي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم اقول
معرفة هؤلاء لا يحصل الا بعلم الرجال مع انه يدل على عدم قطعية الاخبار عند القدماء
حيث خصوا اخبار هؤلاء بالاجماع على الصحة مضافا الى انه اجماع منقول غير موجب للقطع
وايضا هؤلاء الجماعة في غاية القلة لا يكاد يوجد حديث جميع رجاله منهم مع الاختلاف
فيهم وفي المراد من الصحة في هذه العبارة ثم عد قرائن اخرى لكون الرواية من الدين ورد
في شأنهم انهم ثقات مأمونون وامناء الله وكر جودها في احد الكتب الاربعة حيث اجتمعت
شهادتهم على صحة احاديث كتبهم او انها ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها اقول قد ظهر
ما فيها ايضا مما سبق فان كون الراوي ممن ذكر يعلم من علم الرجال وما ورد في شأنهم اخبار
احاد ولو سلم فينفي تعمد الكذب ولو سلم فيدل على صدقهم خاصة دون الوسائط مع كونهم
قليلين وتصحيح المشايخ لا يدل على القطعية بل ولا توثيق الراوي اذ صحة الخبر عندهم افتراء
بامر لا يفيد القطع اصلا بل الصحة باصطلاح المتأخرين غير مستلزم للقطعية ايضا وحكمهم بالقطعية

ايضا لا يدل على القطع الذي يريده الاترى ان الشيخ جعل في اول صلاة الخبر الذي وافق
ظاهر القرآن قطعيا مع ان تصحيحهم يمكن ان يكون بالاجتهاد وكيف يمكن ان يكون مرادهم
القطعية مع طرح مصنفيها كثيرا اخبارها بضعف الراوي او جهالته والصدوق في
كثير من الخبر ويقول انه ضعيف بانفراد فلان او الاصل فيه فلان او انها غير مسندة
وكذا الشيخ كما يظهر لمن نظر في كلام الشيخ طاب ثراه في بحث التيمم يصلي بتيممه صلوات الليل
والنهار وفي آخر باب وقت زكوة المال وفي باب من احل الله من النساء وفي بحث
المحتلم الخائف على نفسه وفي صلاة في باب طواف النساء وباب انزال المرأة وفي باب
صوم التطوع الى غير ذلك وبالجملة دعوى قطعية جملة الاخبار مما يكذبها البداهة
ويدل على بطلانها شواهد غير عديدة لا فائدة معتد بها في ذكرها لوضوحها ولاطناب
كثير من مشايخنا شكر الله مساعيهم الكلام فيها فالاقتصار على ما ذكر اولى ومجافاة الوقت
احرى واعلم ان بعض الاخباريين لما رأى ظهور بطلان دعوى قطعية الاخبار بالمعنى
المذكور قال ان المراد بالقطع والعلم هو ما يطمئن به النفس اي العلم العادي وهو يحصل
بخبر الثقة الضابط بل وغير الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القرائن على صدقه
وهذا هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام ولا ينافي هذا تجويز العقل خلافه والحاصل
ان هذا لا يمنع ان يجوز العقل به فان شئت سميته ظنا وان اردت قلت له علما فالنزاع لفظي
اقول هذا هو الذي يعبر عنه بالجزم وهو الذي يمكن ان يتغير ويتبدل ويزيد وينقص بعدها
تغير وتبدل في حال العالم وقد يكون المرجاز ما بامر يسبب عدم التفطن بالاحتمالات او باعتبارها
ثم ينقض بالتفطن باحتمال بعد احتمال الى ان يتساوى الطرفان وما ذكره من ان الشارع اعتبر
مثل ذلك فهو لك كما يستفاد من تتبع سلوك الشارع وسيرته مع رعيته ولانه لم يعتبر
سوى العلم والعلم يطلق على مثل ذلك عرفا ولغة ولانه لولاه لزم التكليف بما لا يطاق واما ما ذكره
من ارجاع النزاع لفظيا فهو ليس كذلك اذا المجتهدون لا يقولون بحصول ذلك الجزم بصدق
جميع الاخبار التي في ايدينا عن المعصوم بعد ملاحظة تلك الاختلافات والاختلافات
وان قالوا بحصوله بالنسبة الى طائفة منها قليلة يسبب التعاضد بالقرائن وبامكان حصوله
بالنسبة الى الجميع لمن لم يتفطن بتلك الاختلافات وكيف يكون النزاع لفظيا مع ان هذا العلم
ايضا ناف للاحتياج الى علم الرجال ثم ان بعض المتأخرين من الاخباريين بعد ما حكم ببطلان
دعوى القطعية قال ان تلك الاخبار قطعية العمل وان اشتملت على ما ليس بحق ايضا وفي
الاحتياج الى علم الرجال لاجل ذلك في غير التعارضات حيث خص قطعية العمل بغيرها واورد
عليه بانه ان اريد قطعية العمل بالجميع فمم وان اريد في الجملة فمم ولكنه لا يبقى الاحتياج الى
علم الرجال اذ يجوز ان يكون ما يقطع العمل به مما يحصل الظن لاجله بعد العرض والنقد

والثاني من شبههم ان في علم الرجال شبها واختلافات ويرد على الضوابط المقررة فيها اشكالات
لا يمكن ان يحصل معها ظن ولو حصل في بعض المواضع فهو ضعيف لا دليل على اعتباره ومنها
انه وقع الاختلاف في اسباب الجرح والتعديل وفيما يعلم به العدالة وما يزيلها وليس مذهب
قدماء علماء الرجال في ذلك معلوما وتوثيق المتاخرين وجرحهم مبني على توثيق القدماء
وجرحهم مع انه لا بد في الاعتماد على العدل بل المعدل وجرحه من العلم بالموافقة وهو مما لا
يمكن حصوله ومنها ان كثيرا من الرجال كان على خلاف الحق ثم رجع وبعضهم كان بالعكس و
القوم يجعلون رواياتهم من الصحاح مع انه لا يعلم انها صدرت عنهم في اي الحالين ومنها
ان العدالة التي اعتبرها المتاخرون اعني الملكة مما لا يجوز اثباتها بالشهادة وخبر الواحد لانها
لا يجريان الا في المحسوس ومنها ان شهادة الفرع لا يقبل ومنه شهادة الكل على ما الرجال انه
ان الشيخ والنجاشي والكشي لم يلقوا اصحاب الصادق ع والباقر عليهما السلام ولا من ادركهم بل
ولا اصحاب غيرهما من الائمة ع ومنها ان اكثر اسماء الرواة مشتركة بين الثقة وغيره والتمييز
في كثير منها غير ممكن وفيما يمكن انما يحصل من ملاحظة الطبقات وهو ضعيف لا يمكن التعويل
عليه ومنها انه كيف يحصل العلم بعدم سقوط جماعة من رجال السند من البين ومنها ان كثيرا
ما يذكر جماعة من الرواة بالعطف وبعد التتبع يعلم انه سهو ومنها ان حكم الحاكم بتعديل المعدلين
وجرح الجارحين حكم بشهادة البينة وهو غلط وبعد تحقق هذه الشبهات كيف يحصل العلم
من علم الرجال ولو حصل ظن ضعيف ايضا فالدليل على اعتباره واجب عنه بما لحقه بعد
دفع وجوه الاختلافات بمنع الحاجة الى العلم بمذهب المعدل والجارح من علماء الرجال استنادا
الى انهم عاملون بالاختلاف وهو في مقام البيان لئلا يجوز له تقليدهم فيريدون وما يكفي
عند العمل كما مر في بحث الاجماع المنقول ومنع كون تعديلهم وجرحهم من باب الشهادة وقلة
الراجعين من الحق اليه ومع عدم جريان الشهادة او الاخبار في غير المحسوسات خصوصا
اذا كانت لها آثار محسوسة وبعد ما بين الاحتمالات ان المناط والمعول في الفقهيات هو الظن
واللازم على الفقيه استفراغ الوسع في تحصيله ولا شك ان شيئا مما ذكر لا ينافيه والثالث
ان التتبع يعطي ان بناءهم في العمل بالاخبار دائر مدار حصول الظن فلا حاجة الى علم الرجالي
بل المتتبع هو حصول الظن الخبري واجب تارة بمنع ذلك واخرى بقبوله وحصل المناط هو الظن
ويزول بعد ملاحظة سنده او بالعكس وقد ذكروا وجوها اخر لا فائدة في ذكرها لتكررها
في كتب القوم ووضوح ردها وقبولها بعد الاطلاع بما ذكرنا ثم اقول هذا محصل ما ذكره
في هذا المقام وان استشهد التحقيق فاستمع لما اتلوه عليك فنقول ومن الله عز اسمه
التوفيق انه لا شك ان الاحتياج الى علم الرجال ليس الا لمعرفة حال الرواة فاللازم
النظر في انه هل يحتاج الى معرفة حالهم في العمل بهذه الاخبار ام لا فنقول الاحتياج الى معرفة

احوالهم

احوالهم لا يكون الا باحد الاعتبارات الخمسة الاول باعتبار دلالة دليل خارجي
على اعتبار وصفه في راوي الخبر من اسلام او ايمان او عدالة او غيرها لعمل خرج حتى
يكون بحيثية مشروطا بوصف وجب الفحص عن وجوده وعدمه كما هو مذهب اكثر المجتهدين
من اصحابنا الثاني باعتبار ان يكون ما ثبت بحيثية من الاخبار ما كان راويه جامعا لشرائط
بمعنى ان يكون دليل حجية الخبر غير دال الا في خبر من كان جامعا لتلك الشرائط الثالث
باعتبار دلالة الاخبار الواردة في علاج التعارض على اعتبار الاعدلية والاوثقية والاصدقية
يجب معرفة المتصف بهذه الاوصاف وهذا ما ذكره بعض المتاخرين والرابع باعتبار
اشتراط العمل بالخبر على حصول الظن وتوقف حصوله من الاخبار على اتصاف راويها باوصاف
خاصة والخامس باعتبار ان الواجب في الاحكام وان لم يكن مبنى على حصول الظن ولكن يجب
التحري في تقويته ولا شك ان كلما كان الراوي اعدل واوثق واصدق يكون الظن
الحاصل من خبره اقوى واتم ولا يتم شيء من هذه الاعتبارات اما الاول فلانه انما يتم لو تم
شيء من الادلة الخارجية في الدلالة على اعتبار واحد من الاوصاف التي اعتبروها في
في الرواة ولا يتم شيء منها كما بينا مفصلا في بحث الاخبار من هذا الكتاب ومن كتابنا
المسمى باساس الاحكام وشرحنا على تجريد الاصول على انه لو تم لدل على اعتبار الوصف الواقعي
او المعلوم ولا يحصل من علم الرجال الا الظن الذي لا دليل على اعتباره واما الثاني فلانه لا دليل
تاما على حجية الخبر لكون مختصا بمن كان فيه وصف من الاوصاف التي ذكروها بل لا اشعار في
دليل على الاختصاص بوصف كما لا يخفى على من لاحظ ادلة حجية الاخبار وما يتوهم اختصاصه
هو الاجماع ولو كان المستند في حجية الخبر الاجماع لم يثبت منه شيء ينفع في الاحكام كما ذكرناه في
موضعه واما الثالث فلان المعتبر في علاج التعارض هو المنصوص كما مر وما لم ينص على اعتباره الاعدلية
والاوثقية ومثلهما الا في رواية احدهما لا دخل لها بعلاج تعارض الخبرين وانما هي في
تعارض الحاكمين والاخرى لا حجية فيها كما مر في بحث التعادل والترجيح مع انه لا يحصل من
علم الرجال ما يدل عليه كما مر وياتي واما الرابع فهو انما يتم فيما لم يحصل فيه من جهة اخرى ظن
يساوي الظن الحاصل من ملاحظة احوال الرجال او اقوى منه واما اذا كان مفقودا بقرينة خارجية
موجبة لحصول الظن الكذائي فلا يكون حاجة الى معرفة احوال رجاله والاخبار الموجودة في الكتب
المعتبرة من اصحابنا موجب لحصول الظن مطلقا وما في غير الكتب المعتبرة لا يفيد ملاحظة احوال رجاله
لعدم ثبوته من صاحب الاصل حتى يفيد ملاحظة ما بعده ومرادنا من الكتاب المعتبر ما كان
جامعا لوصفين احدهما كون صاحبه ثقة ضابطا متدينا بدينه عالما بوجوه صحة الخبر وسقمه
متمكنا من تمييز صحيح الحديث عن غيره لقرب عهده عن الازمنة القريبة للمعصوم وكان ذلك
معلوما بالعلم العادي لا بمثل ما يعلم من الرجال وثانيهما ان يكون الاصل ثابتا من هذا الشخص

ثبوتا علميا وذلك مثل الكتب الاربعة بل بعض اخر من غيرها ايضا كالخصال والعيون والعلل و
الاحتجاج وامثالها وانما قلنا ان الاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة لاصحابنا مفيدة للظن لانها
كما صرح به جمع من اصحابنا انما وصلت الينا بعد ان سهرت العيون في تصحيحها وذابت
الابدان في تنقيحها وقطعوا في تحصيلها من معادنها البلدان وهجروا في تنقيتها الاولاد
والنسوان كما هو ظاهر على من تصفح الاخبار وتتبع عن الكتب المدونة في تلك الاثار ويستفاد
منها على وجه يقرب العلم انه كان دأب قدمائنا المعاصرين لهم ع الى وقت المحدثين الثلثة
في مدة تزيد على ثلثمائة سنة ضبط الاحاديث وتدوينها في مجالس السهو والنازعة الى اثبات ما
يستمعون خوفا من تطرق السهو والنسيان وغرض ذلك عليهم وقد نقلوا الاصول الاربعمائة
من اصحابهم وما كانوا يتحملون رواية ما لم يجزموا بصحته وقد عرض على الصادق ع كتاب عبد الله
بن علي الحلبي فاستحسنه وعلى العسكري ع كتابا يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان
فاثنى عليهما وكانوا يوقفون شيعتهم من احوال الكذابين ويامرونهم بمجانبتهم وعرض ما يرد
من جهتهم على الكتاب والسنة ويستبعد ان ثقات اصحاب الائمة اذا سمعوا من ائمتهم مثل
ذلك ان يتحملوا بعد ذلك نقل ما لا يثقون بصحته مع ان ما يظهر من بعض الاحاديث
ان الاخبار التي يدسونها انما كان من احاديث الكفرة يثقون بصحته مع ان ما يظهر من بعض
الاحاديث ان الاخبار التي يدسونها انما كان من احاديث الزنادقة والاخبار بالغرائب
ومن عادة الاصحاب بعلما ذكر حتى انهم شددوا الامر في ذلك حتى ربما جانبوا
الحذر بل كانوا يجانبون الرجل بمجرد التهمة بذلك كما وقع لاحمد بن محمد بن عيسى مع البرقي
وسهل بن زياد ومن الظاهر ان مع شهرة الامر في معد وبين لا يعتمد احد من اطلع على احوالهم
على رواياتهم الا بعد اقترانها بما يوجب صحتها وقد نقل الصدوق في العيون حديثا في
سنده محمد بن عبد الله المسمعي فقال شيخنا ابو الوليد يبتني الراي فيه وانما اخرجنا هذا الخبر في
هذا الكتاب لانه كان في كتاب الرحمة وقد قرئ عليه فلم ينكر ورواه ولم فانظر الى شدة
احتياطهم في عدم نقل ما لا يثقون به لا مع انضمام القرائن وكانوا ما يتحملون الرواية بمجرد
الوجدان بل يروون ما روي لهم اما سمعت ان ايوب بن نوح دفع دفترا الى حمدويه فيه
احاديث محمد بن سنان فقال ان شئت ان تكتبوا ذلك فافعلوا فاني كتبت عن محمد بن سنان
ولكني لا اروي لكم عنه شيئا فانه قال قبل موته كل ما حدثتكم به لم يكن لي سماعا وانما وجدته
وبالجملة من اطلع على اهتمام السلف في ضبط الاحاديث ونقدها يحصل له الظن بصدق ما
دونوه بل نقول لو لم ندع العلم ندعي الظن المتاخم له بان الثقة الثبت الضابط العالم اذا جمع
كتابا في الاحاديث في زمان يكثر فيه القرائن بل يمكن تحصيل العلم غالبا سيما مع وجود الاصول
المعتبرة المعروضة على المعصوم المتخلفة من ايدي الثقات العدول ويريد كونه مرجعا للناس
ودستورا لهم وبقرب زمانه من زمان المجد ويتمكن من تمييز الصحيح عن الفاسد لا يجمع الا

ما ظهر

ما ظهر له صحته سيما مع شهرة الكذابين واجتناب الرواة عنهم وهل الظن بصحة تلك الاخبار
من هذه الجهة ادون من ظن يحصل من قول المعدلين بالاطلاق من جهة ما قالوا انه
لما كان في مقام الشهادة لجهة غفر فظن انه اراد من العدالة ما يقبله الكل ثم اذا ضم مع
ما ذكرنا شهادة جمع من العدول على صحة تلك الاخبار او الاجماع على العمل بها يصير الظن اقوى
انظر الى الشيخ الاجل ابي جعفر الطوسي طاب ثراه يقول اني وجدت الفرقة المحقة مجمعة على
العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك
ولا يتدافعونه وهذا السيد السند المرتضى يقول في جواب المسائل التبانيات اكثر اخبارنا الرويه
معلومة مقطوعة على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها
فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها في الكتب من طريق الاحاد وقال شيخنا الشهيد في
ذكرى كتب من اجوبة مسائل ابي عبد الله ع اربعمائة مصنف لاربعمائة مصنف ودون من رجال العرضي
اربعة الاف رجل وكذلك مولانا الباقر ع ورجال باقي الائمة ع مشهورون معروفون
ولهم مصنفات مشهورة فالانصاف يقتضي الجزم بانسبه ما نقل عنهم اليهم وقال شيخنا الشهيد
الثاني في شرح الدراية قد كان استقرار الامامية على اربعمائة مصنف سموها اصولا فكان عليها
اعتمادهم فتداعت الحال الى ذهاب معظمها وحصرها جماعة في كتب خاصة واحسن ما جمع منها
الكافي والتهذيب والاستبصار ومن لا يحضره الفقيه وقال صاحب المعالم ان اثر الاجازة
بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه لكتب اخبارنا فانها متواترة
اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة فيها غالبا
وقال شيخنا البهائي في وجيزته ان جميع احاديثنا الا ما ندر ينتهي الى ائمتنا الاثني عشر ع الى
ان قال وقد كان جمع قد ماء محمد ثبتا من كلام ائمتنا في اربعمائة كتاب يسمى اصولا ثم تصدى
جماعة من المتاخرين لجمع تلك الكتب وترتيبها من كلام ائمتنا في اربعمائة تقليلا للانتشار
وتسهيلا على طالبي تلك الاخبار فالفوا كتبا مضبوطة مشتملة على الاسانيد المتصلة باصحاب
العصمة كالكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار ومدينة العلم والخصال والامالي
وعيون الاخبار وغيرها وقال الفاضل التوني ان احاديث الكتب الاربعة مأخوذة من اصول
وكتب معتمد معول عليها كان مدار العمل عليها عند الشيعة وكان عدة من الائمة عالما بان
شيعتهم يعملون بها في الاقطار والامصار وكان مدار معاملة الحديث وسماعه في زمن
العسكريين ع بل بعد زمن الصادق على هذه الكتب ثم اذا ضم مع ذلك شهادات المشايخ
انفسهم بقرب الظن من العلم اولا تسمع قول الصدوق في اول الفقيه بل قصدت الى ايراد
ما افتي به واحكم بصحته واعتقد فيه انه حجة فيما بيني وبين ربي تقدس ذكره وجميع ما فيه
مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع وقال ثقة الاسلام في اول الكافي في جواب

من القسم عنه التصنيف وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين
ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ عنه من يريد علم الدين والعمل بالآثار الصحيحة عن
الصادقين عليهم السلام فقال وقد قدر الله ولله الحمد تاليف ما سألت وبالجملة من نظر الى ما ذكرنا والى
شهادات المشايخ والعلماء يظهر له صحة ما ذكرنا الا ترى ان المورخين الذين يولفون كتابا في التاريخ
مع عدم ربط بعمل او حكم شرعي ومع عدم كونهم في تلك المثابة من الوثاقة والعلم اذا اراد واذكر
شيئ لا يذكرونه الا بعد تثبت وحصول ظن بصحته وكذا تامل في نفسك اذا اردت جمع التاريخ
لا يلتفت الا الى ما غلب على ظنك صحته فكيف نظنك بالعلماء الذين هم امناء الدين وحملة احكام
الله تقدس ذكره سيما اذا كان ما يجمعون مما يعلمون ان جميع الخلايق يرجعون اليه ويتمسكون
به في الدين ثم لا نتوهم عدم حصول الظن بصحة روايات كتب المشايخ لان فيها ما يعارض البعض
بعضا او يتنافيه او لم يعمل به او يخالف للاجماع او الكتاب وكذا نرى بعض المشايخ لم يعمل بما
في كتاب بعض اخر او رده لان صحة الاحاديث لا ينافي شيئا مما ذكر لان المراد بصحتها كونها
مقطوعة الصدور او مظنونة ولا تنافي بين صدور خبر وصدور ما يعارضه في نظرنا
لان دواعي الاختلاف كانت كثيرة فان الائمة كثيرا ما يتقون على انفسهم المقدسة واصحابهم
في بيان الاحكام فيحكمون لهذا خلاف ما يحكمون للاخر وايضا لكثير من الاحاديث معاني و
تاويلات لا تصل اليها عقولنا وايضا ربما يحكمون على شخص بحكم لمدخليه بعض خصوصياته وكما يظهر
من رواية الصدوق في طاب ثراه خالد بياع القلانس في رجل محرم اتى اهله وعليه طواف
النساء وقد صرح بذلك الشيخ طاب ثراه في العدة ومن هذا يظهر وجه عدم قدح مخالفة الاجماع
والكتاب ايضا في حصول الظن بالصحة واما عدم عمل الراوي او غيره من المشايخ فيمكن ان يكون
من احد ظن عدم الدلالة او العثور على معارض راجح في نظره او مثل ذلك فان قيل من
احاديث تلك الكتب ما قد صرح مؤلفه بوهنه وضعفه فكيف يكون الجميع صحيحا قلنا
مرادنا من صحة الجميع جميع ما لم يكن دليل من الراوي على ضعفه والا فلا مرية فيه وانما يظهر بل نصرحهم
في بعض المواضع ببعض شوائب الحديث قرينة على خلو ما لم يصرحوا فيه بوهنه واذا عرفت ذلك
تعلم انه اذا كان المناط في تصحيح الحديث هو الظن لم يكن حاجة الى ملاحظة احوال رجاله
لحصوله بدونها نعم اذا كان القدماء منا كالموجودين قبل زمان المحدثين بل زمانهم ايضا
ربما يحتاجون الى معرفة حال الرواة لان في تلك الازمنة لم يكن الاحاديث منحصرة في المدونة
وما كانت منها مدونة لم يكن الجميع منقحا منسوبا الى الثقات المتورعين بل كان الناس
قريبين عهدا الى المعصوم بل كان المعصوم في الاكثر ظاهرا وكان محتملا الروايات موجودين
في غاية الكثرة ولم يكن كل خبر مقرونا بقرينة والذ على صحته فلكثرة ما كانوا يحتاجون الى ملاحظة
حال الرواة لتحصيل القرينة او رد ما لا قرينة معه والحاصل ان مقصودهم كان تحصيل القرينة

او الظن بصدق الخبر وكان ملاحظة حال الراوي ايضا احد طرق الظن ثم لحق بهم قوم من
العلماء ويجعلوا في شرايط العمل بالحديث من حيث هو حديث من غير تخصيص بحديث بل
اراد وا بيان موجبات الظن فقالوا ان من شرطه ملاحظة حال الراوي ولم يقصدوا ان
ذلك لازم مطلقا حتى في خبر يظن صدقه من قرينة اخرى اكثر مما يظن من حال الراوي بل كان غرضهم
ان الخبر المجرد عن جميع القرائن يجب ان يكون راويه ثقة مثلا حتى يكون منضما مع قرينة ايضا ثم المباشرة
عنهم الموجودون في زمانا فقراء الرواة والكتب المجهولة اربابها واطلبه القدماء في النقل
الى الرواة مطلقا ولاحظوا كتب القوم وزبرهم واذا انهم ذكروا للعمل بالاخبار شرايط فزعموا
ان ذلك في كل خبر واي رواية ولم يتفطنوا بانه لا شك في انه لا يقدح في العمل بالخبر العلم بصدقه
والا لما امكن العمل بخبر فيه واسطة غالبا بل المعتبر هو الظن بالصدق باي نحو كان واي طريق
حصل ولذا ترى القدماء يذكرون في مقام ذكر قرائن صحة الخبر امورا غير مفيدة الا للظن
كوجوده في اصل مشهور ويجعلون واحدا منها كون الراوي ثقة ولذا ترى المتاخرين يعملون
بالضعيف المنجبر بالشهرة او بمراسيل من ظن انه لا يرسل الا عن ثقة او انه من مشايخ الاجازة او من
اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وشبه ذلك ولم يتاملوا في ان الظن الحاصل من نقل الثقة
العالم المتدين في كتابه ليس باقوى من ظن حصل من تعديل ارباب الرجال سيما اذا كان الناقل
في غاية الورع عالما بما ورد من شدة الاحتياط في رواية الاخبار وان من رواتها من لا يعمل بنقل
رواية مجردة وكان متمكنا من تحصيل القرائن سيما مثل الكليني الذي كان في زمن الغيبة الصغرى
وخالط السفراء عشرين سنة وكان متمكنا من استعلام حال الروايات عن الصاحب بل كما قيل
عن العسكري عم وكانت الثقات المشرفون بلقاء المعصومين موجودين لا سيما اذا شهد بان
ما ذكره من الاثار الصحيحة من الصادقين عليهم السلام او بانه لا يذكر الا ما تعين بصحته او بانه
حجة بينه وبين الله او بانه حجة للمتدين بها ولهداية الناس وامثال ذلك سيما مع ملاحظة
اهتمام الاقدمين في نقل الرواة عن غير الثقة ولا التفات مع خبر قرينة حتى قال النجاشي في
جعفر بن محمد بن مالك بعد حكمه بضعفه ولا ادري كيف روى عنه شيخنا النبيل الثقة
ابو علي بن همام وشيخنا الجليل الثقة ابو غالب الرازي وفي ص ٥٤ في علي بن الحسن الطاطري وله
كتب في الفقه رواها عن الرجال الموثوق بهم وبروايتهم فلاجل ذلك ذكرنا وقال ابن القضا
يوسي في محمد بن فرات ضعيف بن ضعيف لا يكتب حديثه الى غير ذلك وقد رووا عن الصادق
انه قال اتقوا الله واتقوا الكذابين وهل يحصل من نفسك اذا اردت جمع كتاب وشهدت بمثل
ذلك هل تجمع الا ما يكون حجة عندك لا اقول انه يحصل بذلك العلم بصحة جميع تلك الاحاديث
بل غرضي انه يحصل الظن القوي او المتاخم للعلم والاقوى من الظن الحاصل من اخبار الضعيف
بالشهرة ومن نقل الكشي الاجماع على تصحيح الرواية والشيخ ان فلانا لا يرسل الا عن ثقة ومن الظن

الحاصل من شهادات علماء الرجال سيما مع انهم محصورون لم يالفوا جميع سلسلة سند
بل كان بالاخبار مع انه لا يتحقق حديث لم يعارض تعديل جميع رواته جرحا فيحتاج الى الظنين
الاجتهاديين سيما مع ان امر العدالة مختلف فيه والشهير بين القدماء انه ظاهر الاسلام او حسن
الظاهر ولا يعلم قدر المراد لهم من حسن الظاهر وهل يكتفى بالملاقاة في التعديل الا لاجل حسن الظن
بهم بانهم لما جمعوا كتابا لهداية العلماء مع ان امر العدالة مختلف فيه فلا يريدون الا ما قبله
الظن وهل يكتفى بتعديلهم مع انه كان ظنيا الا بمثل ذلك فكيف لا يكتفى به في نقل الاحاديث
مع تصريحهم بانا جامعو الاحاديث كانوا اعلم واتقى واقدم والاحتياط في امر الحديث
اشد واكثر خصوصا مع ان سبب جمع الحديث ليس الا للعمل واما نقل الرجال فقد يكون لغرض
اخر يظهر من الشيخ طاب ثراه انه كتب فهرسته او رجاله لاجل طعن العامة بانه لا راوي لكم
وكثير منهم صرحوا بان مطلوبنا ذكر مؤلفات اصحابنا هذا كله مع ما ترى في العدالة من اختلاف
شديد لا يكاد يتحد قول ثلثة او اثنين من القدماء فيها مع انه يمكن ان يكون التعديل من قبيل
الشهادة فيجب ان لا يكتفى فيه بالكتابة او شهادة فرع الفرع والقول بانه اخبار ولو تم فانما هو
بظن اجتهادي موقوف على ظنون اخرى هذا مع ما ترى من كثرة الاختلاف في الجرح والتعديل
ووقوع الخطاء والغفلة منهم مع ان من الركين لم يعلم عدالتهم بل ظهر عدمها بما نهم كابن
عقدة وابن فضال مضافا الى ان نفي الواسطة الحذف وغيره وتعيين المشيخات يكون غالبا بظنون
ضعيفة جدا وامور اقناعية ولذا قال السيد الصدر بعد تقسيمه كتب اخبارنا الى اقسام ثلثة
ان ملاحظة السند في القسمين الاولين وتحصيل الظن به مما يكتب الرجال لا طائل تحته واما الاخير
فمفضل المؤلف وعدالته بل وحكمه وشهادته بصحة احاديث كتبه يفيد ازيد مما يفيده علم
الرجال وبالجملة بعد جعل الناظر في حجية الاخبار هو الظن فان قلت لا يحصل من تلك الاخبار
المدونة في الكتب المعتبرة الظن مع تلك القرائن والامارات الواضحة وفرض الشهادات فكيف
نقول بحصوله من تعديل علماء الرجال المشوب بانواع الاختلالات المبتنى على امور استحسانية
اقناعية وان قلت يحصل الظن منها فما فائدة ملاحظة علم الرجال وان قلت فايدتها تقوية الظن
فهو يرجع الى الاعتبار المناسب وفيه منع وجوب تحصيل الظن الاقوى وما الدليل الذي
يدل على ان الخبر الذي هو حجة هو ما تكون ظنه اقوى من غيره مع انه لو احدث بغير الاقوى ايضا
مع عدم التعارض يلتفى فائدة على الرجال ايضا وان تركته فيلزم الاقتصار على نادر من الاخبار
اذ لا يوجد خبر الا ويوجد اقوى منه في افادة الظن ايضا هذا وبما ذكرنا يلاحظ ان احدا
من علمائنا لم يقتصر في الاستنباط على الصحيح يظهر انه ليس عدم الاحتياج الى علم الرجال مخصوصا بنا
وبالسالكين مسلك الظن بل الاكثر المستدلين بالايات والمشترطين لبعض الاوصاف ايضا كذلك
لان من عملهم بغير الصحيح من الحسن والموثق او الضعيف المنجبر او من كان في سنده واحد من قال

الكشي

الكشي انه من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه او الشيخ انه لا يرسل الا عن ثقة وامثال
ذلك واستدلالهم بحصول التبين بذلك يظهر انهم يكتفون بالتبين الظني ولا شك ان ما ذكرنا
من الوجوه اشد تبينا من هذه الامور ولا ادري بان قول الكشي ان فلانا من اجمعوا على تصحيح
ما يصح عنه ان الشيخ انه لا يرسل الا عن ثقة كيف يوجب التبين وقول السيد وفي او الكلينى ان
الخبر صحيح او حجة فيما بيني وبين الله وساير ما ذكرنا لا يوجبه هذا كله مع ان اشتراط ما
ذكروه من الاوصاف كونهم لم يستخرجوه من علم الرجال بالترتيب الذي تقدم منا هذا فانه
قيل بتوقف الاجتهاد على علم المعاني واخويه وهو المنقول عن الشهيد الثاني في كتاب ادب
العالم والمتعلم وعن الشيخ احمد الشيخ الجزائري في كتاب كفاية الطالبين وعن السيد انه جعل الاولين
من الشرائط وقيل الثلثة مكملة وقيل الحق ان بعض الاولين مما يتوقف عليه كمباحث القصر
والانشاء والجزء وما يتعلق بمباحث الحقيقة والمجاز واقسام الدلالة ولو جعلنا الافصحية من
المرجحات ثبت الاحتياج الى الثالث ويرد بان اكثر مسائل هذه العلوم غير محتاج اليه في الفقه
وما ذكر فهو مذكور في كتب الاصول واما الافصحية فانها توجب الترجيح لو اوجب العلم او الظن
بكون الكلام عن المعصوم بحيث يعد مقابله موهوما ومثل ذلك في اخبار الفروع نادر ولا
يخفى ان ذكر بعض مسائله في كتب الاصول غير نافع للاحتياج فان ذكره فيها لا يخرجه عن كونه
من مسائله ولكن الحق ان ما يذكر في الاصول من هذه المباحث غير ما يذكر في العلوم الثلثة
فانه ليس البحث عن الحقيقة والمجاز كيف كان من البيان وان ما لا جله يدخل هذه المباحث
فيها غير محتاج اليه في الاجتهاد كما لا يخفى على المطلع فالحق ان الثلاثة من المكملات كالحساب
والهيئة والطب والهندسة فان بعض مباحث كل منها له مدخلية في الاحكام كالاربعة
المتناسبة والخطائين والجبر والمقابلة من الاول وما يتعلق بمباحث القبلة وكروية الارض
من الثاني لمعرفة تقارب مطالع بعض البلاد مع بعض وتباعدها ليترتب عليه جواز كون
اول الشهر في ارض غير ما هو في اخرى وكون الشهر ثمانية وعشرين يوما لبعض الاشخاص
ومعرفة القرن والرض المبيح للعظر والتيمم واشكالها من الثالث وشكل العروس مثلا ليترتب
عليه ما لو باع بدين الى الربيع وانما جعلت هذه من المكملات دون الشرائط اذ ليس على الفقيه
الا الحكم باتصال الشرطيات واما تحقق اطراف الشرطية فليس في ذمته كذا علل وعلى
مؤاخذه والاولى ان يعلل بان شان المجتهد من حيث هو مجتهد استخراج الاحكام الكلية المتلقاة
من الشارع عن ادلتها الشرعية دون الحكم في الجزئيات وان كان هو من شانه من حيث
انه حاكم وليس شيء من المذكورات منها وان كان لها مدخلية في الحكومة ولذا عدت
من المكملات **منها** اختلفوا في جواز التجزي في الاجتهاد وعدمه ولنقدم مقدمات
ينفعك في هذا المقام وغيره **الاولى** قيل ما ملخصه ان جواز الاجتهاد والتقليد ووجوب

الرجوع الى المجتهد من المسائل الكلامية المتعلقة باصول الدين لا من اصول الفقه ولا من
فروعه وهو غير مجزي وجوب اطاعة الامام لانه لا مناص عن لزوم معرفة ان الحجة بعد
غيبته من هو ولا دخل لذلك في الفروع فان المراد بها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل بلا
واسطة ومقابلها الاصول وهي الاعتقادات التي لا يتعلق بالتكليف بلا واسطة وان كان
لها تعلق به في الجملة ولا في اصول الفقه فانها الباحثة عن عوارض الادلة وليس ذلك شأنها
بل معرفة حقيقة الاجتهاد ايضا ليس منها والحاصل ان الرجوع الى العالم باحكام الشرع في
الغيبة من مسائل اصول الدين التي تثبت بالعقل وبالنقل ايضا مثل المعاد ووجوب الامام
فحينئذ لا بد للمكلف الاعتقاد بالامام فلا بد من الاعتقاد بوجوب متابعة العالم بعد فقده
اما بالنقل او بالعقل اما العقل فلان كل من يدخل في دينه مثلا يعلم بالضرورة ان له احكاما
كثيرة على سبيل الاجمال وان التكليف لم ينقطع وانه لا بد من يعلمها على التفصيل يمكن الرجوع
اليه وليس ذلك الا في حملة العلماء واما النقل فلتكلم ما ورد من الامر بالسؤال عن اهل الذكر
والرجوع الى العلماء في الاحكام مع بداهة مشاركتنا مع الحاضرين اقول تحقيق المقام ان لكل
شريعة ومذهب احكاما كثيرة مختصة بها او غير مختصة بعضها بعد من مسائل الدين او
المذهب وبعضها من فروعه ولا بد في التمييز بين مسائلها من تمييزها وتلك المسائل
مختلفة من جهات شتى وليس جميع تلك الجهات صالحة لامتياز الاصول عن الفروع بل ما يعتمل
مدخليته فيها امور الاول جهة الاعتقاد والعمل فان الاحكام مرتبها محصورة بين الاحكام
الخمسة مرجحا او تضمنا ولها متعلقات هي ما يرد تلك الاحكام عليها وهي بكثرتها لا تخرج عن
قسمين اما اعتقاد او عمل فكل حكم يرد على الاعتقاد يسمى بالاعتقاديات كوجوب اعتقاد
التوحيد والنبوة والولاية وامثالها وكل حكم يكون وارد على العمل يسمى بالعمليات كوجوب
الصلوة والزكوة والحج ونحوها ثم قد يتلازم الاعتقادي حكما اخر عمليا كما ان وجوب اعتقاد
نبوة نبينا ص يستلزم وجوب اطاعته وبالعكس كما ان وجوب الصلوة يستلزم وجوب اعتقاده
بل العكس مطرد وح فيمكن ان يكون الاحكام الاصولية ما كان متعلقه الاعتقاد مطلقا
سواء كان لازما او ملزوما للحكم على الاصولية والفروعية ما كان متعلقه العمل سواء كان لازما
لحكم اعتقادي بمعنى ان جهة معرفته كانت تلك الملازمة فقط والا فكل حكم على لازم لحكم اعتقادي
بمعنى ان جهة معرفته كانت تلك الملازمة فقط هو اعتقاد النبوة اولا ويمكن ان يكون الاصولية
ما كان متعلقه الاعتقاد بشرط ان لا يكون لازما للحكم على اي لا يكون معرفته بواسطة الملازمة
بل كان نفسه حكما اصليا والفروعي ما كان غيره مطلقا وههنا احتمال ثالث هو ان يكون
الاصولية الاعتقادات الاصلية والعمليات التابعة لها خاصة والفروعية غيرها و
الثالث من جهة مدخلية العقل وعدمه فان الاحكام على ثلثة اقسام ما يحصل طريق ثبوته

بالعقل

بالعقل وما يحصل بالنقل وما يمكن اثباته بهما كامامة الاوصياء وحرمة الكذب الضار
ووجوب رد الوديعة وامثالها فيمكن ان الاصولية ما كان من الاول والفروعية غيره
ويحتمل ان يكون الطرفين معا من الاصول الثالث من جهة ضرورة الدين وعدمها فالكل
من الاول يكون من الاصول والثاني من الفروع والرابع من جهة لزوم العلم فيه وعدمه
فما يلزم فيه تحصيل العلم شرعا ولا يعذر جاهله يكون اصولا وما لا يكون لك يكون فروعا
والخامس من جهة الحكم بالكفر في مخالفته مطلقا وعدمه والسادس من جهة كونه متعلق
لسائر التكليفات او اكثرها وكون ثبوتها موقوفا عليه وعدمه فما كان من الاول كوجود
الباري ونبوة النبي ص وامامة الوصي وامثالها من الاصول وما لا يكون منه يكون من الفروع و
السابع ان يكون المراد بالاصول الاصول الخمسة او ما يزيد عليها فيقال الاصول ما يتعلق بمعرفة
الباري سبحانه والنبوة والامام وصفاتهم والمعاد وجزئياته وبالفروع ما سواها من احكام
الشريعة وعدم كون غير الاول والاخير مناطا للتمييز ظاهر للتامل بل لا ينبغي الريب في عدم كون
بعض اقسام الاول مناطا ايضا اذ لا شك ان الاعتقادية التسعة ليست من الاصول فانحصر
المناط في احد الامرين احدهما كون الاصول هي الاعتقاديات الاصلية اي ما كلف باعتقاده
اولا وبالذات وثانيهما الاخير من الامور السبعة اي يكون الاصول ما يتعلق بمعرفة الباري
والحجة والمعاد مطلقا والظاهر انه يطلق على كل واحد منها اصول الدين اذا عرفت ذلك
فنقول لا شك ان كلا من الاجتهاد والتقليد والرجوع الى المجتهد والاخذ بقول عالم خاص
وفعل مخصوص لا دخل له بالاعتقاد اصلا وليس رجوع العامي الى العالم الا كرجوع العالم
الى الشاهد فلا يكون من الاعتقاديات ولا ما يتعلق بمعرفة الباري والنبي والامام والمعاد
فلا وجه لجعله من اصول الدين او المذهب واما اعتقاد وجوب الاجتهاد او اعتقاد وجوب
الرجوع الى المجتهد فان كان من الاعتقاديات ولكنه من قبيل وجوب اعتقاد الصلوة بمعنى
ان وجوب هذا الاعتقاد وجوب تبعي ماخوذ من وجوب العمل وباعتباره والا فلم يكلف
احد بهذا الاعتقاد من حيث هو ولا يعاقب المكلف على عدمه زائدا على عقابه على عدم
الرجوع على القول بعدم العقاب على التبعيات واما ما ذكره القائل المتقدم من ان كان معرفة
ان الامام من هو من الاصول فلذا معرفة ان الحجة بعد الغيبة من هو ولا دخل لذلك في الفروع
والثاني يجري مجرى الاول ففيه ان الفرق بينهما واضح لان كلا منهما وان كان من متعلقات
الاعتقاد الا ان وجوب معرفة الامام واعتقاده انه من هو تكليف اصلي ثابت بالعقل والنقل
مصرح به بخصوصه كما في الخبر المقبول عند الفريقين من مات ولم يعرف امام زمانه وهذا
الاعتقاد مكلف به ولو لم يكن حكم عملي وليس وجوبه ماخوذا من عمل بل قبول العمليات فرعه
بخلاف وجوب اعتقاد التبع في الغيبة فانه لم يكلف به تكليفا اصليا وليس دليل على وجوبه

مع قطع النظر عن وجوب الرجوع الى العالم الذي هو حكم على نعم لما ثبت وجوب الرجوع
يلزمه وجوب اعتقاد ذلك فهذا حكم تبعي وقد عرفت ان الاعتقادات التبعية ليست
من اصول الدين في شيء ثم ان فائدة الخلاف في كون المسئلة من الاصول او الفروع يظهر في جواز
التقليد وعدمه فانه لما كان المطلوب في الاصول هو الاعتقاد والاذعان فلا معنى للتقليد
فيها واما ما سياتي من الخلاف في جواز التقليد في اصول العقايد وعدمه فستعرف توجيهه
واما الفروع فلما كان المطلوب فيها هو العمل فيمكن فيها التقليد ولو لم يظن مطابقته للواقع

اعلم ان مقصود من مدرج مسئلة جواز الرجوع الى المجتهد في اصول الدين دفع شبهة هي انه
لو كان من الفروع لكان استنباطه من شان المجتهد فالعامي لا يمكنه الترجيح فيه لتوقفه على بلوغه
رتبة الاجتهاد ولا التقليد لاستلزامه الدور وبعد عده من الاصول يكون كل احد مكلفا
فيه بتحصيل الاعتقاد ولو من الدليل كما في مسئلة التوحيد والنبوة والامامة فان فهم ذلك ليس
باصعب من فهم هذه مع ان الكل مكلفون فيها بالاعتقاد اقول واما على ما ذكرنا من كون هذه
المسئلة من الفروع فدفع الشبهة بان الفروع ينقسم تارة الى ضروري وغيره واخرى الى ما يستقل
به العقل وغيره والذي يتوقف على البلوغ الى رتبة الاجتهاد هو الاخير واما الباقي فلا ولا شك
ان وجوب رجوع الجاهل الى العالم الموثوق به من ضروريات الدين جرت به الطريقة من زمان
النبي الى هذا الزمان بل هو ضروري في كل دين وشريعة وايضا هو مما يحكم به عقل كل احد
بعد علمه بكونه مكلفا في الجملة الذي هو ايضا من الضروريات فهذه المسئلة من قبيل وجوب
الصلوة بل اولى بالضرورة لحكم بداهة العقل بها ايضا فلا يتوقف على اجتهاد مع ان لنا ان نقول
انا لا نم ان كلما هو من الفروع يجوز فيه التقليد لم لا يجوز ان يكون مسائلها على قسمين قسم يجب فيه
الاجتهاد على كل احد وهو هذه المسئلة وقسم لا يجب وهو غيرها وكيف يمكن له
الاجتهاد فيها لما مر من ان الاجتهاد فيها ليس باصعب من الاجتهاد في النبوة والامامة خصوصا
كل واحد من الائمة ويقاصاحب الامر والعمة وامثالها مع ان كل احد مكلف فيها بالاجتهاد
مع ان ماخذ هذه المسئلة اسهل والبحث فيها اقل هذا مع انه اذا امكن الاجتهاد فيها فاي فرق
جعلها من الاصول كيف لا يمكن بعد عدها من الفروع هذا حال مسئلة جواز تقليد الجاهل
للعالم واما تفاصيلها كمسئلة انه هل يجب الرجوع الى المجتهد المطلق او يكفي التجزي وهل يجب الرجوع
الى الاعلم ام لا وهل يتعين الحي ام يكفي الميت وامثالها فلم يبلغ حد الضرورة بل لا بد امامن القول
بوجوب الاجتهاد فيها على كل احد او بان الواجب على العامي الاخذ بالقدر الضروري
منها وهو الذي اتفق عليه الكل بكالرجوع الى المطلق الاعلم الحي فان جوز هو الرجوع الى غيره
فيرجع اليه من باب التقليد ولكن هذا يجري فيما لم يقم دليل قطعي واما ما ليس كذلك كمسئلة ان
الرجوع هل هو المجتهد او الاخباري وامثالها فلا بد فيها من القول بوجوب الاجتهاد والاخذ

بما ادى اليه

بما ادى اليه الدليل من تعيين احدهما ليس بامر صعب بل هو اسهل بكثير من كثير من المسائل
الاصولية وسياتي بيان ان ذلك هذا حال من اطلع ان في العلماء مجتهدا واخباريا مطلقا
ومتجزيا وعالما واعلم الى غير ذلك وكان محتملا عنده تفاوت العلماء واختلافهم واما من لم يتفطن
بذلك وكان غافلا عنه فياتي حكمه **الثالثة** في بيان محل النزاع في مسئلة التجزي وتحقيقه
انهم ذكروا ان ههنا مقامين الاول انه هل يمكن ان يحصل الشخص جملة ما يتوقف عليه الاجتهاد في
بعض المسائل على النحو الذي يحصل للمجتهد المطلق بان يكون قادرا على استخراج بعض من الاحكام
من الماخذ وحاصله انه هل يمكن تجزي الملكة والاقتدار ام لا والثاني انه على فرض وقوعه فله
ح ان يجتهد في هذا البعض ويجوز له العمل بما اجتهد فيه ويكون قوله فيه حجة لغيره ام لا قالوا واما
تجزي الاجتهاد بمعنى ان يكون قد اجتهد في بعض المسائل بالفعل دون الباقي فهو ليس
بالتجزي المختلف فيه والمتحصل من ذلك ان ما يتصور ان يكون محلا للنزاع ثلثة تجزي الملكة و
تجزي الاجتهاد التجزي وتجزي الاجتهاد الفعلي وان ما يصلح محلا له هو الاولان دون الاخير ويظهر
من بعضهم ان الاول ايضا غير قابل للنزاع وهو بين قائل بانه غير صالح للتلفق وقائل بانه غير صالح للاثبات
ولا يبعد ان يكون نزاعهما لفظيا كما ياتي بيانه ثم ان الظاهر من كلام المعالم وحواشيه في تعريف
الفقه وقوع النزاع في الاخير ايضا نعم الظاهر ان الخلاف فيه لم يقع من الامامية بل كلامهم مشاهير
علماء العامة ايضا ولذا لم يذكره الاكثر في مؤلفاتهم ولهذين الوجهين نحن ايضا نقتصر على ذكر
الاولين في مقامين الاول في انه هل يجوز تجزي الملكة والاقتدار وحصول مناط الاجتهاد
الشخص بالنسبة الى بعض المسائل خاصة ام لا ويظهر من الاكثر جوازه بل عد بعضهم نفيه مكابرة
وقالوا في اثباته ان المراد بمناط الاجتهاد المقدمات التي يتوقف عليه من العلوم والانس
بكلمات الفقهاء والعلم بالمدارك والملكة التي يتمكن بها من الرد ويجمعها الاقتدار على استنباط
المسائل ولا شك في امكان حصول الاقتدار بهذا المعنى على بعض دون بعض فان الاقتدار
ربما كان على نوع خاص من الاحكام بل على صنف خاص للانس بمدركه والاطلاع على ماخذه
واستعداد النفس بسبب ذلك استعدادا قريبا للعلم بذلك الحكم من دلالة فان القوة البعيدة
لاستنباط الحكم من الدليل حاصلة في بدو الامر لكل من يصدق عليه الحيوان الناطق وانما
تميز قلة القوة قريبة من الفعلية بسبب تصور الحكم وجولان النظر في الطرفين وتعميق الفكر
في ادلته والانس بماخذه ومعرفة كيفية استنباطه من ادلته فاذا عرف واحد نظائره في حكم
ولم يتصور حكما اخر مغايرا له في طريق الاستنباط مخالفا له في المقدمات يكون نسبته اليه
كنسبة من يكون في ابتداء الامر الاترى ان كثيرا من العلماء يقتدر على استنباط احكام على
دون اخر والفرق عكس وايضا لا شك ان سليقة كل احد يتفاوت في الملائمة للعلوم والصناعة
فيمكن ان يكون سليقته ملائمة لبعض من المسائل الفقهية دون اخر وايضا لا شك ان للانس

هكذا يمكن ان يقتدر على الاستنباط احكام نادرة من ابواب الفقه دون ما هو

بالاصطلاحات والمدارك مدخلية تامة في حصول الاستعداد القريب والانس لا يحصل الا
بالمزاولة وتكرر النظر وقد يكونان مقصورين على نوع مخصوص او صنف خاص اقول تحقيق المقام
انه قد عرفت ان الاقتدار والقوة حاصل لكل انسان لاكتساب جميع العلوم في كل وقت ولكن
غاية الامر انها بعيدة بالنسبة الى شخص قريبة بالنسبة الى اخر ثم ان صيرورتها قريبة بعد
كونها بعيدة انما يكون بالنظر الى الاطراف والاحاطة بالمدارك والمقدمات والممارسة و
الانس بمعنى ان هذه الامور معدات لحصول الملكة القريبة والاقتدار القريب وبعد حصول
هذه الامور تستعد النفس استعدادا قريبا لفيضان الملكة من المبادي الفياضة فيفاض منها عليها ولا شك
ان استعداد النفس قريبا لفيضان هذه الملكة بالنسبة الى علم لا يتوقف على جريان النظر في كل
جزئي جزئي بتفاصيله ولا على فهم جميع جزئيات كليات اهل ذلك العلم في كل مسئلة مسئلة
ولا على الاحاطة التفصيلية والاجمالية بجميع المقدمات جزئياتها وكلياتها انواعها واصنافها و
افرادها وكذا الانس بكلام اهله لا يتوقف على مراجعة جميع جزئيات عباراتهم بل ان كانت
اصناف هذا العلم متفاوتة الماخذ غير متناسبة المدركات مختلف اصطلاح اهله في كل صنف
يتوقف حصول الملكة التامة بالنسبة الى جميع اصنافه على الاحاطة الاجمالية بكل من مقدمات
الاصناف والانس باصطلاح كل صنف بالاجمال وان كانت اصنافه متلائمة المقدمات
متوافقة المدارك متناسبة الاصطلاح يحصل الملكة والاستعداد بالنسبة الى جميع العلم بمجرد
الاحاطة الاجمالية بمقدمات بعض اصنافه والاطلاع على اصطلاحهم في بعضها وبالاشك فيه
ان جميع اصناف الفقه متلائمة الماخذ متناسبة المدرك متوافقة المبادي غير متفاوتة باصطلاح
اهله في الاصناف فيما يتوقف عليه رد الفرع الى الاصل وما يوجب استعداد النفس لحصول
الملكة فان مقدمات جميع اصناف الفقه لا يخرج عن العلوم الالية والكلام والمنطق والاصول
والرجال ومداركها ليست الا الادلة الاربعة ولا يختص صنف منه ببعض دون بعض والاطلاع
باصطلاح الفقهاء الذي يوجب الاستعداد القريب هو اصطلاحهم في كيفية رد الفروع و
هو لا يختلف في الاصناف فاذا حصل الاستعداد القريب بسبب الاحاطة الاجمالية بهذا الامر
بالنسبة الى صنف خاص من اصناف الفقه يحصل بالنسبة الى جميع الاصناف لاتحاد غاية الامر ان
هذا الاستعداد يتفاوت في القرب بالنسبة الى الاصناف ولكن لا اختلاف فيما هو مناط الاجتهاد
وسبب الرد فان لكل ذي ملكة قريبة اختلافا في غيرها بالنسبة الى الاصناف بل الاشخاص فان
المجتهد المطلق يكون اولا قبل النظر في ادلة مسئلة والفكر في اطرافها له استعداد قريب للاعمال
ثم بعد النظر وقبل استفراغ الوسع يصير استعداده اقرب ثم بعد استفراغه يحصل القرب
بحسب تفاوت عليه الراي ولا شك ان ما هو مناط الاجتهاد هو الاول فالفقيه المحيط بالمقدمات
فان كان انسه وتكرره في صنف اكثر يكون استعداده بالنسبة اليه اقرب ولكن ليس بحيث لم يكن

له الاستعداد

له الاستعداد بالنسبة الى صنف اخر على قدر ما هو المناط والحاصل ان قد عرفت ان سبب حصول
الملكة هو العلم بالمقدمات والاحاطة بالمدارك والانس ليس الا ومقدماته جميع اصناف الفقه
وابوابه ليست الا العلوم الالية والاصول والرجال والحديث والتفسير ومداركه ليست الا الادلة
الاربعة ونسبة الجميع الى جميع الابواب على السواء وما هو شرط في حصول الملكة من الانس بكلام الفقهاء
يكفي فيه في بعض الاصناف لتقارب الكلمات وتناسبها فيها فحصول الملكة في البعض يحصل في الجميع
ومن هذا يظهر ان الحق عدم جواز التجزي في الملكة وما يوجد انا لم نعثر ولم نتتبع مجتهد لم يكن له
ملكة الاجتهاد في بعض الابواب وان كان من لم يجتهد فيه يكون اداما ما ذكر ومن القياس على
جواز تجزي الملكة بالنسبة الى العلوم وملائمة السليقة بالنسبة الى بعض دون بعض وكذا الانس
فيه الفارق لان العلوم التفاوت في النوع مختلفة المقدمات غير متلائمة المدارك فيجوز حصول
الملكة في بعض الاحاطة بمباديه ومداركه دون اخر وكون السليقة ملائمة لمقدمات بعض ومدارك
دون غير فان مدرك الالهي الامور العقلية ومدرك الرياضي الوهمية ولا شك في انها مختلفان
وملائمة السليقة مع احدهما والانس بها لا يوجب ملائمتها مع الاخرى والانس بها بخلاف
اصناف الفقه نعم ان كان مراديهم من التجزي في الملكة التجزي في ملاحظة الادلة والتامل فيها
بخصوصها فح كلامهم بمعنى ان يكون المراد انه يمكن ان يحصل لشخص ما هو مناط الاجتهاد والفيط
في بعض المسائل من الاجتهاد والفطن في مداركه ومقدماته دون بعض وان كان له ملكة يحصل
الجميع بان يكون قد اجتهد في بعض مسائل الاصول دون بعض فان علم الاصول الذي هو من
المقدمات ايضا يحتاج الى الاجتهاد وكذا غيره فيمكن ان يجتهد شخص في بعض مسائله دون بعض
وان كان له قوة الاجتهاد في الجميع فانه لا شك في جواز تجزي الملكة بهذا المعنى بل هو امر بديهي
ولكن المراد بالملكة حيث يطلقون هو المعنى الاول ومن ذلك ظهر مما ذكرناه من ان قول بعضهم
بعدم معقولية تجزي الملكة وقول اخر بعدمه راجع الى النزاع اللفظي **القام الثاني**
في ان من كان متجزيا في الملكة لو قلنا بامكانه او بالمعنى الذي جوزناه فهل له ان يجتهد فيما عنده
مدركه ويجوز العمل بقوله ام لا قائلا الاثر على الاول وقيل بالثاني والحق هو الاول لوجهين احدهما
ان ما يدل على جواز عمل المجتهد المطلق بما يفهمه من المدارك تدل على جواز عمله ايضا بما يفهمه
لا شك في ان عمل المطلق بظنه ليس الا اتباعه ما يفهمه من الادلة واتباعه لما يفهمه منها انما يكون
بعد دلالة دليل على كون الادلة ادلة له ولذا تريهم يبحثون عن حجية الادلة وليس دليله
على حجيتها ووجوب عمله بها مجرد الاجماع بل لو كان ذلك ايضا منه شيئا بغيره بل ما هو من
ادلة حجية كل منها وليس في شيء منها ما يشعر باختصاصه بالمطلق فلا وجه للتخصيص ولهذا
يشبه كلام من يستدل بعموم الايات والاخبار والادلة على وجوب اتباع اوامر الله ورسوله
هذا حاله بالنسبة الى عمله واما تقليده فلا بد من النظر في ادلة التقليد وهي ليست غير مختصة بالمطلق

كما يأتي مع دلالة الدليل الثاني على جواز تقليده وثانيها مشهورة ابي خديجة الصحيحة عن الصادق ع
قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا
اليه فان التجزي ايضا علم شيئا من الاحكام واعترض بان هذا يدل على جواز الرجوع الى من لم يعلم
جميع الاحكام والنزاع في جواز الرجوع الى من لم يعلم جميع المدارك واجب عنه بان الرواية تشمل غير
العالم بجميع المدارك ايضا باطلاقها وفيه ان المنكر للتجزي يزعم ان العلم بشيء من الاحكام لا ينفك
عن الاحاطة بكل المدارك ليعلم عدم المخصص والمعارض فان قيل المراد بالعلم ليس معناه الحقيقي
قطعا بل الاعم منه ومن الظن فيشمل ظن التجزي قلنا المنكر يقول المراد منه الاعم من الحقيقي ومن
الظن القائم مقامه اي المعلوم الحجية لا جميع الظنون وقيل بعد ذكر الاعتراض ما محصله ان الظ
من الرواية هو العلم فاذا لم يمكن من الرجوع الى العالم فيكفي بالظن الحاصل من الخبر الاترى انهم
يستدلون بحجية ظن المجتهد المطلق بمقبولة ابن حنظلة مع ان المذكور فيها ايضا العلم فكما ان الظن
بالجميع يقوم مقام العلم المقبول فكذلك الظن بالبعض بالشهرة فان قلت ظن المطلق ثبتت حجيته
بالاجماع قلنا هذا خروج عن الاستدلال بالرواية ورجوع الى اصالة عدم العمل بالظن مع ان
الظن من سيرة الائمة وتجويزهم رجوع الناس الى اصحابهم يجرد انهم علموهم طريقة الجمع والرد انهم
كانوا راضين بعلمهم بظنونهم الحاصلة من تلك الطرق وعلى هذا فيمكن حمل العلم والمعرفة في الروايات
على ما يشمل الظن فيشمل دلالة الرواية والفرق بين الظن الحاصل لاصحاب الائمة والموجودين
في زمان الغيبة مجاز وقد اقول فيه ان قيام الظن مقام العلم والاكتفاء به عند عدمه التمكن ليس
مستفادا من المقبولة اصلا بل هو من دليل اخر واستدلالهم بها عليه ثم قياس المشهورة عليها
غير مفيد وما نسبه الى سيرة الائمة مع اصحابهم لو صح لا يثبت الا العمل بظن من يمكن من فهم
الجميع لانهم كانوا كذلك ثم اقول الصحيح في تتميم الاستدلال بالصحيحة ورد الاعتراض ان يقال ان
المراد بالتجزي من قدر على استنباط بعض الاحكام بردها الى ماخذها المعلوم اعتباره عند العالم
بعد توقفها على غيرها او الظان له بعد علمه باعتبار هذا الظن اذ لو لم يعلم اعتبار الماخذ والتفي
فيه ايضا بالظن الغير المنتهي الى القطع او ظن عدم التوقف على الغير ولم يثبت عنده حجية هذا الظن لا يجوز
عمله اتفاقا لامتناع اثبات الظن بالظن فحل النزاع التجزي الذي انتهت ظنونه الى القطع لا بمعنى
ان يقطع اولا ان ظنه حجة بل بمعنى ان يقطع مثلا بحجية الكتاب او الخبر او الاجماع ولمثال ذلك و
لا شك ان الظن المنتهي الى القطع قطع فيشمله المشهورة فان قلت انما الكلام في ان اعتبار الماخذ و
المدارك هل هو بالنسبة الى المطلق خاصة او اطلقنا انا لم نمنع الا لان يكون النزاع في ذلك فانه هل
احد بان النزاع في ان الخبر هل هو حجة للمجتهد المطلق او مع التجزي ايضا وان اصالة الحقيقة او العدم هل
بالنسبة اليه او اليهما وهكذا بل المراد اثبات هذه الامور او نفيها من غير ملاحظة امر اخر ولا شك انها
ما لم ينته الى القطع لا يكون مفيدة واذا انتهت اليها بمعنى ان علم شخص حجية الخبر مثلا او اصالة الحقيقة

فيكون

فيكون هذا الماخذ معلوم الاعتبار عنده مطلقا كان ام مجزيا ولو سلمنا ان النزاع في ذلك فلا يكون
الاستدلال والاعتراض من الجانبين بمثل ما هو مذكور في المسئلة مناسبا للمقام بل اللازم ح
التفحص عن ادلة اعتبار المدارك من انها هل يدل على اعتبارها مطلقا او المطلق ولما علمنا قطعا
عدم اختصاصها به فلا يبقى الريب في جواز التجزي بالمعنى الذي كلامنا فيه واستدل على المطلوب ايضا
بوجوه اخر منها انه لو لم يكن اجتهاد التجزي حجة يلزم على المجتهد بجميع الاحكام واللازم منتف لشرح الاتي
وفيه ان النزاع في لزوم العلم بالماخذ كلها لا جميع الاحكام ومنها ان حصول ملكة معرفة جميع
الاحكام ممتنع عندنا لان جميعها كانت مودعة عند المعصومين صلوات الله عليهم وهم لم يمكنوا
الامة اظهارها وبعضها وفيه ان اللازم منه عدم العلم بجميع الاحكام الواقعية ومدركها والنزاع
في الاحكام الظاهرية ومنها انه اذا حصل ملكة استنباط بعض المسائل الشخص واطلع على امارات
حكمه بالاستقراء فقد تساوى المطلق فيه وعدم علمه بامارات غيره لا مدخل فيه ورجعه الى القياس
التجزي في هذه المسئلة التي اجتهد فيها على المطلق ومنع التساوي حيث ان المطلق يقدر على استنباط
الجميع دون هذا باطل لان اللازم في القياس التساوي في الجامع وهو هنا متحقق التساوي فيما
يرجع الى استنباط حكم هذه المسئلة وعدمه في غير الجامع غير ضار واعترض عليه بان ما يقدر جهله
ممكن التعلق بهذا البعض فان التساوي واجب بان الغرض مساواة قدرة في العلم بلا ايراد ردنا
بها عنده يتوقف على القوة المطلقة اذ ما لم يكن لك يكون جاهلا ببعض المدارك لا محالة ومع الجهل
به يحتمل ان يكون فيما جهل ما يعارض بعض ادلة البعض واجب بان العلم العادي يحصل بعدم
المعارض بمعنى عدم امكان الاطلاع عليه بعد الاحاطة بما ذكره المجتهدون المطلقون في كتبهم
الاستدلالية لا سيما في مثل هذا الزمان الذي كثرت الكتب المطولة من المجتهدين المطلقين و
غيرهم ما اشتهر علما في التجزي الا ان تساوي المطلق ومن البعيد ان يطلقوا على معارض ولم يذكروه
في كتبهم حين الاستدلال وبالجملة حصول الظن المتاخم للعلم بعدمه مما لا ريب فيه وطريق القطع
ان كان مفيدا فهو مفيد عليها اقول لو فرض حصول الظن التجزي بالرجوع الى استدلالات المطلقين
فلا محالة يكون اضعف من الحاصل لهم لان الاول من باب التقليد والثاني حاصل من الاجتهاد
وشتان ما بينهما وكيف يكون حال الشاهد الواضح كحال المخبر له مع ان حصول الظن المتاخم للعلم
انما يكون لو كان جميع الكتب الاستدلالية والاحاديث متوافقة في الاشتمال على الادلة واما بعد
اختلافها واشتمال كل لاحق على ما يخلو عنه السابق مع كون مؤلف السابق ايضا مجتهدا اهلا
كيف يظن كذلك فانه قلما يتفق ان لا يشتمل اللاحق على شيء زائد على ما في السابق فاذا نظر
التجزي الى السابق ثم راى في اللاحق ما ليس في السابق ثم في الاحق اللاحق ما ليس في اللاحق
وهكذا كيف يظن عدم خلو الاخير عن جميع ما يتعلق بالمسئلة فان الظن لا يحصل بالرجوع الى
كتاب او كتابين سيما مع مشاهدة كتب اخر للمجتهدين المطلقين خالية عن كثير من متعلقات المسئلة

هذا كله مع ان ما يظن اربعا عدمه هو المعارض او المخصص بحسب فهم المولفين السابقين ويحتمل ان يكون
فيما لا يعلمه التجزي ما يفهمه منه التخصيص او التعارض لو علمه كما يتفق كثيرا فالصواب ان يجاب عن
الاعتراض المذكور بان القدرة على الاستنباط غير الاحاطة الاجمالية بالادلة فانه ربما احاط علم التجزي
احاطة اجمالية او تفصيلية بجميع احاديث جميع ابواب الفقه من حيث انه غير معارض لدليله ومع
ذلك لم يقتدر على استنباط ما معذر بها من المسائل عنها اما تجد انك تعلم ان قوله ص ادرءوا الحدود
بالشبهات ليس معارضا لقوله ع لا صلوة الا بطهور مع عدم قدرتك على استنباط ما يمكن ان يستنبط
منه وايضا قد يترجح في نظر التجزي جواز العمل بالعام قبل الفحص فلا يفرغ عنده احتمال المعارض فيفسد
ح المطلق الذي لا يتفحص لترجيح ذلك في نظره ايضا نعم يرد على هذا الدليل ان الاعتماد على المسالة
الجزئية قياس باطل لاحتمال كون العلة في الاصل كمال القوة وعموم القدرة اذ كمال القوة شاهد
مناسبة للعلية فان القوة الكاملة ابعد عن الخطاء الا ترى ان ذوي الملكات في فنون العلوم
الدقيقة اذا حصلت لهم الملكة الفقهية يطلع على مواقع الخطاء والصواب بما لا يطلع عليه غيره
فاذا كان الملكة غير الفقه مدخل في معرفة خطائه وصوابه فما ظنك بالملكة الفقهية الكاملة بالنسبة
الى مسائله والقول بانه لا شك في ان الظن بان المتعة يورث او لا يورث لا دخل له في جواز الاعتماد
على الظن بوجوب السورة مثلا مردود بانا لم ندع مدخلية الظن في مسئلة لجواز الاعتماد على الظن
في اخرى ولم نقل بان الظنين معا علة بل نقول ان المناسب للعلية هو ما يحصل من الظنان معا
وهو القدرة التامة فان قيل اكملية قدرة المطلق مطلقا ممنوعة لامكان كمال قوة التجزي من جهة
اخرى فان من يعلم الكتابة وتاليف الرسايل والخطب ونظم الشعر اكمل قدرة ممن لا يعلم الا الاخير
ولكن قد يكون لهذا الشاعر قدرة على نظم اشعار لا يقدر الاول عليه قلنا نحن لا ندعي ان العلة هي
الاول بل نقول ان الامرين صالحان للعلية ولا دليل على عليه احدهما بخصوصه بل انا نعلم ان
علة العمل بظن المجتهد المطلق كونه ظن من هو عالم باماارات الحكم وفقهاء الضرورة بوجوب العمل بمثل
هذا الظن لسد باب العلم وتلك العلة مشتركة قلنا الضرورة تقضي بالعمل بمثله في الجملة لا مطلقا
فيكتفى فيه بالجمع عليه وهو ظن المطلق لان الضرورة يقدر بقدرها والحاصل ان العمل بالظن
خلاف الاصل خرج ظن المطلق بالاجماع فيبقى الباقي قبل التقليد ايضا خلاف الاصل خرج العامي
فيبقى الباقي على انه يرد عليه بامرين مخالفين للاصل على المقلد بظنه اذ لا يحصل من قول المجتهد
الا الظن وعلمه بظن المجتهد على ان ترجيحه الظن التقليدي الاضعف على الاجتهادي الاقوى
ترجيح للمرجوح قلنا منشاء التقليد ان كان كونه محصلا للظن للمقلد فلا يكون التقليد الا سوى
اتباع المقلد ظنه ويكون قول المجتهد امارة محصلة له كالخبر للمجتهد وان كان التعبد فلا يكون
عمل بظن واما عمله بظن المجتهد فهو ليس امر وراء التقليد وعلى التقديرين لا يزيد المخالفة للاصل
ثم تقليد التجزي لغيره اما بعد اجتهاده او قبله فعلى الاول اما بزول ظنه الاجتهادي او لا يحصل

التقليدي

التقليدي ضرورة استحالة اجتماع الظنين فلا يكون ظن اضعف وظن اقوى وعلى الثاني
فليس هناك الا الظن التقليدي فلا يلزم ترجيح مرجوح فان قيل المراد ان قبل اجتهاده لابد
له اما من تحصيل الظن الاجتهادي او التقليدي ولما كان الاول اقوى فلو كلف بالثاني لزم
ترجيح المرجوح قلنا قبل حصول الظن الاجتهادي كيف يعلم كونه اقوى فان لظن المجتهد والمقلد
عرضا عريضا وكون مطلق الظن الاجتهادي اقوى ثم فلم يرجح اجتهاده على تقليده بل انما ترجيح
تقليده للاستصحاب فلا يكون مخالفا للاصل المعلوم او لا مع ان النزاع يكون نادرة في جواز
عمل الغير بقوله وما ذكر لو تم يجري في الاول خاصة والقول بان كل من يجوز له عمل بظنه يجوز
تقليده ثم كالعالم والاعلم ثم ان بعضهم بعد ما ذكر الدليل وتعضد الاعتراضات قال ما خلاصته
ان بعد تحرير الاستدلال يظهر انه ليس بقياس فانا نقول ان بعد انسداد باب العلم الاستدلال
عن العمل بالظن الحاصل من تلك المدارك فكما ان المجتهد المطلق يعمل بظنه لذلك فكذا التجزي
فان الاستدلال ان الدليل العقلي القائم على عمل المطلق بظنه قائم في التجزي ايضا وجريان العمل
بالظن مطلقا مما سلمنا لكنه مع امكان العلم فولكم الضرورة يقدر بقدرها وهو يرتفع بظن
المطلق قلنا هو ايضا ظن فما وجه الترجيح فولكم العمل بما اجماعي قلنا الاجماع على اي قدر فان ظن المجتهد
له عرض عريض بل لا يوجد له مصداق اجماعي فان المجتهد في الكل القابل للتجزي على اقسام الاصولي
والاخباري والمتوسط وكل يخطي الاخر فاين المجمع عليه فاعتبار القطعية من جهة كون اجتهاد
في الكل لا يفيد مع كون ظنيا بحسب الطريقة فان قلت اذا قوي قلنا لا نم وجوب متابعة الاقوى
مع ان الكلام في تكليف التجزي فاذا حصل له ظن بحكم فهو لا يجامع حصول الظن له بان الحكم كما
فهمه المطلق حتى يقال احدهما اقوى ولو فرض عنده احتمال ان يكون لكمال قوة المطلق مدخلية
فلا يحصل له الظن بالحكم مع انا نقول كما ان العمل بالظن حرام فكذلك التقليد ايضا فاذا بعدم
الاول للتجزي فكيف جوز ثم الثاني فغاية الامر تساوي الاحتمالين ولا مناص عن التخيير وهو ايضا
يقتضي جواز التجزي فبطل المنع ويتم المط بعدم الفصل اقول فيه اولا ان قوله لا مناص عن العمل
بالظن الحاصل من تلك المدارك ان اراد كل ظن ومن اي شخص فعدم المناص عن العمل به ممنوع وان
اراد في الجملة فلا يتفرع عليه ما فرع وثانيا ان قوله الدليل القائم في المطلق قائم في التجزي
ايضا ان اراد انه ثابت بحجة ظنها معا فهو ممنوع لانه لا يثبت الا في الجملة وان اراد ان لنسبة اليهما
على السواء فهو ثم ولكن الاجماع على الاول يرجحه وثالثا ان ما ذكره من عدم الترجيح بين
ظن المطلق والتجزي استنادا الى ان المجمع عليه من ظن المطلق غير معلوم بل لا اجماع على شيء
منه بخصوصه ففيه انه وان لم يكن اجماع على قسم مخصوص ولكن الاجماع منعقد على القدر المشترك
بين تلك الاقسام بخلاف التجزي فانه ايضا ينقسم الى هذه الاقسام ولا اجماع على شيء من اقسامه

على التجزي بخلاف التجزي فتدبر

ولا على القدر المشترك والقول بان الاجماع على القدر المشترك غير مفيد فكلام واه لان
بعد تحقق الاجماع عليه وعدم الدليل على التعيين يحكم العقل بالتخيير بخلاف ما ليس فيه
قدر مشترك اجماعي على انه لا خلاف في اقسام المطلق اصلا فان الخلاف الذي كلامنا فيه
هو الخلاف في حجية ظنه لنفسه ولغيره وهذا غير واقع في اقسام المطلق فانه لا خلاف بين
الطوائف الثلث في حجية ظن كل طائفة منهم لنفسه ولغيره وانما الخلاف فيما اخر كما في سائر
المسائل الاصولية ورابعا ان قوله لا اثم وجوب متابعة كل ظن بل المتبع هو متابعة الاقوى
وخامسا ان قوله مع ان الكلام في تكليف المتحري فيه ان الكلام ليس فيه وحده وسادسا
ان قوله ولو فرض عدم احتمال ان يكون لحال قوة المطلق فيه منع عدم حصول الظن بالحكم
مع هذا الاحتمال فانا نرى حصول الظن لنا مع احتمال وجود معارض لادلته وسابعا
ان قوله فغاية الامر تساوي الاحتمالين فيه منع التساوي لموافقة التقليد للاستصحاب
وثامنا ان قوله فبطل المنع ويتم المط بعدم الفصل فيه ان المخصم ان يقول بعد التخيير ثبت جواز
التقليد فبطل المنع ويتم المط بعدم الفصل هذا ثم ان المخالف لنا احتج بوجوه منها
ان المتحري لو جاز لزم الدور لان صحة اجتهاد المتحري في المسائل موقوفة على صحة اجتهاده
في جواز التحري وهي على صحة اجتهاده في المسائل او على صحة اجتهاده فيه او على جواز التحري
او لان جواز عمل المتحري بظنه في الفروع يتوقف على جواز عمله بظنه في الاصول فيتوقف الظن
على الظن وهو الدور واجيب بجواز التحري في الاصول اجماعا وهو حسن لو ثبت الاجماع
المدعى وهو في حيز المنع فالصواب ان يجاب بان صحة اجتهاد المتحري في الفروع يتوقف على صحة
اجتهاده في مسئلة التحري وهي غير موقوفة على ما ذكره بل على صحة دليل التحري عنده فان
كان دليله عليا فلا يتوقف على شيء وان كان ظنيا فيتوقف صحة اجتهاده فيه على صحة اجتهاده
في حجية هذا الدليل الظني فان كان دليله ايضا ظنيا فعلى صحة اجتهاده في الدليل الذي يتوقف
هذا الدليل عليه وهكذا الى ان ينتهي الى القطع ولو لم ينته اليه فلا يصح اصل اجتهاده لا في
الاصول ولا في الفروع وهذا هو الجواب عن الاعتراض بمثل هذا الدور في عمل المجتهد المطلق
في الفروع ومنها انه لو جاز لزم التسلسل لان جواز اجتهاد المتحري في الفروع مسئلة
اصولية وليست ضرورية فلا بد لها من دليل ولا دليل قطعي عليها بل دليله ظني وهو ايضا
يحتاج الى دليل والفرض عدم القطعي اصلا فيحتاج الى ظني اخر وهكذا وجوابه منع الفرض
ومنها ان الدليل على حجية ظن المجتهد هو الاجماع والدليل العقلي المركب من انسداد باب
العلم وانتفاء التكليف بما لا يطاق المفيد لوجوب العمل بالظن وشيء منهما لا يجري في المتحري اما
الاجماع فظاهر واما الدليل العقلي فلعدم صحة دعواه انسداد باب العلم بالنسبة اليه

الاقوى فيجوز ان المخصم يقول الاخير

لاحتمال

لاحتمال ظهور خلاف ظنه وكذا دعواه التكليف بما لا يطاق في حقه اذ في وسعه تحصيل
المعرفة بكل المدارك وفيه ان دعوى انحصار الدليل فيهما واهية فان لحجية كل من الادلة الظنية
لمن يتمكن من الاستدلال به كالخبر والكتاب والاجماع ودليل العقل ادلة منتهية الى القطع
بواسطة او بدونها ولا ينحصر دليلها بانها يفيد الظن بخلاف مع ان عدم جريان الدليل العقلي
في ظن المتحري لما ذكر مردود بان دركه انسداد باب العلم في مسئلة لا يتوقف على الانسداد على
استنباط كل الاحكام وكذا الامر خلية لتلك القدرة في العلم بكل مسئلة حتى يمنع امكان
تحصيلها من التكليف بما لا يطاق مع انه قد لا يتمكن من تحصيل القدرة الثابتة مطلقا او في وقت
حضور المسئلة نعم يمكن ان يقال ان المقدمتين لا تنتجان للمتحري وجوب العمل بالظن لامكان ان يكون
حكمه تقليد المجتهد المطلق ولكن مثله وارد في المطلق ايضا لامكان ان يكون حكمه الاحتياط
منها اختلفوا في اصابة كل مجتهد وعدمها وعلى الثاني في اثمه وعدمه والكلام
اما في العقليات او الشرعيات القطعية او الظنية وعلى التقادير اما من جهة الاصابة والخطاء
او الاثم وعدمه فههنا ابحاث البحث الاول في الكلام في الاول من الجهة الاولى فذهب
غير العنبري الى ان المصيب من المجتهدين فيها واحد وهو مطابق اعتقاده الواقع وقال العنبري ان
كل مجتهد فيها مصيب وارجعه العلامة والدين ره الى عدم الاثم والاخروج عن المعقول
والمطلب اوضح من ان يحتاج الى البيان البحث الثاني في الكلام فيها من الجهة الثانية والكلام فيما
صادرت متعلقة بالتكاليف واما غيرها فظ عدم الاثم على الخطاء فيه فذهب الاكثر الى ان المخطئ
فيها اثم وعليه الاجماع في محض الجاحدين والتهذيب والانيس ونفى الخلاف في العدة وقال الجاحظ والعنبري
لا اثم عليه وان جرى عليه في الدنيا حكم الكفار وان كان الحكم مما ثبت كفر منكره واختاره بعض
متاخري اصحابنا وهو المختار لنا قبح الظلم على الله وبطلان التكليف بما لا يطاق وقوله سبحانه لا يكلف
الله نفسا الا ما اتاها والا وسعها وما ورد من ان الله لا يحتج على العباد الا بما عرفهم فان قلت لا نم
ذلك عدم التعذيب من جهة المخالفة لا يجوز ان يترتب على هذا الاعتقاد المخالف للواقع الم اخرى
كما قد يترتب الالم الدنيوي على بعض الافعال الغير الاختيارية كالوقوع من الجبل قلت فيه مع
انه خروج عن النزاع لانه انما هو في الاثم والمواخذة ان ذلك الاثم الا انه ان كانت فيه جهة مصلحة
ومن فلا يكون الا حقيقة كما في كثير من الالام الدنيوية والا يلزم ان يكون الامر به متضمنا المفسدة
خالية عن المصلحة فان مؤدى الاجتهاد يكون هو المامور به لا محالة وهو لا يوافق قواعد العدلية
احتج الاكثر بوجوه منها العمومات الدالة على عذاب الكفار وجوابه انها مختصة بغير من اجتهد وبذل
وسعه لما مر بل مرج بعضهم ولتفاد من بعض الظواهر الاخر ان المراد المعاندين والجاحدين
عنادا واستكبارا ومنها الظواهر الدالة على وجوب تحصيل العلم في العقائد وهو الاعتقاد المطابق
للواقع وجوابه انها مختصة بحال التمكن مع ان هذا المعنى للعلم اصطلاح خاص والظ من التبادر عدمه

جهة السلب وتقع اللغة ليس الا الجزم ومنها الاجماع لا على الاثم كما قيل حتى يمنع بل على قتال الكفار
من غير تفريق بين المقلد والمجتهد ولولا الاثم على المجتهد لوجب الفحص لئلا يقتل من لا يجوز قتله واجيب
عنه بان قتل الكفار لا يستلزم تعذيب غير المقصر منهم في الآخرة لانه من الاحكام الدنيوية كالاحكام
فيها كالنجاسة وحرمة الاسر والبيع والشرى وكثير منها يعم المسلمين ايضا كالعبيد المتولدين على الايمان
وايضا هم ليسوا باعلى شان من المسلمين اذا قترن بهم الكفار وليست الاحكام الدنيوية مربوطة بالعلم
بالتقصير والعصيان فان الطب والخزر ابعد من التقصير من الكفار مع الحكم بنجاستها ومورد البحث
على قتل الجبابرة والعقارب مع عدم كونها مقصرة والا لجاز في غير المقصرين من الكفار حيث يجوز
تقرير وتمكين الكفار مع ان الحاكم بنجاستهم وقتلهم هم المسلمون وهم لا يعتقدون ان ذلك من الله
بل لا يعتنون بقول المسلمين اصلا كما انا لا نقول حكم الشارع بجلده وما انا يوجب الظلم من الله ويرد
عليه ان جواز القتل وان كان من الاحكام الدنيوية ولكنه يوجب الالم ولا يترتب هو الا على اعتقاد
خلاف الواقع الذي هو المامور به وكيف يامر الله سبحانه بالالم من اتى بالمامور به لاجل الاتيان
بما نهى عنه بعد تركه وهل هذا الا ظلم ولا فرق في قبح الظلم بين كونه في الدنيا او الآخرة كما هو
مقتضى العقل والنقل مع انه اذا كان مامورا به يكون حسنا ولا على الحسنين من سبيل والقتل سبيل
واي سبيل وما اعني العبد المسلمين وشرائعهم فهو وان كان نوع اهانة لهم ايضا ولكن بعد ما ورد
مقابلة من الثواب الاخروي والحث على مراعاتهم يرتفع كونه ظلما واما الحكم بنجاسة الطب والخزر
وقتل الجبابرة والعقارب فلا ينفع لنا شيئا حيث انه لا سبيل لنا الى علمهم حتى نحكم بانه هل يحصل
لها في مقابلة ذلك شيء ام لا واما القول بان الحاكم بذلك هم المسلمون واما هم فلا يعتقدون انه
من الله وكلامه واه لان المسلمين يحكمون بانه من جانب الله والبحث معهم لا مع الكفار فانه لو امر شخص
باهانة رجل بحيث لم يعلم انه من هذا الشخص يقال له لم امرت باهانة رجل بحيث لم يعلم انه من هذا
الشخص يقال له لم امرت باهانة من غير تقصير منه هذا مع ان القتل كان لهذا الاعتقاد ولو رجع
لم يقتل وكان النبي يامره بالرجوع وكيف يجوز للنبي الامر بترك المامور به واختيار المنهي عنه
وهذه شبهة اخرى يرد على القول بعدم الاثم لا يندفع بما ذكر فالصواب ان يجاب بان المعتقد
لخلاف الحق لو لم يظهره بل اظهر الحق بلسانه لا يقتل ولا يحكم بنجاسته ولا اسره بل المعتقد للحق لو اظهر
خلافه بلسانه يقتل ويحكم بنجاسته فهذه الاحكام الدنيا وليست مترتبة على ذلك الاعتقاد بل على
هذا الاظهار وترك اظهار الحق كما يأتي في بحث التقليد في الاصول وهذا امر اختياري من جانب
المكلف نفسه وليس مامورا به بل هو منهي عنه مع عدم تمكنه من دفع اجراء الاحكام عليه واما
انه ايضا المنهي عن اظهار ما هو الحق عنده والامر باظهار خلاف الحق عنده فهو كالمرتد سابق الاداء
والتواطي لا يعجب ذكره لانه ويمكن ان يجاب ايضا بمنع جواز قتل غير المقصر بل منع وعوده الى الحق
الا بالدليل ويخصص عمومات الظواهر لو سلمت بالعقل القاطع واما قتل النبي اياهم من غير فحص

فلظهور

فلظهور التقصير حيث ان النبي المدعي النبوة القادر على صرف المعجزات كان حاضرا وبلغت دعوته
اليهم ولا يحتمل بذل الجهد الا بالرجوع اليه ودعوته الا معجزاته ولذا كان لا يرد طالب المعجزة
ولا يقتله ثم يجوز قتل من لم يعلم عدم تقصيره لعدم دليل على خروجه مع كون الاصل عدم الاجتهاد
وكذا النجاسة والبيع والشرا ولكن خدشه انه يوجب تخصيص العمومات وهو يحسن اذا كان الحكم
لاجل هذا الاعتقاد فان العقل يحكم بالتخصيص ح ولكنه يجوز ان يكون للاظهار وترك اظهار الحق فلا
يكون دليل التخصيص ومنها ان الله سبحانه كلف في الاصول بالعلم ونصب عليه الدليل كما يدل
عليه العقل العقل من الكتاب والمتضافرة من الاخبار فمن لم يدرك الحق بعينه حتى الجهد فيكون
مقصرا اتفاقا وجوابه انا نسلم ان ادلة المعارف منصوبة واضحة ومنارها الاخبار والعقل دال عليه والنقل
ناص به من الآيات والاخبار وكما ذكرناها بالجمعها في شرح التجريد ولكن ليس المراد انها واضحة لكل
احد بلا مانع وبدون اجتهاد بل الثابت انه سبحانه نصب دليلا يمكن لكل احد ان يصل اليه
ولو احتاج الى تحصيل شرائط ورفع موانع بل هذا هو الموافق للطف التكليف كما في مسائل الفروع
فقد يحصل للمكلف مانع من تحصيل المعرفة بها وذلك المانع قد يكون من الله سبحانه مثل ان يخلقه
اعمى واصم او ناقص العقل او ينشأ في مكان لم يصل اليه الدعوة او يجعل في فهمه مراد الله سبحانه ولما
ذلك وقد يكون من العباد اما من غير الطالب كان يقصر الناس في تبليغ الدعوة واحكام الاصول
الى شخص حتى لم يسمعوا في بيان الدليل لم يعد سنوا الدا والقاء شبهة اليه لا يتمكن من ازالتها ومن
هذا القبيل ما اختلف فيه الاخبار من الاصل بسبب التقية او الجعل ومنه ايضا غيبة الامام او من
الطالب نفسه كان يصرف عمره في الامور الدنيوية الى زمان لم يتمكن فيه من تحصيل الدليل واشال
ذلك والاظهر على الاول رفع التكليف ولذا رفع عن المستضعفين وهم كافرون في الاية والاخبار
الذين لا يستطيعون حيلة الى الايمان والكفر ولا يهتدون سبيلا الى الايمان وفي بعض الاخبار
انهم البلهاء والذين لم يبلغ اليهم الدعوة وكذا بعض اقوال والثاني واما البعض الاخر منه فالاثم
عليه الاجتهاد والاعتقاد بما دواه اليه ولا يكون عليه اثما مع التقصير واما الثالث فيكون اثما
معذبا ما شاء الله فالحق في مسئلة نصب الدليل التي هي ايضا احدى المسائل المختلف فيها ان الله
ادى ما عليه من اللطف باقامة الدليل والحجة بالعقل والنقل كل في موقعه على كل من كان مكلفا
بالمعرفة ورفع الموانع التي من قبله ومن لم يقصر بالنسبة اليه رفع عنه التكليف لمعرفة واما الموانع
التي من قبل المكلفين فلم يجب عليه رفعه فان لم يكن من جانب الطالب تقصير ومنع عن نفس المعرفة
بشيء من الطرقين يرفع معه التكليف ايضا وان منع عن معرفة الحق وان لم يمنع عن اصل المعرفة رفع
معه التكليف بمعرفة الحق وان كان من جانب الطالب فيترتب عليه الاثم ولا فرق في شيء من ذلك
بين الاصول والفروع فلا ملازمة بين الخطاء والتقصير فان قلت قال الله سبحانه والذين جاهدوا
فينا لنهدينهم سبلنا ومقتضى ذلك الوصول الى الحق بعد الاجتهاد وهو ينافي ما ذكرتم اجيب

بعد الاغماض عما اورد على الاستدلال بهذه الاية لان الحق عدم ورود كما ذكرنا في شرح التجريد
بالنقض والحل اما النقض فبالفروع فانها ايضا سبيل الى الله سبحانه بل هي اقرب الى كونها سبيلا
من العقايد مع ان المجتهدين فيها مختلفون والحق مع واحد واما الحل فبان سبيله سبحانه ما يتقرب به
العبد اليه في الدار الاخرة ويمكن ان يتقرب العبد الى الله بعنايت الله سبحانه بواسطة ما فعله
بعد بذل الجهد والكد والسعي وان لم يكن مطابقا للواقع فان لكل كيد حريا اجرا كما في الفروع
هذا مع ان ههنا مرتبة اخرى فوق الاجتهاد الذي هو السعي في تحصيل الدليل وهي المجاهدة
بالاوراد بالعبادة وقطع العلايق والرياضات الصعبة الشرعية وتصفية الباطن وتهذيب
الاخلاق مع ابتهال وتضرع الى مبدا الافاضة والحق امكان الوصول الى الحق بتوسطها اذا تحققت
بشرايطها المقررة من صاحب الشريعة مع موهبة من الله سبحانه كما يرشد الله الكتاب والسنة والاثار
بل المشاهدة والعيان والاعتبار فيمكن حمل الاية عليها لا على الاجتهاد بل هي الظ من المجاهدة فان قلت
فعلى هذا يكون غير المحقق انما التقصير بترك المجاهدة فلم حكمت بصحة اجتهاده بعد اجتهاده لان عدم الوصول
اليه مع لا يكون الا بالتقصير ولو في المجاهدة قلنا كلامنا في المسئلة الى الان كان مع قطع النظر
عن هذه المرتبة وحصر طريق تحصيل المعارف بالدليل والبرهان كما هو محط نظر الاكثر واما مع
الالتفات اليها فنقول المكلف على قسمين لانه اما يعتقد احد الطرفين بحيث لا يحتمل خلافه بسبب
اجتهاده في تحصيل الادلة اولا فالاول لا اثم عليه وان اعتقد خلاف الواقع لان التكليف بتحصيل
غيره وبالمجاهدة لتحصيله تكليف بما لا يطاق والثاني وهو الذي لم يعتقد شيئا ولو بعد اجتهاد على
قسمين احدهما من لم يحتمل ان يكون ههنا طريق اخر يمكن به الوصول الى الحق ولم يتفطن بامكان
الوصول بالمجاهدة فلا اثم عليه ايضا والثاني من جوز ذلك او ظنه او علمه وهذا ايضا على قسمين
لانه اما لا يمكن له المجاهدة فانها امر صعب ليست شريعة لكل وارد فلا اثم عليه ايضا او يمكن منه
ومع ذلك تركها ولم يصل الى الحق فنقول يكون اثما وخلاصة المقام انه على تخطئة المجتهد في
الاول يمكن كون المجتهد مخطئا ولا اثم عليه وعلى شموله للثاني يكون كل مجتهد مصيبا واما المخطي
فعلى التقديرين يمكن كونه اثما اذا كان مقصرا وغير اثم اذا لم يقصر فيما هو عليه البحث الثالث في
الرابع في الكلام في الشرعيات القطعية من الجهتين والمراد بالشرعيات الفرعيات منها وبالقطعية
ما كان عليه دليل قاطع كان من شانه افادة القطع لكل مجتهد بعد التجربة واما ما لم يكن من شانه
افادة القطع لبعض فالظ انه بالنسبة الى من لا يفيد القطع له كالظنيات وبالجملة لا خلاف في ان
المصيب فيها واحد وغيره مخطئ لان المصوبة يقولون ان الشارع جعل ما ادى اليه ظ المجتهد حكما
في حقه ولم يبين حكما اخر فيما ليس فيه قاطع واما ما فيه قاطع فحكم الشارع فيه واضح ولا دليل على
كون ما ادى اليه ظن غير المتجزي وطلب ذلك القاطع حكما في حقه فيكون خطاء وبعد ما عرفت
من المراد من القاطع يظهر لك وجه اثم المخطي البحث الخامس والسادس في الكلام في الشرعيات

الظنية

الظنية من الجهتين اما من جهة الاثم وعدمه فالاجماع القطعي وبطلان التكليف بما لا يطاق
بدلان على الثاني ولم يخالف فيه احد الا بشر المريسي وابو بكر الاصم والظ ان نزاعهما لفظي
حيث يقولان بقطعية جميع الادلة كما صرح به العضدي واما من جهة الخطاء والتصويب
فذهب الاكثر الى التخطئة ومعناها ان في كل مسئلة حكما خاصا من اصابه فهو مصيب ومن
لم يصبه فهو مخطئ وقال بعض العامة بالتصويب ومعناه انه ليس لله حكم معين في المسائل التي
لا قاطع فيها بل له حكم واحد عام وهو ان حكم كل احد ما ادى اليه ظنه او ظن مجتهده احتج الاول
بشيوع التخطئة بين السلف ولقوله عم المصيب اجران والمخطئ واحد وبقوله تعالى وفيه تبيان
كل شيء وما فرطنا في الكتاب من شيء وباستلزام صحة التصويب لبطلان الاجتهاد المخطئ اذ لا طائل
ولاستلزامه تعلق القطع والظن بواحد لان كل مجتهد لو كان مصيبا فاذا ظن حكما حصل له القطع
وبقاء هذا القطع مشروط ببقاء ظنه فيلزم تعلق القطع والظن بواحد في زمان واحد لانه لا حكم
في الواقع الا ما استنظر وباصالة عدم التعدد واجيب عن الاول بان التخطئة الشايعة انما هو
في طريق الاجتهاد واما تخطئة المجتهد مع صحة طريقه فنمنعه ولو سلم فانما هي من المخطئة وشاذ غير مفيد
وعن الثاني بعدم الثبوت وعن الثالث بانه لا يمكن ان يكون مدلولا ان فيه الحكم الخاص لكل مجتهد
لوجود العمومات والحكم العام لا ينافي التصويب وعن الرابع بانه يستلزم بطلانه في من المخطئة لا مطلقا
مع ان الكلام في الفروع وهذه مسئلة اصولية وعن الخامس بان لهم ان يقولوا باختلاف
المتعلقين مثلا يقولون ان المظنون بالقياس اشتراك العلة وبالاستحسان وجود الحسن الخالي
عن القبح وبالمصالح وجود المصلحة الخالية عن المفسدة وهكذا وعن السادس بان المخطئة يقولون
بتعدد حكم الله الظاهري ويثبتون لكل واقعة حكما واقعيا ايضا فالتعدد انما هو على التخطئة دون التصويب
احتج الاخرون بانه لو تعين الحكم فالمخالف لم يحكم بما انزل الله وبانه لو كان المصيب واحدا والمخطي
يجب عليه العمل بمقتضى ظنه فاما يجب عليه مع القول ببقاء حكم الله الواقعي في حقه او مع زواله
والاول بالتكليف بالنقيضين والثاني بالخطاء او بعدم العمل بالصواب واجيب عن الاول بان العمل
بمظنونه ايضا مما انزل الله وعن الثاني باختيار الثاني وفي الباس عنه مع عدم ظهور الخطاء اقول
لا يخفى ان اختيار وجوب العمل بمقتضى الظن وزوال حكم الله الواقعي يستلزم اختصاص الحكم في حقه وجعل
اذ ما زال عنه لا يكون حكمه بل التحقيق انه لم يكن له حكم اخر حتى يزول وكان الحكم واقعا في حقه اولا
ما اداه اجتهاده ظنه لان حكم الله الواقعي الذي اتى به النبي بخصوصه ان كان حكم هذا المجتهد الذي ادى
ظنه الى خلافه مطلقا سواء ادى اليه فهمه او الى خلافه فهو تكليف بما لا يطاق وان كان حكمه
ذلك لو ادى اليه فهمه فلا يكون حكمه مع اداء ظنه الى خلافه في اول الامر ايضا كما انه لا يصح
ان يقال للمسافر في الصلوة حكمان وايضا الحكم لا يكون الا للمحكوم عليه فحكم الله الواقعي ان كان اولا
حكما لهذا الشخص مع هذه الحالة اي الجهل ولا حالة يكون حكم الله الظاهري في اول الامر حكما له ايضا

فيلزم وجوب شيء وحرمته عليه مثلا لو ظن حرمته واجب وان كان الوجوب حكم العالم به والحرمة
حكم الجاهل فلا يكون للجاهل حكم زال وبتقرير آخر الاشكال ان المخطئة يقولون ان تعبد الظان بحرمة
السورة بظنه انما هو لقول الشارع فيمتنع ان يكون قوله السورة واجبة شاملا لهذا الشخص مع
هذه الحالة ويثبت من ذلك انه لا مفر للمخطئة من القول بان حكم الله في حق المجتهد هو مظنونه
وانه ليس له مع هذه الحالة حكم آخر في الواقع الا ذلك بل الظاهر انهم لا يقولون الا بذلك ايضا
فيكون قولهم في حق المجتهدين بعينه قول المصوبة نعم بينهما فرق من جهة اخرى وهو ان المخطئة
يقولون ان الله سبحانه نزل على نبيه احكاما خاصة لكل واقعة هي احكام لمن علم بها المجتهدين
وهي مخزونة عند اهلها ويجب على المجتهدين التحري في طلبها والمصوبة لا يقولون بذلك والحاصل
ان ههنا امرين احدهما ان هل لله سبحانه احكاما مخصوصة في القضايا انزلها على نبيه وهي احكام
للعالمين بها وان لم يكن حكما للمجتهدين ويقاس خطأ المجتهدين وصوابهم بالنسبة اليها ام لا والثاني
ان للمجتهدين هل حكم واحد واقعي تابع لظنه واجتهاده فيما هو الحكم في حقه ام له حكمان
ليس حكمه تابعا لظنه والحق في الاول مع المخطئة لتواتر اخبارنا بذلك وانعقاد اجماعنا عليه وفي
الثاني مع المصوبة وجهه ظهر مما مر بل الظاهر ان المخطئة في الثاني ايضا موافقون لهم وتزاعهم
في الاول خاصة وعلى هذا فلا يترتب على هذا النزاع ثمرة في الاحكام وبما ذكرنا من كون قول
كل مجتهد حقا غير خطأ، صرح الشيخ في العدة فان قلت كيف يجتمع ما ذكرت بل ما عليه فقهائنا من
تكليف كل مجتهد بما ادى اليه ظنه وبين ما قاله امير المؤمنين ع في نهج البلاغة يرد على احدهم
القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برأيه ثم يرد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله
ثم يجمع القضاة بذلك عند امامهم الذي استقضاه فيصوب آراءهم جميعا الههم واحد وكتابهم
واحد ونبيهم واحد امر الله سبحانه بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام انزل الله دينا
ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما
فقصر الرسول عن تبليغه قلت طريق الجمع واضح فان امر الشارع بالعمل بمؤدى الظن انما هو بعد
التحري في طلب الحكم المنزل على النبي وعدم امكان الوصول اليه واما مع امكانه وقبل التحري
فلا وكان الوصول اليه ممكنا في زمانه ع وكان المخالفون لا يتحرون في طلبه بل يعملون بآرائهم
وبالاقيسة فلم يكن حكمهم مؤدى ظنونهم مع ان الحكم بالرأي مختص بهم دون من يتخرج الحكم من الكتاب
والسنة وكان سبب الاختلاف الاختلاف في فهم الحكم منهما فالمعول عندهم ايضا الا الواحد
والكتاب الواحد والنبي الواحد **فائدتان الاولى** فرعوا على مسئلة المخطئة والتصويب
في الفروع فروعا منها في وجوب القضاء والاعادة اذا ظهر الخطأ في القبلة للمجتهد فيها وعدمه
فانه لا قضاء على التصويب ولا اعادة اذ لا خطأ بخلاف المخطئة ومنها في حرمة اتمام حكم حاكم
رجع آخر خلافه اذا لم يتم القضاء وكان بدء فعلى المخطئة يحرم وعلى التصويب يجوز ومنها ما لو صلى مجتهد

او مقلد مجتهد

او مقلد مجتهد بترك وجوب السورة او التسليم مثلا خلف من لا يرى وجوبها فعلى التصويب يكون
صلوته صحيحة وعلى المخطئة باطلة وفي هذه التفريعات نظر اما في الاول فلان الكلام في المجتهد
في نفس الاحكام دون موضوعاتها وقيل ايضا ان القضاء والاعادة بفرض جديد وسقوطهما
لا يدل على كون ما وقع على خلاف الحق صوابا بل قد يكون لعدم وقبل آخر بعد الوقت او الاجزاء
ما كان حكم الله الظاهري في حقه فلا الاعادة يدل على المخطئة ولا عدمها على التصويب وفيه
مضافا الى ان الاعادة ليست بفرض جديد ان عدم القضاء وان لم يكن مبنيا على التصويب ولكن
القضاء مبني على المخطئة والحاصل انه اما مع امر امر القضاء مع ظهور الخطأ في القبلة ام لا فعلى الاول
فعلى التصويب لم يظهر خطأ فلا قضاء وعلى المخطئة ظهر فيجب وعلى الثاني فعلى التصويب لا قضاء قطعا
وعلى المخطئة يرجع الى ان القضاء بامر جديد او لا فيظهر ثمرة التفريع على التقديرين واما في الاخيرين
فلانهما انما يتفرعان على المسئلة لو كان مراد المصوبة كون الحكم حكم الله في حق الجميع واما على ما هو الظاهر
منهم فلا يظهر فرق على القولين ثم ان هذه الصلوة هل هي صحيحة عند من لا يرى من المأموم ام لا قد يقال بعدم
الصحة لان الواجب عليه ان يقتدي بصلوة صحيحة عنده لا عند غيره وفيه ان صلوة الامام صحيحة عند
المأموم ايضا اي اقتداء ان الامام صلى صلوة صحيحة نعم لو صلاها المأموم بظنه لم يكن صحيحة فهو اقتدى
بالصلوة الصحيحة عنده نعم ليست هذه الصلوة صحيحة في حقه لو صلى مثلها ولم يدل دليل على لزوم
هذه الصحة في صحة الاقتداء وحق خصوص بها عموماته ولذا يصح اقتداء الحاضر بالمسافر وبالعكس نعم لو كان
المخالف في امر يجب على المأموم الاتيان به ويجب اتيانه انتفاء التابعية او مثل ذلك فلا يبعد البطلان
واما لو ذبح مجتهد او مقلد مجتهد بدون الانتفاء بقطع الحلقوم خاصة فيقطعه كذلك فلا يجوز لمن
يرى وجوب فري الاوداج الاربعة الاكل من ذبيحته ولو غسل مجتهد او مقلده الذي يرى غسل الثوب
مرة من نجاسة ثوبا لذلك لا يجوز لمن يرى وجوب غسله منها مرتين الصلوة معه ولو باشره بالطهارة
بغسل والفرق ان الصحة في الصلوة ومثلها من العبادات موافقة المأمور به اي موافقة الفعل لما امر به
فاعله لا لما امر به كل احد فكل فعل شخصي صدر من فاعل يكون صحيحا اذا كان موافقا لما امر به ذلك
الفاعل وان لم يكن موافقا لما امر به غيره ولا يكون هذا الفعل الشخصي صحيحا وفاسدا من جهتين نافي
الفساد وعدم الموافقة لما امر به فاعله لا غيره فليس اربع ركعات التي يصليها الحاضر صحيحا ويقال
بين جهتي الموافقة لما امر به الحاضر وعدمها لما امر به المسافر نعم لو قيل هذا الفعل فاسد من غير
هذا الفاعل كالمسافر معناه انه لو فعل مثل ذلك يكون فاسدا لا ان هذا الفعل الشخصي فاسد
ومنه يلزم اتصاف مطلق هذا الفعل بالصحة والبطلان من الجهتين فيقال الصلوة الرباعية صحيحة
من الحاضر فاسدة من المسافر بمعنى صحة الفرد وفساده واذا كان هذا الشخص صحيحا مطلقا فيكون
الاقتداء به صحيحا اذ لم تثبت الا وجوب الاقتداء بالصلوة الصحيحة واما لزوم صحة مثلها من المقتدي
لو اتى به فلم يثبت واما في العبادات فالصحة فيه بمعنى ترتب الاثر ويمكن ترتب الاثر والفعل بالنسبة الى

دون اخر ولا ثبت في الافعال التي يعبر متعلقا للاجتهاد ويختلف باختلافه من المعاملات الامر
ترتب اثره بالنسبة الى من ادى اجتهاده الى صحته دون غيره والحاصل ان الثابت من كل فعل اجتهاد
في حق كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده سواء كان حكما شرعيا او وضعيا او متعلقا لاحدهما او موضوعا
له فيكون شيء حراما في حق مجتهد وواجبا او مباحا في حق اخر وقد يكون شيء صحيحا في حق الاول
فاسدا في حق الثاني وقد يكون نجسا في حق مجتهد طاهرا في حق اخر وقد يكون وقت يوما في حق
مجتهد ليلا في حق اخر كما بين البدين اذا ظن احدهما ان مبدء الليل الاستتار والاخر ان زوال
الحمرة واللازم من اختلاف ثبوتها بالنسبة اليهما اختلاف الاثار واللوازم فيما يترتب عليه اثر
وكان له لازم فيجوز الافطار فيما بين البدين لاحدهما ولا يجوز الاخر ويجب الاجتناب على من ظن
الخمر نجسا دون من ظنه طاهرا ويجوز الاكل لمن ظن حصول التذكية بقطع الحلقوم دون من ظن
عدم حصوله الا بفري الاوداج وهكذا ووجه الاختلاف ما مر من عدم ثبوت ازيد من ذلك
وتعبد كل بما ادى اليه اجتهاده دون اجتهاد الاخر وعليه الاجماع ايضا كما على جواز الاقتداء
المذكور فانا نرى كل احد من الصدر الاول الى هذا الزمان يتصدى بالامامة من غير تفحص
عن بنائه في افعال الصلوة مع امكان الاختلاف في الاغلب اذ ليس مجتهد ان مجتهدي الراي
في جميع افعال الصلوة وشرائطها ومقدماتها وامكان تقليد الامام مجتهدين او اكثر لا اصل
هنالك يقتضي عدم الاختلاف **الفائدة الثانية** وما يحن بهذا المقام الكلام في كفر منكري ضروري
الدين وتحقيقه بعد مقدمات الاولى المراد بالكافر من حكم الشارع بكونه كافرا فهو من الامور التوقيفية
فلا يحكم بكون شخص كافرا الا بعد ثبوت تكفيره من الشرع الثانية الكلام فانه يكون في كون شخص كافرا
او غير كافر اخرى في كونه معاقبا مخلدا ونجسا وواجب القتل وامثالها من احكام الكفار ولا شك في ثبوت
هذه الاحكام للكافر بثبوتها كلها او عدمه كذلك او التفصيل لا ريب انه لا ملازمة عقلية ولا نقلية
بين كون شخص كافرا وبين ثبوت هذه الاحكام كليا او جزئيا له فان كانت ملازمة فانما يكون
شرعية فالازم الرجوع الى الادلة الشرعية وليس التكلم فيه من شان هذا المقام بل الخلود وعدمه
من مسائل الكلام والباقي من الفروع وان كان اصل كون الشخص كافرا او غير كافر من الفروع ايضا
الثالث الكلام هنا في كفر منكر الضروري وعدمه من حيث هو منكر الضروري فلا شك في تكفيره عدمه
من جهة اخرى وبالعكس فانه يمكن ان يثبت من الشرع مثلا كفر مستحل ترك الصلوة فيحكم بكفره
وان لم يثبت كفر منكر الضروري الرابعة اعلم انه لو كانت هنالك اية او رواية تضمنت كفر منكر الضروري
اي كان فيها هذا اللفظ او ما يدل عليه لم يكن في المسئلة اشكال ولكن لم ير اية ولم نعثر على رواية
تضمنت ذلك ولا سبيل للعقل الى درك هذا الحكم ايضا والاجماع وان انعقد عليه ولكنه لم ينعقد
عليه مطلقا بل عدم الاجماع على المطلق ثابت فانهم مرجوا بانه لا يكفر لو احتملت في حقه شبهة ومراجع
من الشبهة ما يوجب اشتباه كون هذه الضروري من النبي بل القدر المحقق من الاجماع كما صرح به جماعة

منهم

منهم المحقق الخوانساري في بحث الاجماع من شرح العضدي ليس الا كفر من رجع انكاره الى
انكار النبي وتكذيبه وهذا اي كفر منكر الله ورسوله او مكذب احدهما ثابت من الروايات ايضا
فالمناط في تكفير منكر الضروري هو تكذيبه الرسول فان كان انكار الضروري بحيث يستلزم تكذيب
الرسول يوجب الكفر والا فلا الخامسة ليس كل ضروري من ضروريات دين النبي ضروريا لكل من
امته بل لا يلزم ان يكون ضروريا للجميع علما انهم ايضا فقد يكون شيء ضروريا عند البعض ونظريا او غير ثابت
من الدين عند اخر ولذلك اختلف العلماء فيما يدعى احدهم كون شيء ضروريا بالقطع واخر عدمه
وربما يحكم بكون خلافه ضروريا وربما يقول بعضهم الاظهر انه ضروري او على احتمال فالحكم بكون شيء
ضروريا من المسائل الاجتهادية السادسة يختلف الاشخاص في ثبوت كون شيء ضروريا عنده وعدمه
بحسب الاوقات والبلدان والتتبع والاطلاع والحدس وسبق الشبهة والاعتزال عن الاسلام وامثاله
فان صيرورة الشيء ضروريا من الدين في هذه الازمان لا يكون الا بالتسامع والتظافر وانضمام القرائن
ويختلف القرائن باختلاف الاحوال والاشخاص والامكنة وقد يتفطن احد بقرينة لا يتفطن غيره
بها فيمكن ان يكون شيء ضروريا في صدر الاسلام اختفى بطول الزمان او في بلاد الاسلام دون
غيرها او في قبائل الاسلام دون حواشي بلاده او في بلد يكثر فيه العلماء والكتب دون البحاري و
مواطن الاحشام او اهل دخل في الاسلام واهله وزاول كتبهم او كتب الفروع خاصة دون غيرهم
او لصاحب حدس دون اخر او لمن لم يسبق ذهنه الشبهة او لم يتصف في الفحص دون غيره ومن هذا
القبيل انكار بعض حكماء الاسلام بعض الضروريات حيث قصر في الفحص مع ما اشرب قلبه من
قواعد الحكمية ولا يتوهم ان مثل ذلك يكون كافرا لتقصيره في النظر او في دفع ما سبق الى ذهنه لانه
لاجل تقصيره او مسبوقيته بالشبهة يقول انه ليس من النبي لا انه ينكر بعد غاية الامر انه بتقصيره لو صرح به
لا يوجب الكفر السابعة اعلم ان ما يثبت من النبي ضروري قد يكون بالفظ والمعنى معا وقد يكون
باللفظ خاصة بان يثبت منه صدور هذا اللفظ ووقع الخلاف في مرادها وكان مظنونا مستخرجا
بالقواعد اللفظية وقد يكون بالمعنى خاصة ككون صلوة الظهر اربع ركعات وقد يكون الثابت ضروريا
امرا معلوما من جميع الجهات وقد يكون مجملا ووقع الخلاف في تفاصيله كالمعاد الجسماني بالنسبة
الى بعض تفاصيله والمناط في الكفر هو الثبوت ضرورة الثامنة قد يقال ان اكثر من المسائل الكلامية
ما فهمه بعض حكماء الاسلام او الصوفية مخالفا لما فهمه السالكون مسلك الظواهر هل يوجب خلافهم
هذا خروج ما اقتضاه الظواهر عن الضروري ام لا وهذا كلام سطحي خارج عن قانون التحقيق
اذ بعد ما علمت ان كون الشيء ضروريا يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال والقرائن فربما كان
ذلك مانعا من الضروري عند شخص غير مانع عند اخر فان العامي ربما يسمع ان العالم الكذائي لا يقول
بالمعاد الجسماني فيشك في ثبوته من النبي بل ربما يعتقد عدم ثبوته والفقيه المتتبع مثلا لا يتفاوت
الحكم والضرورة عنده يقول ذلك الحكيم اصلا اذا عرفت تلك المقدمات فنقول ان المنكر للضروري

على اقسام لان انكاره اما لاجل عدم كونه من اهل هذا الدين او مع كونه منهم والثاني على اقسام
الاول ان يحكم بكذب النبي في هذا القول بخصوصه ويقول ان كذبه من غير مصلحة او لخطأ او لمصلحة
العوام وغيرهم او يقول لا ادري سبب كذبه ثم قوله بذلك اما للفساد او التشهي او لمصلحة دنيوية او لكونه
انه يخالف مقتضى عقله ولا يقبل تاويلا عنده الثاني ان يكون انكاره لاجل عدم ثبوت هذا الامر عنده من
النبي لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى اما لاجل عدم مخالطته اهل الاسلام او لاجل كونه جديد الاسلام
او لتقصيره في التتبع او لاحتياج ثبوت الضروري على قرائن قصر نظره عن دركها والثالث ان يكون لاجل
عدم ثبوت هذا الامر عنده من حيث المعنى بان يسلم اللفظ ولكن لا يحمله على المعنى الثابت لهذا الضروري
اما لحمل العام على بعض الافراد والمطلق على الفرد او الظاهر في معنى على المجاز او ارتكاب حذف او اضمار
وهذا قد يكون الامر عنده لسبب جعله امرا خاصا جيا كاية اخرى او رواية قريبة على حمله وقد يكون مع
تسليم عدم قرينة مقاليه ولكن يجعل ما يزعم دليلا عقليا قرينة عليه فهذه اقسام كثيرة ويمكن ابداء غيرها
ايضا ولكنها راجعة الى احد المذكورات ثم الكافرين بجميع هذه الاقسام هو الاول والثاني بجميع اقسامه
واما الاقسام الاخر فليس شيء منها بكافر والوجه بعد ما تقدم ظاهر وفي بعض الاخبار اشارة الى ما ذكرنا
ايضا ولا فرق في جميع ما ذكر بين كون الضروريات من باب الاعتقادات او الاعمال **مسألة**
اختلفوا في تفويض الاحكام الى النبي والائمة او المجتهد فالاكثر على العدم وطائفة على الجواز وهم بين قائل
بجوازه عقلا وان لم يقع وقائل بالوقوع ومراده في الجملة لا في كل الاحكام ولما كانت الاحكام منوطة
بالمصالح والمفاسد الواقعية فالحق امتناع التفويض الى من لا يمكن من ادراكها وجوازه الى من يمكن لعدم
دليل على الامتناع واما الوقوع فالحق وقوعه بالنسبة الى النبي والائمة لتصريح المستفيضة من الاخبار
الصحيحة وغيرها بتصحيحه فارادة وحسنة الفضيل وزرارة الكافي ورواية ابن سنان والشهام وفي رواية
اخرى لابن سنان ثم خلق محمدا وعليا وفاطمة فلبثوا الف دهر ثم خلق جميع الاشياء فاشهدهم خلقها واجرى
طاعتهم عليه وفوض امورها اليهم فهم يحلون ما يشاءون ويحرمون ما يشاءون ولن يشاءوا الا
ان يشاء الله وفي رواية الشامي قال سمعت ابا جعفر ع يقول من احللنا له شيئا من اعمال الظالمين
فهو له حلال لان الائمة منا مفوض اليهم فما اختاروا فهو حلال وما حرموا فهو حرام وفي رواية
وقد اذا رايت القائم اعطى رجلا مائة الف درهم واعطاك درهما فلا تنكر في صدرك فانا امر
مفوض الى غير ذلك من الاخبار والمنكر واكثرها صريحة في التفويض وما ليس بصريح فيه صريح بانضمامه
المصرحات وارتكاب التاويل فيها فرع ما يوجبه ويدل عليه ايضا قوله ع لامرتهم بالسواك وقوله في
قضية قتل ابن الحارث لو سمعت ما قتلته وقوله عافى سؤالهم عن الحج لو قلت نعم لوجب وقضية عباس
في الاذخر وقوله تعالى وما حرم اسرائيل على نفسه وحمل الثالثة الاولى على التجرع مع كونه خلاف
الاصل والظاهر عين التفويض وارتكاب التجوز فيها وفي الاخرى لا دليل عليه احتج الثاني له قوله تعالى
فيه بلسان كل شيء وان اتبع الا ما يوحى الي وان هو الا وحي يوحى وبالروايات الدالة على ان لكل شيء حكما

والدالة

والدالة على ان الله سبحانه ما قبض نبيه حتى اكمل دينه وبيوقف النبي ص في بعض الاحكام وانتظاره
الوحي وبعدم نزوله القبلة مع رضائه به حتى نزل قوله سبحانه قد نرى تقلب وجهك في السماء
فلنولينك قبلة ترضاها والجواب اما عن الاول فانه ليس المراد ان فيه بلسان كل شيء بخصوصه او فيه
من العمومات ما لا يحصل فلو كان في القرآن ان ما حكم به الرسول فهو صواب وحكم النبي بشيء يكون في
القرآن حكم ذلك الشيء ولو بالعموم ومنه يظهر عدم دلالة مثل قوله تعالى انزل في القرآن
تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئا يحتاج اليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول لو كان هذا انزل
في القرآن الا وقد انزله الله تعالى فيه ومنه يظهر الجواب عن الثاني واما عن الثالث فبان الضرورة راجع
الى القرآن واما عن الرابع والخامس فبعدم منافاتهما التفويض واما عن السادس فلاحتمال ان يكون
التفويض بعد الياس عن النقل والوحي وهو الجواب عن الرابع مضافا الى جواز عدم التفويض بعد
اذا اختصاصه ببعض الاحكام **مسألة** اذا اجتهد المجتهد في واقعة واداه اجتهاده فيها الى
حكم لم يلزمه تكرير النظر عند تكررها بل يكفيه الاستدلال على الحكم الاول وعن الشهرستاني لزومه مطلقا
وذهب المحقق الى اللزوم ان لم يتذكر الادلة وعدمه ان تذكر وهو مذهب الرازي وقال بعض متاخري
اصحابنا بالتفصيل ان زادت القوة بكثرة الممارسة لنا وجود المقتضي للحكم الاول بالاستصحاب وعدم
المانع اذ ليس الا المغير والاصل عدمه ويمكن استصحاب الحكم الاول ايضا واما استصحاب ظنه به
فغير صحيح لانه ان كان ظانا بالفعل فلا حاجة الى استصحابه والا فهو يقطع بانتفاء ظنه واما انه لو راجع الادلة
يحصل له الظن الموافق للاول فهو استصحاب لوجود المقتضي وعدم المغير لا للظن ولنا ايضا على المخالفين
الاولين استلزام قولهما للعسر والحرج وعلى الثالث ان هذه الزيادة في القوة ان كانت شرطا
في الاجتهاد فلا يكون الاول صحيحا والا فالباعث على وجوب التكرير يحصل لها الا ان يقال
ان مرتبتها مع وجودها شرط لا مطلقا وقد يقال ان حصل له تغير الاحوال وتبدل رايه في
بعض المسائل الاصولية وحصل له الشك في المسائل وتساوي الطرفين يجب عليه التكرير
الا فلا اقول لو لم نقل بان عمل المجتهد بمقتضى اجتهاده لاجل انه ظنه فسقوط هذا الكلام واضح
وان قلنا به فغاية ما يحصل بهذه التغيرات الشك في عدم المغير ولكن ظن بقاء ما كان حكمه الاصلي
ما كان بسبب ادلة الاستصحاب باق على حاله لم يحصل له معارض حتى يزول هذا ثم انه لو كرر الاجتهاد
ثانيا لم يمنع منه اجماعا فان ادى اجتهاده الثاني الى مؤدى الاول والا فيرجع عنه ثم المقلد ايضا
يرجع عن الاول لو علم رجوع مجتهده والا فهل يجب على المجتهد ان يعلم مقلده بذلك الاظهر العدم
الاصل ولا يتوهم ان الاول لو كان منكرا عنده يجب رفع العامل به لان كونه منكرا بالنسبة الى
المقلد الغير العالم بالرجوع ثم وحكم في المعارج باولوية الاعلام محتجا بان المقلد يبقى على حكمه
بلا دليل وفيه ان الاستصحاب كاف له ويتوهم ان دليل المقلد منحصر في فتوى المجتهد فاسد لانه
يعمل بالاستصحاب اجماعا والا لوجب عليه السؤال دائما **مسألة** لا يجوز للمجتهد تقليد غيره

في مسألة بعد الاجتهاد فيها بالاجماع لان التقليد خلاف الاصل فيقتصر فيه على موضع الدليل
ولا دليل على جوازه هنا ولان ظن المجتهد لا بد وان يكون منتهيا الى العلم فهو عالم بحكم المسألة في
حقه فاجتماعه خلاف المعلوم فلا يجوز العمل به فان قلت ظن المجتهد الاخر ايضا كذلك ظنا نعم لكن
في حقه وحق من ثبت جواز تقليده ثم لو حصل له التردد في المسألة بسبب مخالفة مجتهد اخر وحصل
الظن بخلاف اجتهاد نفسه فهل يجوز له التقليد او يجب عليه الفحص والنظر في ادلة المخالف اقول
يعمل بمقتضى اجتهاد نفسه لانه قول من يقول بان الجهة للمجتهد ظنه من حيث هو الفحص عن الحدوث
والتقليد على الثاني واما من لا يقول بذلك فان كان له علم ولم يقل بوجوب الفحص عن الخصم
فيعمل باجتهاده والا فيلزم عليه الفحص مع الامكان بل كذلك مع احتمال وجود ما يغير عند
المخالف هذا بعد الاجتهاد في المسألة واما قبله فكذلك ايضا الا مع ضيق الوقت عن الاجتهاد وفاقا
لبعض المتاخرين من اصحابنا والاكثر ومنهم العلامة رحمه الله والذي يلوح من العلامة الى عدم الجواز مطلقا
واحمد والثوري الى الجواز كذلك وابن شريح الى جوازه فيما يخصه دون ما يتعدى به ولا يخصه و
قال محمد بن الحسن من العامة بجواز تقليده للاعلم والثاني بجواز تقليد غير الصحابي من المجتهدين من الصحابة لنا
ان التقليد خلاف الاصل فلا يخرج منه الا القدر المجمع عليه او الثابت بطريق التقليد الاجماع منعقد هنا والظاهر
غير مطلوبة الشمول للدلالة على الوجوب المنفية هنا اجماعا وان كانت المجوزة منها ليس ولي من التخصيص ولما لم يتم
فتخصيص المسألة به لعدم امكان الاجتهاد وعدم جواز ترك العمل اجماعا فان قلت الاجتهاد ايضا لا يفيد غير
الظن والعمل بالظن خلاف الاصل قلنا جاز عمل باجتهاده مع عدم انا لا نسلم ان العمل بالاجتهاد عمل بالظن لان الظن
المستفاد له العلم علم واستدل ايضا بان التقليد بدل الاجتهاد الذي هو بدل عن الاخذ عن المصدر والظن بقول المجتهد الذي
هو التقليد بدل عن الظن بقول المصدر الذي هو الاجتهاد الذي هو بدل عن العلم به فلا يجوز مع امكان الاصل وجوابه
منع بدلية لجواز كون كل منهما بدلا عن قول المصدر وثانيا بتجويز كونه بدلا اختياريا كالواجب المخير وقد يستدل
ايضا بان العمل بالظن انما هو فيما انسد باب العلم وحال المجتهد ليس على ما علم انه مظنون ويتعين عليه على ما ظن انه مظنون
فلا يجوز الثاني مع امكان الاول وفيه ان التقليد مختلف وجوده جواز العمل بالظن مع انفتاح باب العلم انما هو في المقلد
المقلدين وقد يقال ان ظن المجتهد اقوى من ظن المقلد اذا حال الحكم الاول من وجه والثاني من وجهين وما اشتمل
على حصول الظن بقول المجتهد لا يعد لحصول الظنين لتبين بان واحد احدهما اقوى وفيه ان كون ظنه اقوى من الظن الحاصل
من التقليد مطلقا ممنوع سلمنا ولكن يجب متابعة الاقوى لا دليل عليه واما حال الثاني لعدم حصول الظن بالتقليد بالاجماع
اجماع الطائفتين في ان فرض المفروض انه لم يجتهد بعد ولم يحصل له ظن بالحكم موافق للغير او مخالف ولم يقلد ايضا بالظن
له اصلا ولكن لم يتعين حصول الظن لاحدهما فيه الظن الاقوى كما اذا كان هناك مجتهدين فقد يتعين والنزاع في انه
هل يتعين سلوك احدهما او يتخير اتبع المخالف الاول بما مر من ادلة المنع وسلمنا سعة الوقت والثاني بقوله سبحانه
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والمجتهد الاخر من اهل الذكر واجيب بانه مخصوص بالمقلد بقرينة الشرط وكون المجتهد
من اهل الذكر وفيه ان قبل الاجتهاد لا يعلم فلا يصير الشرط قرينة ولا يكون من اهل الذكر فالصواب ان يجاب عنه

وعدم قول بوجوب الاحتياط هنا لا يخلو من تعسف لانه مانع من حصول الظن التقليدي

عن

عن مثله من ادلة التقليد بانه شامل للمقلد ظاهرا والامر بالنسبة اليه للوجوب اجماعا ظ كان شاملا لهذا المجتهد ايضا
فاما بلزوم وجوب التقليد عليه وهو خلاف الاجماع او استعمال الامر في الوجوب والاباحة وهو اما غير جائز او مخالف
للاصل او حمل الامر مطلقا على الجواز وهو غير جائز ايضا من التخصيص مع ان المستفاد من المستفيضة ان اهل
الذكر المسؤلين هم الائمة خاصة وادلة المانعين غير معلومة مع انه يرد على الثالث انه ان اريد عدم الجواز فيما
لا يضر انه لا يجوز القوي لغيره بقول مجتهد اخر بان ينسب الى نفسه فهو غير جائز لانه كذب وان اريد عدم ولو من
غير نسبة ويرجع الى الخلاف في انه هل يجوز عمل قوي الغير من غير نسبة اليه ام لا وان اريد عدم ولو بنسبة الى مجتهد اخر
فلا وجه له بل يجوز بعد الاجتهاد ايضا نعم ان اراد عدم الجواز في العمل بما لا يخصه دون ما لا فان كان يدفع اليه
ما لا يعطيه فقيرا او يمنعه او هو لم يجتهد بعد في مخصص الفقير او العدالة فلا يجوز له الدفع الى فقير او عادل عند مجتهد اخر
فصحيح والوجه الا اذا علم من الدافع انه يريد الفقير والعادل عند المجتهد الفلاني في هذا كله في غير المجتهد
اي من حضر عنده من الاجتهاد بعض المسائل واما هو فيقلد فيما لا يمكن من الاجتهاد فيه قطعا لما مر من عموم
التقليد الخالي عن المانع فيها منها صرح والدي العلامة رح في الكتابين بعدم جواز نقض حكم
المجتهد وجوازه في فتواه قال في الايضاح ان الحكم لما كان غاية قطع المنازعة لا يجوز نقضه لحاكم اخر بل يصير لا يجب
ان يقلد غيره من الحكام ما لم يخالف قاطعا والفتوى يجوز نقضه لانه اخر اذا خالف ما ادى اليه اجتهاده و
المستفتين اذا لم يقلدوه وبذلك صرح الشهيد في قواعده بل هذا الكلام منكر في عباراتهم واستدلوا على
عدم جواز نقض الحكم بان جوازه يوجب جواز نقض النقض من مجتهد اخر فتسلسل ويفوت مصلحة نصب الحاكم وايجاب
وانفي العسر والحرج وادعى الاجماع عليه ايضا والظاهر ان دليلهم على جواز نقض الفتوى الاصل فلكل مجتهد عمل
بما ادى اليه اجتهاده ويتحقق النقض بتوهم ثلثة ابحاث الاول قال والدي العلامة في بيان الفتوى هي اخبار
عن حكم الله عز وجل في قضية خاصة والحكم هو الزام احد المتنازعين بما يقتضيه الاجتهاد لمصالح العيش ولم يذكره
الاخير الفتوى الاخير وقال الشهيد في قواعده ما ملخصه ان الحكم هو انشاء اطلاق ان الزام المسائل الاجتهادية
وغيرها مع تقارب المدارك فيها ما تنازع فيه خصمان لمصالح المعاش قال فيه الانشاء يخرج الفتوى والاطلاق
الالزام فيها الحكم وقال وبتقارب المدارك يخرج ما ضعف مدركه حد كقتل المسلم بالكافر فلا حكم به حاكم وجب
النقض وبمصالح المعاش يخرج العبادات فانه لا مدخل للحكم فيها فلو حكم الحاكم بصحة صلوة زيد لم يرتب عليه
كذا الحكم بان مال التجارة لا زكوة فيه او ان الميت لا خمس فيه فان الحكم به لا يرفع الخلاف بل الحاكم غيره ان
يخالفه في ذلك نعم لو اتصل بها اخذ الحاكم من حكم عليه بالوجوب مثلا لم يجز نقضه فالحكم المجرد عن الاخذ
اخبار كالفتوى واخذ للغير احكم باستحقاقهم فلا ينقض اذا كان في محل الاجتهاد ولو اشتملت الزام
على امر يحصل من مصالح المعاد والاخر من المعاش كالحكم بصحة حج من ادرك الناس اضطراري المشعر وكان
ناسيا فانه لا اثم له في مراتبه مرتبة الثانية في نفس الامر ولكن يوقف على وجوبهم عليه بالاجر انتهى
وقيل الحكم الزام خاص او اطلاق خاص في واقعة خاصة متعلقة بامر المعاش فيما يقع فيه الخصومة بين العباد
مطابقة لحكم الله تعالى في نظر المجتهد اقول مرادهم في تعريف الفتوى انه اخبار عن حكم الله في قضية

خاصة اعم من ان يصرح بكونه حكم الله او يظهر بالقرينة الحالية واخص من ان يكون صريحا او
ضمنا وخصوصية القضية اعم من ان يكون اضافية او حقيقية ومنه يظهر ان كل حكم يستلزم الافتاء
ولا عكس فما ذكره بعضهم من انه قد يحصل للحكم اعتباران باعتبار احدهما يكون حكما وبالآخر فتوى
ليس في محله والمراد بالافتاء او الالزام او الاطلاق اعم من ان يكون بالالفاظ الموضوعة للانشاء
او الجزئية الدالة على الانشاء والحكم عادتها اي بالقرائن الحالية او ان يفعل ما يستلزم الحكم و
اورد على تعريف الحكم بالحدود ما يختص بحقوق الله سيما اذا لم يكن هناك مدع حق يقع الخصومة وقد
صرحوا بكونه حكما كما يأتي من قولهم في مسئلة جواز عمل الحاكم بعلمه وعدمه والتفصيل بالجواز في حقوق
الله دون حقوق الناس واستدلالهم بعموم السارق والسارقة والزانية والزاني وثبوت الهلال فانه
متعلق بالعباد ويتحقق فيه الخصومة غالبا مع انهم جعلوه من الحكم كما يدل عليه استناده في كفاية قول الحاكم
فيه بعموم ما دل على ان له ان يحكم بعلمه وانه لو حكم به بالبينة يقبل والعلم اقوى وقد يجاب عن الاول بان
المراد بالخصومة الماخوذة في الحد اعم من ان يكون بالفتوى ايضا اي حضور اثنين قاصد الحاكم لرفع الخصومة
الفعلية او المتصورة فان النزاع قد يكون بعد التراجع بالفعل وقد يكون قبله اذا كان هناك نزاع متصور ويكون
من شأن الواقعة حصول النزاع فيها مثل ما اذا زوج حاكم احد المتراضيين بعشر رضعات للآخر مع علمه
بتعلق احدهما بالخلاف بل وعدم علمهما بالرضاع وكان قصد الحاكم رفع الخصومة لو علما واختصاصه بالمدعي
من الثاني فان المراد الحكم بثبوت الموجب لها وعدمه ولا شك ان الخصومة فيه بالتصديق والتكذيب متصورة
اقول على ما ذكره يشترط في كونها حكما من ضم قصد الحاكم بل هو ما لا بد منه والا لدخل اكثر الفتاوى بل
جميعها وعلى هذا فلو لم يتعلق الحاكم بالجزئي بالنزاع المقصود ولم يكن ذلك قصده لزم عدم كونه حكما
بل يلزم جواز النقض لو لم يعلم قصد الحاكم وعدمه والاصل مع ان كلامهم مطلق وكلما مر من التمهيد من الفرق
في زكوة مال التجارة بين قول المجتهد واخذه مع ان في الاول قد يتعلق الحاكم بالنزاع بين الفقير والمالك ويقصد
رفعه وفي الثاني فلا يتعلق بما فيه ولذا قالوا ان المجتهد اذا اوقع عقدا لم يأثم بدون اذن ابيها
او اذن فيه فهو حكم فانه غير مقيد بقصد رفع خصومة والحاصل ان المقصود هنا تعيين معنى الحكم والفتوى على
مصطلح القوم فالاولى اتباع ما يفهم من كلامهم وليس فيه ما يشير الى ما مع ان هذا لا يغني للفقه المعاصر
من حيث كونها من متعلقات المعاد ثم اقول يمكن ان يجاب بوقوع الخصومة لان ثبوت موجب الحد بالشاهدين يتوقف
الحاكم او الاقرار ويمكن حمل الخصومة في الجميع على الحاكم حيث انه الكفيل للغير عن النكول ولا ينتهي اتحاد الخصم والنكول في
من يحتمل ولا يلزم اطراد جواز ما يصلح سبب اجراء الحدود هو محافظة العقل والنسل والمال والدين والعرض
وهذا من مصالح المعاش واجيب عن الثاني بان المراد بامر المعاش ما لا اختصاص له بالشارع بل هو من وضعيات حكمه
فالحكم بالهلال يرجع الى انه هل تحقق الرؤية وتم عدة الشهر او لا ولا يدخل لذلك في اصل الحكم الشرعي وان كان
يرجع اليه بعض الاعتبارات وكما يأمر به ما الايراد بعدم النزاع فيه غالبا فلم اعثر على جواب تام عندي ومنه يظهر اشكال
تصحيح هذا الحد للحكم ومع ذلك ما جعلوه من خواص الحكم من عدم النقض ولعل من مجتهد اخر اشكال اجزائه في جميع

مواد الحدود فانه يكون نحو قول المجتهد هذا الفرد مذكى وهذا الثوب نجس محاسبا بعد التتبع والحكم لمن يعلم متابعة
مجتهد اخر ايضا لم يثبت له ذلك فيه في غاية الاشكال ولكن الظاهر انه لا يرتبط على تصحيح هذا الحد وبعض امر ما حدود كثيرة
فانه فان ما يتعين ما يجوز نقضه وما لا يجوز وما يجوز النقض حتى وما لا يجوز وهي انما يترتب على
كلام هناك ايضا من الكتاب او خبر دال على عدم جواز نقض الحكم وتقديمه وجواز عمله في الفتوى وليس شيء منهما محققا اي
ثبت اجماع على ذينك الحكمين واما على القطعي وهما ضعيفة ثابت والمنقول منه غير معتبر ايضا لو فرض ثبوت اجماع
فاشارة في بعضها من معالم الحكم مع هذا الاجمال الواضح في محل النزاع والعاش بسائر الاختلافات في كثير من المواد
يذكره حكام الاعاجم فمن القول مع انه لو كان جبرا واية فلا يجيء في حل الفتوى او الحكم فيه على هذا القضاء ليس من حقيقة
الفتوى والشريعة **الفصل الثاني** فالبعض المعاصرين ما قصد بعد تحرير ان مرادهم من نقض الفتوى ان كان
نقضها بالحكم بعد المرافعة فلا وجه لهم الجملة فان احد طرفي الدعوى اذا اخبر عن طلبه على فتوى مجتهد والآخر على خلافه
وتخاصما عند الحاكم فلا نقض بمقتضى الفتوى في الجملة اذا اخذ القضاء وكذا اذا كانا مجتهدين وان كان المراد نقضهم
بالفتوى فان اراد نقض المستفتين في هذه الواقعة اذا لم يعمل بعد الفتوى على رأيه اخرى ولو بعد العمل في الاولى
اذا تغير رأي المجتهد او تبدله بمجتهد فهو صحيح لا شك فيه واجماعهم منعقد عليه وكذا من المفتين في الوقائع الحادثة
لجواز عمل كل بمجتهد بما رآه وان كان خطأ لما للاخر وان اراد والاعم من ذلك حتى يشمل ابطالها من راس او
تغيرها من الحين فلا نفيه اشكال لان الفتوى على اقسام منها ما يستلزم الاستدامة والمرجع عليه من باب
مثل العقود والايقاعات فانه اذا افتى المجتهد باستقلال الكر وعقدنا لها في غيبة ابيها تلك الفتوى فالعمل عليها
ما يستلزم الدوام فان العقد يقتضي الاستمرار ما دام اذنا او الى ابد وقطعه يتوقف على ما يعينه الشارع لذلك
ومنها ما لا يستلزم الدوام مثل الفتوى في نجاسة الماء القليل بالملاقاة وعدم نجاسة الكر فان الحكم بوجوب الاجتناب
عن القليل الملاقي ليس حكما شرعيا يوجب الاستمرار اذ وجوب الاجتناب ليس مما يستلزمه وكذا الحكم بجواز الاستعمال
فان استعمل فيجد مجتهد الرأي يحكم بالنسل بل كان اذا افتى بنجاسة قدح ماء وجواز النقض في الاول اشكال اذ الحالة
الموجودة فيه هي العلة المبقية وفي مقدمة صحيح يتوقف الحكم على ما يعينه الشارع لذلك مثل الطلاق وعن يرى
ان تجديد الرأي من القاضي وكما ان مقتضى الحكم رفع النزاع ومقتضى نصب الحاكم عدم جواز عمله الفتوى لانا نقض القضية
منه فكذلك مقتضى الجميع الى الفتى ونصب ان يعين امر دينهم ومعاشهم على قوله ودين امر المعاش ما هو من الامور الدنيوية
فالمراد الذي يحصل للمستفتي الرخصة من الشارع في ايجاده مثل ذلك الامر فقد حصل الرخصة لاداته وكما ان عمل
الحاكم بناء الظاهر فكذلك خلاف الفتوى في هذا القسم ولا يضر تجديد رجحان الحرمة من جهة تغير رأي المجتهد حتى يستند
جواز التصرف مع رجحانها كما لا يضر ذلك في الحكم وبذلك على عدم جواز النقض في هذا القسم الاستصحاب ولزوم الحرج
والهرج وعدم الانتظام في امر الترويج والاحوال ولم يظهر على جواز النقض فيه دليل وما يظهر من دعوى الاتفاق في
كلام بعضهم فلم يتم مع ان دعوى الاجماع على المسائل التي لم يثبت تداولها في زمن الائمة بعيدة ولو قلنا بالنقض
في هذا القسم لزم ان يقول في النكاح المذكور بطلان المهر المسمى ولزوم مهر المثل وعدم استحقاق الاتفاق و
جواز الرجوع الى ما انفقه الى غير ذلك لانها من توابع العقد الصحيح والمفروض انتفائه ولو قلنا بصحته الى الحين

ونقضه من حين التغير لا الابطال من راس فيكون ذلك ايضا خاصا من قبيل الارتداد لا من باب ثبوت الرضاع المناقض
ولم يقل بشيء من ذلك احد مع انا لو قلنا بالانفساخ لم يكن من نقض الفتوى بل النزاع في جواز نقض النكاح و
عدم نزاع في جواز نقض ما حصل من الفتوى بالاجتهاد نقض الفتوى وح فلك ان تقول ان الفتوى يجوز نقضه مطلقا
ويكون مثال الفتوى ان يفتي المجتهد بجواز تزويج الباكرة بدون اذن وليها ثم يعقد رايه قبل التزويج واما النقض بعد فهو
نقض ما حصل من الفتوى وهو يختلف باختلاف الموارد فقد يجوز كالقسم الثاني وقد لا يجوز كالاول والجملة
مدار الكلام من زمان غيبة الامام الى الان على العمل على الفتاوى في العبادات والمعاملات والاسباب والعاملات
اكثرها مخالفة لما قلنا بجواز نقض الفتوى فلو ان يلزم على كل مقلد ان يخرج بيعه واجارته وزوجته وكاسبه والاقر
كلها في حصول المجتهد وبمباشرة او بالفتوى لو قلنا ان يجوز ذلك تحقق الحكم والا فلا يفسد لمنع مناكحات ومعاملات
يجوز تبدل راي مجتهد لو مجتهد ثم بعد يستبد لتصحيح ثانيا ثم لتصحيح ثالثا وهكذا يستلزم قول الاكثر بالكلام بعده
جواز تقليد الميت والحاصل ان كلما دل على جواز العمل براي المجتهد وهو ادلة العسر والحرج وغيره بل على جواز البقاء
على تقليد الميت في مثل هذه المعاملات ثم ذكر انه لا يمكن ان يكون بناء العمل في هذه الاعصار في عدم الفتوى في المعاملة
على حمل افعال المسلم على الصحة ولا على الحاق الشاذ بالغالب ثم قال والجملة تغير الراي في المعاملة او تبدل المجتهد
انما يقتضي انشاءها لا ابطال ما اثر على الاول ولا حصل به انفساخ الانفساخ فانه عسر وحرج
عظيم بنفي العقل والشرع ولو فرض ان المجتهد الثاني قال رايي لزوم ابطال آثار الاول فهذا كلام اخر وكلامنا
ح مع ذلك المجتهد في هذه المسئلة ثم اذا ظهر بطلان اجتهاده السابق فهي مسئلة اخرى يأتي ثم قال والجملة
الكلام في المعاملات مخالف للعبادات فلو تبدل رايه في قراءة السورة بعد ما كان يرى استحبابها وهو في الركعة
الثانية يجب عليه القراءة فيها وهكذا في القبلة ثم يتم الاشكال فيما اذا حصل فرش المسجد من اجر مولى من الطاهر النجس
بتقليد من يرى الطهر فيه استحالة ثم تبدل الراي او تغير المجتهد فهل يجب نزع الاواني مما يفيد الاستقرار او لا يجب
التفصيل بين ما يجب النزع ويجب الاجتناب والاشكال من ان حكم بجواز بناء المسجد من ذلك الاجر وقلنا
بوجوب تعيد بدل ان المسجد من الخمس ثم قال فان قلت كثير مما ذكرته في نقض الفتوى بالفتوى يجري في نقضها
بالحكم ايضا مع انك قلت فيه بالجواز قلنا تحقق الخاصة غالبا انما هو في الاول الامر فلا يترتب عليه عسر و
حرج ولو فرض تحققها بعد مدة فمع عدم ثبوت التراجع عليه نادر ولا يلزم من المفاسد في ذلك ما يلزم في
النقض بالفتوى واتباع رفع العسر في ذلك من احد التخاصمين يوجب ثبوته على الاخر بخلاف صور الفتوى
التي لم يحصل فيها مخاصمة كما هو غالب المسائل الخلافية التي هي امور المعاش ومع ثبوت التراجع في الاول
وحصول خلاف بينهما بعده فالحكم بجواز النقض مشكل للزوم اكثر ما ذكر عليه ثم قال وقد اكثر المقام في
بيان حال حصول الخاصة من الرايين وما يجوز نقضه بالحكم وما لا يجوز اذ الصور التي يتصور فيها تخالف الرايين
مع قطع النظر عن الخاصة خمسة الاول مخالفة المجتهد لرايه السابق بسبب تغير رايه وتبدله الحكم بالنسبة اليه
كما اذا تزوج الباكرة لنفسه بدون اذن الولي ثم تغير رايه فالمشهور بل ادعي عليه الاجماع البناء على الراي
الثاني فيجري عليه زوجته الا ان يلحقه حكم حاكم قبل ذلك وتامل لعضهم مع الحكم ايضا ويشكل الحكم بالجريان

وان لم يلحق به الحكم لعدم دليل عليه وغاية ما يدل عليه ادلة حرمة النكاح بدون اذن الولي هو الاستدامة لا الابتداء
مع انه لو قلنا بالحرمة فمقتضى النكاح من غير بطلان يجوز لها التزويج بالغير فاذا تغير رايه بعد التزويج ثم ظهر له صحة
الاول فيجوز له الدخول بها من غير حد وهكذا فالظاهر عدم الفرق بدون لحوق نكاح ايضا والاجماع ثم دليل حكمهم
بعدم الحرمة اذا لحقه حكم فان الدليل عليه ان كان هو الاجماع فهو ثم وان كان دفع التسلسل والحرج فلا يجري ذلك في
الفتوى ايضا الثالث مخالفة المجتهد لمجتهد اخر ولا شك انه ليس له مزاحمة ولا مزاحمة مقلد والظاهر جواز بنائه على صحة
ما حصل بفعلهما الثالث مخالفة لو لم يكن مجتهدا ولم يعلم من حاله انه مقلد والا ظهر علم وجوب المزاحمة حملا على
الصحة الرابعة مخالفة لمن علم انه يجوز من على احد الاقوال بتقليد من لا يجوز تقليده مع كونه جاهلا بوجوب التقليد
او غافلا والاظهر وجوب المزاحمة في الارشاد لكن الحكم ببطلان عقد احد منه كان مشكل مع كونه موافقا لاحد
الادلة الاجتهادية المطابقة للاقوال الموجودة في المسئلة الخامسة مخالفة لمن يكون كذلك لكن لم يكن جاهلا
غافلا بل ترك التقليد مساهلة وكان يرى في نفسه الهداية واما بطلان العقد الذي اوقعه كان اذا وافق احد من
الادلة والاقوال فيه الاشكال ويمكن توجيه عدم جواز النقض فيه بانه كان لان مظنونه لمنع خلاف حكم الله
فلا يدخل من القائل بالجواز فيما لو قلد المجتهد الاخر ايضا لانه مخالف بحسب ظنه لحكم الله فلذلك كان لا يدخل فيه مجتهدا
فلا يمكن ان يجب عليه النقض لو طابق رايه ايضا وهو غير صحيح لما اخذ في بيان عدم دخلية العلم والجهل في ترتيب الاثار على
الموضوعات وسياتي تحقيقه ان شاء الله عز وجل في آخر مبحث التقليد انتهى اقول ان فيما ذكره غنا وفيما ذكر لك
في قول موجز ما يمتاز به كل منهما عن الاخر فقول الكلام اما في صورة تغير الراي او تبدل المجتهد او في صورة تخالف
راي المجتهدين والثاني يظهر حكمه فيما ذكرنا في الكلام في الفذلكة واما البيان الاول فقوله ومن جعل شاذ الرفيق لنا
راي مجتهد في زمان على قوة وعلى نفسه او مقلد بما ثم تجدد رايه فنقض الاول في الزمان الثاني يقتضي على ثلثة وجوه لانه
ابطال الحاصل من راس والحكم بعدم كونه حكم الله سبحانه فيما مضى والحاصل جعلها لا عبرة بالمرة حتى في الزمان المتقدم مثلا
اذا افتى الاول بجواز الصلوة في مكان فتغير رايه بحكم بوجوب قضاء ما صلى فيه واذا افتى الاول بكون اشتراء القرص في
الليل ثم استقر رايه بانه ربا لا الحرمة بحكم بقضاء الصبر الذي نظر قبل الزوال الثاني ابطال المقدمة في هذا الزمان
الثاني بعينه لا بعد الاولى في الثاني وهي اعادة الفتوى على الثانية الثالث ابطال الاثار المترتبة على عملها
في الزمان الاول بفتواه الاول الثاني ولا تغير الراي لقطع بترتب هذه الاثار على ذلك العمل مثل ان يحكم بالفتوى
الاولى باكرة فيزوجها الولي فانه يترتب على ذلك النكاح اثار ولا تعتد الراي لقطع بترتبها عليه اما الاول
فلا خلاف في عدم جواز النقض بهذا المعنى والاجماع بل الضرورة ولزوم الحرج واستصحاب عدم شغل ذمته
وعدم البطلان بدل عليه ولولاه لزم على كل احد قضاء عباداته البينة على راي مجتهد بتبدله او تغير رايه وفيه
ما لا يخفى واستراحة ما باعه وكذلك المزكوة المخرجة وغير ذلك وهو مما لم يقل به احد واما الثالث فيظهر عدم
جواز من عدم جواز النقض بالمعنى الاول لان العمل الصادر في الزمان الاول كان صحيحا مستجمعا للاثار وفعله
في الاول وبعد تجدد الراي لا يجوز الحكم بكون هذا العمل باطلا في الزمان الاول وليس ح موجود لحق يصير مرجوحا
للفتوى الثانية فاوقع لم يرد عليه البطلان فلم لا يترتب عليه اثره والحاصل ان الفرق بين ان العمل الذي يستتبع اثره

ما لا يطرأ عليه الفساد ولم يطرأ عليه اما في السابق فظاهر واما في اللاحق فلعدم وجوده وايضا لو حدث في اللاحق الاستدلال
الرابع بان هذا الحل لو وقع في هذا الزمان لم يترتب عليه الاثر ولا تاثير لذلك في ارتفاع اثر الحل السابق ومن ضروريات
ان نكح بالاكراه ثم الفسخ يجوز فلا يتحقق عند الرابع فانه يترتب على هذا النكاح سائر الفسخ ووجوب الاتفاق في الكل
وغير ذلك وهذه آثار للنكاح الجائز بالفسخ ولو فرض لم يقف حلها وان اتفق جواز مثله في الاتفق فيحكم ببقاء هذه
الآثار وعدم التغير لعدم جواز النقض بالحل الثالث الذي هو الاثر عدمه بالجهة الاولى بل عليه استصحاب الاستصحاب
ايضا فانا نقطع في السابق بترتب هذه الآثار على ذلك الحل وانه مستمر لها وشك الآن في ان هذه الرابع هل يزيل
الاستمرار ام لا والاصل عدمه بل يدل عليه استصحاب نفس الاثر كالزوجية في المثال ويدل عليه ايضا على المسلك المختلف
فانه لولا ذلك عدم الحكم عليه بالشراء اهل ملل من الاملاك والبيوت والحيوانات بعد موت مجتهدهم او تغير
رايه وكذا ازواجهم وغيرها سيما على القول بلزوم البناء على الاجتهاد او التقليد في المعاملات اذ لا معاملة
الا وفيها خلاف من مجتهد شتى والحمل على الصحة لو ثبت لا يفيد لان البناء على اجتهاد من تقدم صحيح واحتمال
المخالفة لا يثبت غالبا الا يقال انه لا يعلم ان الاثر المترتب على الحل السابق هل هو يترتب عليه في حال اعتقاد الترتب
او مطلقا فيكون هذا من المواضع التي ليس الاستصحاب فيه حجة وايضا لو كان اثره هو الفسخ ما دام الاعتقاد
فلا يحتاج بطلان اثره الى صيرورة الفسخ مورد الظن الثاني فيتحقق مورد الاعتقاد كما يمكن القول بان الاصل
عدم التقييد على ما مر في بحث العام المخصص بالمجمل وايضا قد مر هناك عدم استصحاب الحكم السابق بعد ظهور الخطاء
والحاصل ان اثر عقد الباكرة بدون اذن الولي جزء اعتقاد جواز لما جاز ان يكون الزوجية ما دام بقاء هذا الاعتقاد
فلا يتم ما ذكر لانا نقول ان المجتهد اذا تعلق ظنه بشيء كجواز العقد المذكور وكونه سببا للزوجية فلا يخلو اما ان احدهما
من ظنه وثانيهما حجة ظنه اي سببية ما ظنه سببا ويترتب الاثر عليه في حقه ولا شك ان ظنه هو ان هذا العقد اذا تحقق
يترتب عليه الزوجية مطلقا بل قائما ما لم يطرأ احد المبطلات المقررة في الشرع اذ دليل ذلك وسبب حصول الظن
هو ادلة جزئيات الاحكام ولا شك ان شيئا منها ليس مقيدا بانه سبب مثلا للزوجية حال الظن المجتهد سببية بل مطلقة
فيقتضي الدوام فهم حجية ظنه بسببية شيء اي كونه سببا في حقه ويترتب الاثر عليه يجوز ان يكون مقيدا بامر واحد
كذلك ولا نسلم عدم السببية اذا تحقق بعده زوال الظن كما ان لازم السببية قبل زوال الواقع قد يترتب
عليه ما ظن انه اثره والظن ان الزوجية المطلقة او الدائمة فهي يترتب عليه قبل ارتفاع الظن وتحقق
فيستصحب والحاصل انه قبل زوال الظن يظن ان هذا العقد سبب للزوجية المستمرة الى طرو احد المبطلات المقررة
وظهر في حقه مقتضاه تحقق هذا السبب فيستصحب والمحصل ان هنا امرين احدهما كون العقد المذكور كلما
وقع يصير سببا للزوجية الدائمة وثانيهما سببية العقد الواقع حال الظن جواز للزوجية الدائمة والاول
مقيد بحال بقاء الظن يكون سببا دون الثاني لان ظنه حين ايقاعه كونه سببا للزوجية المستمرة وظنه
حجة في حقه اي يترتب ما ظنه اثرا له في حقه فيترتب الزوجية المستمرة حال الايقاع والا لم يكن ظنه حجة
ايضا حجة وهو باطل فبقي الثاني يستصحب واما عدم الاستصحاب مع ظهور الخطاء فقد مر في البحث المذكور انه انما هو
في غير الآثار المترتبة على الحكم ولكن عدم التحقق هذا المعنى يختص بمثل النكاح المذكور من المتردد

والايقاعات

والايقاعات واسباب مثل الدية واما اثنا لها واما ساير الاسباب مثل الطهر والنجس والكر والقليل
الافعال الجزئية المتقدمة حال الرابع الاول من الاسباب والشروط والموانع على قسمين احدهما ما يكون ثابتا وعدم
بالنسبة الى شخص خاص او اشخاص معينين من غير تجاوز عنه اصلا كالاشياء الاولى فان العقد على الجزء الرابع
على امراة انما يصير سببا لحليتها على الزوج المعين من غير دخلية غيره اصلا واذا كان ثابتا لم يكن غيره من شخص كذلك
وثانيهما ما ليس كذلك كغسل الثوب النجس من البول مرة فانه يصير سببا لطهارة هذا الثوب لكل من يرى الاكتفاء بالمرة وبين
من يرى في حق كل من لا يراه كذلك وكذلك قطع الحلقوم في التذكية اذا قطعه فانه يصير المذبوح المعين حلالا على كل من يكتفي
في التذكية بقطع الحلقوم وعلى تقدير ويكون حراما على كل من لا يكتفي فيها به فما كان من الاول فلا يجوز النقض
فيه وما من الاجماع وساير الادلة يدل عليه واما ما كان من الثاني فانه ينقض بعد التغير فيقال ان من يرى غسل الثوب
غير كاف اذا غسل الثوب مرة يكون نجسا ما دام على ذلك الرأي واذا تبدل رأيه ورأى كفاية المرة يطهر له هذا الثوب
وذلك لان هذا الغسل الجزئي لذلك الثوب المعين مثلا حال الظن عدم كفايته كان غير موثر في حقه لاجل ان هذا الشخص
مندرج تحت عنوان من يظن عدم كفايته ولذا كان نجسا لكل من يظن كذلك وهذا الغسل بعينه هذا الثوب بعينه هذا الحال
سبب الطهارة في حق كل من يرى الكفاية بالاجماع والضرورة ولانه لا يشترط في تطهير الثوب كون الغسل صادرا من يرى
كفاية المرة ولا كون الثوب ملكا له فاذا تغير رأي الشخص الاول وادرج تحت العنوان الثاني لا بد ان يكون الثوب طاهرا في
حقه ولا يشترط ان يكون الغسل بعينه صادرا حال تغير الرأي لان تطهير حقه في حقه وتطهير الحاصل بسبب الادلة الشرعية
ان الغسل مرة سبب للتطهير مطلقا وليس مقيدا بان الغسل المتحقق حال هذا الظن كاف لا تقييد في شيء من الادلة الظنية
بذلك اصلا ولذا ترى المجتهدين اذا حدثت الوقائع قبل اجتهادهم فيها واستقر فيهم يتاملون في حكم المسئلة بعد ذلك
ويحكمون على الحادثة السابقة بما استقرت عليه آراؤهم بعد الاجتهاد وليس المراد ان الغسل السابق صار سببا لم
بل سببيته تحققت اولا ولكن لم يكن هذا الشخص داخلا في عنوان من تحققت في حقه السببية ودخل فيه كما
ان من وقف شيئا على صنف فصار شخص بعد مدة صنفا له فان الواقف عليه لا يخرج الى المدخول في العنوان تحت في هذه
الحالة وعلى هذا فلا اشكال للاستصحاب المذكور لثبوت السببية في حق من دخل في هذا العنوان ولان عدم السببية لا
كان لمن دخل في عنوان اخر فقد تغير الموضوع واما الاجماع المذكور فاختصاصه بالاول غير ممكن دعوى الاجماع على
التحقق في الثاني وكذا الحال في غير هذا المثال ومما ذكر ظهر عدم صحة استشكال في الاجر الذي جعل في ثمن الميت
او جزء منه لان الطبخ الواقع في حال الظن كونه مطهرا لم يكن يظن كذلك ولم يؤثر في حق من يظن عدم كونه مطهرا
بل كان نجسا له وقد اندرج هذا الشخص بعد تغير الرأي في العنوان الثاني فيكون نجسا له وربما يتوهم عدم التحقق
في القسم الثاني ايضا فيقال ان الطين بالطبخ الواقع في زمان كان الطبخ مطهرا ومطهرا تاثير لذلك الطبخ وهذا الطبخ
الواقع لم يصير مورد الفتوى عدم كونه مطهرا اصلا فاذا كان مطهرا وطهر ذلك الاجر فاوجد تحته بعد ظن ان الطبخ
لا يطهر انما هو في الزمان اللاحق ولا زمان الواقع فيه غير مطهر وهذا لا يرفع طهارة شيء هذا الاجر ما ورد عليه
المطهر الذي لم يطرأ عليه قوى عدم المطهرية وفيه ان الطين قد طهر بالطبخ الواقع في الزمان الاول لان بناء مطهرا وكان
نجسا لمن بناه فما سواه يراد حكم ابعد واما توهم ان هذا الطبخ لم يصير مورد الفتوى عدم كونه مطهرا فيه منع ذلك

بل كان في الاول مورثا للطهارة في حق من يرى طهارته وغير مطهر في حق من لا يرى طهارته في الاولى مورد
الحكم بالاجماع ولا نقول انه صار مباحا حتى يقال ما وجه تعيينه بل يقال انه كان في الاول مباحا في حق كل
من يندرج تحت ذلك العنوان وظهر ايضا عدم صحة ما ذكره من جواز نقض القضاء بالحكم بالجملة فما كان من الدليل
كيف واذا لم يجز نقضها بالقضاء فيلزم عدم جواز نقضها بالحكم ايضا لان الحاكم لا يحكم الا بما يجوز له القضاء به
فانه اذا رأى المجتهد ان النكاح المتقدم لا يؤثر اثره بتغير الرأي كيف يجوز له الحكم بزوال اثره بعد التغير وما
ذكره في بيان تعيين جواز نقضها بالحكم ليس من الامارات الشرعية وما ذكره في وجه عدم جواز نقض الحكم
مطلقا لان آثار الحكم آثار نفس قوله يختص صحته في حق الشخص الخاص بالقضاء فانه اذا قال المجتهد اذا شهد
شاهدان بملكية شيء لشخص وهو في يد غيره فهو له لا يصير الملك الذي في يد هذا الشخص ملكا له وان
شهد الشاهدان بل يتوقف على حكم الحاكم بخصوصه وحكمه عمل صادر بسبب فتواه فيستتبع آثاره وذلك بخلاف
قوله هذا القدر من الماء الملاقي للنجس نجس فان سبب نجاسته ليس قوله هذا بخصوصه بل سببه اصل فتواه ومن
هذا ايضا يظهر عدم صحة استشكاله في بعض الامثلة التي لم يذكره حيث توهم كون حكما ويظهر ايضا وجه ما اخر
للفرق بين الحكم المصطلح والفتوى فيقال ان كلما يحتاج في ثبوت الحكم فيه الى انضمام قوله بخصوصه فيه لا يكون
مجرد اخباره عن حكم الله فما قيل فهو حكم وما ليس كذلك فهو فتوى ويظهر ايضا وجه تفرقة الشهيد من قول المجتهد
في الميراث زكوة وبين اخذ الزكوة فانه لم يصدر على الاول فيجوز نقضه بخلاف الثاني بقي الكلام فيما ذكره في
مذكر المقام فنقول ان ما ذكرنا ظهر صحة ما قاله في الصورة الاولى وكذا يصح ما ذكره في الثانية من عدم وجوب
المراجعة له ولقلت واما ما ذكره فيها من جواز بنائه على صحة ما حصل بفعلهما فان اراد انه يجوز له ان يحكم بكون
ما فعلاه صحيحا في حقهما فهو كذلك وان اراد انه يجوز له ان يحكم بترتب جميع الآثار عليه حتى ما يتعلق بهذا الفاعل
في حقه فليس بالملازمة بل الاثر المترتب عليه اما في حق الفاعل او هذا المخالف فما كان من الاول فيحكم
بترتبه وما كان من الثاني فان كان مترتبا على صحته في حق الفاعل فكذلك ايضا وان كان مترتبا على نفس
الفعل فلا مثلا اذا طلق رجل زوجته بطلاق يصح عند مجتهد دون اخر فيحكم الثاني بصحة الطلاق في حق
الزوج فلا يجب عليه الانفاق ولا عليها التمكين ويجوز لهذا الثاني تزويجها لنفسه او لغيره لان جواز تزويجه
على صحة الطلاق في حق المطلق اذ بعد صحته في حقه يتحقق البينونة فلا مانع من التزويج وان كان من المخالف
وكذا اذا تزوج ابن هذا المجتهد بزوجة لا يرى المجتهد جواز تقليده من يراه فيجوز لهذا المجتهد النظر اليها ويكون
محرما له لانه اذا كانت زوجة للابن وقد تحققت زوجيتها له وكذا اذا اشترى مجتهد او مقلده امة وحللها المخالف
في صحة الشراء واما اذا ذبح شخص ذبيحة بتقليد مجتهد فلا يجوز للمخالف الاكل منه لان جواز اكله اثر صحة الذبح
في حقه لا في حق الذابح وعلى هذا فلو رأى مجتهد جواز ادخال النجاسة الغير المسرية في المسجد وادخلها مقلده فيه
وكان هناك مجتهد ثالث يجب تجديده منها فلا اثم على الاول في الادخال ويجب على الثاني اخراجه ان تمكن و
كذا لو رأى المجتهد من ابن لا يرى فهاستدرك على الثاني تجديد صنوه ويشكل فيما اذا وقف مجتهد شيئا يراه ظاهرا
على المسجد وشرط عدم اخراجه منها ولم يطلع مجتهد يراه غيرا والظاهر انه يجب عليه الاخراج لان شرط الواقف

لم يخف

ان اخفى عن مراه ظاهرا هذا المجتهد ليس منه وان كان عاما فالظاهر فساد ذلك الشرط حيث شرط مخالفا
للشرع وهو عدم اخراج من يجب عليه اخراجه ذلك الشيء فتأمل ولو اشترى احد شيئا بعقد يراه صحيحا فجوز المجتهد
الذي لا يراه كذلك شراءه منه لان جواز شرائه اثر الملكية وقد تحققت في حقه وكذا يجوز للثاني الاكل منه باذن المشتري
اما لو عاد بين شيئا من الريب من دون نقض المشتري بتقليد من لا يراه لا يجوز اكله لمن يراه لان جواز اكله
ليس اثر الملكية الحاصلة واما ما ذكره في الثالث من عدم وجوب المراجعة فهو كذلك اما لوجوب حمل فعل المسلم على الصحة
لم يثبت او لعدم دليل عليه فانه لم يعلم مثلا انه حين رشه او نكح من باب النهي عن المنكر وهل يتبين المخالف على صحة ما
حصل بفعلهما ام لا فان قلنا بوجوب حمل فعل المسلم على الصحة او بعدمه ووجوب بناء العمل على الاجتهاد او التقليد
بل كفاية الموافقة لاحد الامرين فيكون حكما كالثانية في جميع ما مر وان لم نقل بهما فالازم التوقف في حق الفاعل
بعض ان يعلم الاعلم ايضا في شبهة ام لا وبناء المخالف على رأيه فما يترتب على فعله في حقه مما ليس اثر الصحة في حق الفاعل
فيحكم بعدم ترتبه لان البناء على الاصل في الآثار المترتبة في حق المخالف على صحته في حق الفاعل فيحكم بعدم صحة
زوجية الابن بل لا يتفاوت ذلك سواء كان رأي الاب صحة عقد الابن او بطلانه في سائر الامثلة واما الرابعة فما ذكره فيها
من وجوب مراجعته في الارشاد فليس ببعيد واما ما اطال على اول البناء على صحة فان قلنا بكفاية الموافقة لاحد الامرين
او الاقوال فحكمها كالثانية والا فيحكم بالبطلان فيما كان في حق الفاعل واما الخامسة فعلى البناء على الصحة وعدمه
يتفرع على وجوب البناء على الاجتهاد او التقليد عدمه ويظهر الحكم على التقديرين فامر هذا حكم سوى المخالفة واما اذا
وافق عمله رأي المجتهد فان علم انه بناء على اجتهاد او تقليد فكذلك واضح والا فنفيه صورتان الاولى ان لا يعلم البناء الثانية
ان يعلم البناء على تقليد من لا يجوز تقليده فعلى الثالثة ان يعلم عدم البناء مساعدة وحكمها ظهر مما سبق من وجوب
البناء على المعاملة على اجتهاد او تقليد او عدم ملاحظة الصورة المتقدمة هذا حكم الفتوى واما حكم حكم حاكم
في امر خاص فهو ان كان حكما لشخص او عليه فثبت ذلك الحكم وله او عليه ويجب على سائر الحكام ومقلديهم البناء عليه
وفي جميع الآثار المترتبة عليه ولو علم الحاكم الاخر مخالفة الاول معه في جهة الحكم وهو اجماعي وان لم يكن حكما
لشخص او عليه بل كان حكما يثبت شيئا او يفيد حكمه بان اليوم اول الشهر او هذا المجلد خر او هذا اللحم مذكى فهو وجوب
قبوله على الحاكم الاخر او مقلده اشكال سيما اذا علم ان جهة ثبوته ما لا يثبت عنده ولا الظاهر العدم اذ شمول الاجماع
لمثل هذا غير ثابت كيف وقد وقع الخلاف في كون الشاة ذلك حكما ايضا ووجوب العمل بحكم هذا الحاكم لم يثبت على الاطلاق
الا في جهة واما مثل قوله صلى الله عليه وآله الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا وقوله ع فاذا حكم
بحكمنا فلم يقبل منه فقد استخف بحكمنا فلا دلالة له لان الظاهر من الاول الرجوع اليهم فيما يظهر من الاحاديث لا مطلقا
فيختص الحوادث الواقعة بالمحتاج حكمها الى الرجوع الى الحديث كما اذا قال الولي المسافر للمسافر ارجع فيما يحدث لك الى
الامير فانه ظهر منه ان المراد ما من شأن الامارة الخاصة على ان الظاهر ان المراد الحوادث التي من شأنهم بيان حكمها
مع ان الثابت منه ليس الا الرجوع واما قوله ما ثبت عندهم فلا يجوز ان يكون المراد الرجوع في السنن الى عرف السنة
واما الاخير فهو قوله فلم في حكم الائمة وكون ذلك حكمهم ثم لا يخفى ان ما يدل على وجوب العمل بكل احد
بقوله بحيث يشمل موضع النزاع ايضا ثم ان ما من في الفتوى انما هو اذا لم يكن احد المخالفين منازعا للاخر فيما خالفه فيه

ان المخالف انما يترتب على الصحة في حق من يترتب عليه ما كان يترتب في حق الفاعل

ادعاء من له واما اذا تنازعا كما اذا ادعى احد الشركاء الثلثة الشفعة بتقليد من يرى ثبوتها مع زيادة فرع عن الاشتراك
وانكرها الاخر بتقليد من لا يراه او تخالف الكبرى القلادة ان يرى استقلالها والى المقلدين يرى استقلال الاولاد الاكبر
المقلدين يرى الجبر عانا ساير الورثة المقلدين لمن يعطيها انما الى يعين لك فالاولى المترافع الى حاكم تراضيا او من
المدعى مهايه لعدم ثبوت نفوذ رايه او راي مجتهده حتى يشمل ما المنع ايضا حتى راسه او براي مجتهده ثم وظيفة الحاكم
الحكم عليهما بما يوافق رايه سواء وافق لمذهب المقلدين ام لا لان الظاهر من الاخبار وطريقة العلماء ان كان حكم الله في
كل مجتهد ومقلد فيما لا نزاع فيه هو الذي ادى اليه اجتهاده كذلك حكم الله في حق المترافعين ما ادى اليه اجتهاد الحاكم وان
ان ترافعا عليه هو بناء منهما على تقليده فيكون رايه حكم الله في حقهما وان كان باختيار المدعى فامر الشارع بتسليم
المدعى عليه حكم من اختار المدعي امر بتقليده فيكون الحاكم مجتهدهما في الواقعة ولا يضر تقليد غيره لا مثلهما اما
اذا اجماع على عدم الرجوع عن التقليد بعد العمل او لم فحققه فيما يحتاج الى الترافع ثم وايضا المتنازعان اتحد على كل
منهما بما يوافق راي مجتهده او لواحد معين منهما كان او لغيرهما او الفرقة والاول يستلزم ترجيح الفتيين والثاني الترجيح
بلا مرجح والاخيران مما لم يقل بهما احد على الظاهر ان غير حكمه برايه يوجب حكمه بما لم يظهر عنده كونه حكما لله في
حق المتنازعين او احدهما وان ظن كونه حكم الله الواقعي ثم لا فرق فيما ذكرنا فيما اذا كان الترافع بعد وقوع عقد
من كليهما او من احدهما فيما فيه عقد كمثال الباكرة لان وقوع عقد من شخص بتقليد من لا يقلده لا يسقط حقا ثابتا
لاخر بتقليد من يقلده ولا يوجب عدم سماع دعواه فانه لم يعهد كون ذلك من اثار العقد على ان ما يترتب على العقد
من الاثار انما يترتب حق من يقلده دون غيره **البحث الثالث** صرحوا بان عدم جواز النقض في الحكم
او الفتوى على القول به انما هو فيما اذا خالف قاطعا وان خالف احدهما ينقض قولا واحدا فان كان المراد بالقاطع المنفرد
عند الكل او العلماء فهو كذلك لان مخالفته بل على التقصير في الاجتهاد ولو كان القاطع عند شخص فهو ليس كذلك اذ كون شيء
قاطعا عند شخص لا يستلزم كونه قاطعا عند اخر مع كل مكلف يؤدي اليه نظره وفهمه التنازع في النص الظني والصريح
الجلي والعبد بهما او الاجماع وكان وجه النقض بما خالف هذا الامر بناء على التقصير وعلى هذا فلا يضر مخالفة
القاطع بل يعم مخالفته بالى الطلع عليه هذا المجتهد لحكم بمقتضاه وكان عدم الاطلاع لتقصيره وهذا ايضا رأي العلماء
من ظهور بطلان الحكم حيث يجوز نقض كل حكم ظهر بطلانه الحاكم بمقتضى اي ظهر مخالفته القاطع او تقصيره لا بمجرد تغير الرأي
وذكر المحقق الاردبيلي في تحقيق ظهور البطلان ما مر جعله ايضا من ظهور التقصير لجعل قلة التتبع وحسن الظن ببعض
الكتب والاعتماد على ما نقله بعض المصنفين وجعل بعيدا ما ذكرنا من مخالفته بالوجوه لاطلاعه عليه المتتبع وكان
عدم الاطلاع للتقصير قبل فلا يضر مخالفته رواية لم يعثر عليها لكونها في الكتب الغير المتداولة او في غيرها
ولا مخالفة بعض الترجيحات في تعارض الاحوال واشباهه وغير مخالفة حديث صحيح غير شاذ مذكور في بابه فضلا
عن الاية والاجماع والقياس الجلي بعضها فانها كاشفة عن التقصير وقال الشهيد في شرح وجعل ذلك اي ظهور
بطلان الحكم بمخالفة نص الكتاب او المتواتر من السنة والاجماع او خبر واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او
منصوص العلة عند بعض الاصحاب خلافا لما تعارض فيه الاخبار واستشكل الشهيد الثاني في غير الثلثة الاول لان
الخبر الواحد من المسائل الخلافية ودليله ظني فمخالفته لا يستلزم البطلان اقول يمكن ان يكون نظر الشهيد الى ان

الخبر الواحد الكذائي لو نقل احد بدوه او عرضه انه نظر بطلان حكم من يعلم انه يعمل بهذه الامور لو خالفها حيث ان
مخالفتها الدليل التقصير في اقول قد عرفت ان جواز النقض في صورة التقصير بمجرد ان المخالفة بل على بطلان حكمه
وان مقتضاه ليس بحكم الله في حقه وقد عرفت في بحث العمل بالعام قبل الفحص ان من العلماء من يقول بعدم لزوم الفحص
ومثله لا يجب عليه الفحص فلو نزل على بعام وكان لم يفحص لم يتبع الملتزم عليه وعلى هذا فلو تبع لم يكن اجتهاده باطلا
بالجملة نقول ان سبب جواز نقض الحكم وظهور بطلانه في صورة عدم الفحص ووجود ما لو تفحص لم يتبع الفساد كان
عدم التتبع فتقال من يقول بكون ذلك طلقا سببا بالدليل ولم يكن وان كان ظهور بطلان الاجتهاد فليس
كان باطلا فرقا فان القائل بعدم لزوم الفحص ليس تكليف الفحص في اجتهاده على ان الفرق بين الكتب المتداولة
وغيرها سابع ان وجود غير المتداولة لا يجب فالصواب ان يجعل المناط هو بطلان الاجتهاد كيف ما كان
هو ان حصل بالتقصير ولكن مراتب التقصير في حق الاشخاص متفاوتة ولو لم يكن اجتهاد مجتهد في مسئلة
وبطلانه فالظاهر انعقاد الاجماع بل الضرورة على البناء على الصحة اذا كان المجتهد عادلا كما نشاهده في تقليد
المجتهدين ومصاحبة المجتهدين مع المجتهدين ومقلديهم ولزوم العسر والحرج لولا بل التكليف المحال فالبناء
لو قلنا بانه لا يحل فعل الشيء على الصحة لكان الامر اظهر **الفصل الثاني** في التقليد وهو اخذ الاحكام
العمل بقول الغير من غير حجة ويعرف على العامي بقول المفتي ومن خلط بين المعنى الاصلي والطاري لقصور بعض
عبارات الاصحاب وقع في حيص وبيص **مباحث** التقليد لازم على غير المجتهد وهل يجب الاستدلال
على الكل وهو منقول عن بعض قدماء الامامية والكفاية على ما في الذكرى بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة
العلماء عند الحاجة والنصوص الظاهرة او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في
منعه ولا التردد نقل عن ابي عمرو ايضا وقيل يجب على العالم بطرف من العلم وان لم يبلغ رتبة الاجتهاد وهو قول
بعض البغداديين من المعتزلة لنا وجوه منها الاجماع القطعي بل الضرورة المذهبية فانه قد اجمع السلف من الامة
والخلف على ترك الانكار لمقلد بغير الحالة لهم من غير مانع لهم من الانكار بل ترغيبهم عليه وذمهم على
تركه ومنها بقاء التكليف وتوقفه استدلالا على المعرفة المنحصرة طريقها في الاجتهاد والتقليد والاول
متعذر في حق غير المجتهد فتعين الثاني والقول بكونه مقصرا في عدم تحصيله الاجتهاد وتكليف الكل به
يوجب الحرج واختلال امر المعاش لانه ليس لرأسه هلا يحصل عند وقوع الواقعة بل يحتاج الى صرف مدة الحول والتعلم
فيه يا قل شاكل هذا الزمان قبل الاجتهاد في الاصول ما يوجب الكل قطعا وهي اشكال من الفروع واكثرها
منها فمن يمكن منه فيها فكيف منه فيها فلذا السائل الاصولية المكلف به مسائل قليلة لا يستدعي صرف جميع الاوقات
بخلاف الفروع وايضا مسائل الاصول من الظنيات القطعية وتكفي فيها بدليل عقلي واحد اجمالي وادلة الفروع
من الجزئيات المتفرقة واكثرها مبتنية على مدلولات ظنية محضة مختلفات واختلافات غير مرجح الزوال
ومنها الاخبار المستفيضة من الصحاح وغيرها ففي صحيحة ابي خديجة انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا
فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته عليكم قاضيا وفي مقبولة ابن حنظلة ينظران الى من كان منكم ممن قد روى
حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فان

لم يقل بمنه فانما حكم الله استخف الحديث على الاستدلال بعموم قوله فاذا حكم عليكم ولا يمكن ان يكون المعنى اذا
حكم بما هو مطلوب عندنا مما انه يكون اذ ح لا يكون حاجة الى قوله حكم الغير والرجوع اليه بل يتم الحديث الدالة على
انتفاء الغير بعينه في جعل المسلم الحكم فيكون المعنى اذا حكم بحكم فيه اليه ويقول انه يكون اجيب القول وطلب المراجعة
بالحكم ما يكون بعد الترافع بعد ثبوت الحقيقة الشرعية فيه وفي نفس الامام ع فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه
حافظا لدينه عالما على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وفي رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع فتعلموا العلم
من حملة العلم والظن المنتهي الى العلم علم ويدل عليه ايضا مفاهيم الاخبار المستفيضة الناهية عن الافتاء بغير علم و
من غير العلم بالناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والفقيه بصفات المفتي وامر الائمة بعض اصحابهم بالافتاء وامرهم
بالرجوع اليهم وقد يستدل ايضا بما في الفروع والسرائر وغيرهما من وجوه وبالتوقيع الشريف واما الحوادث الواقعة
فارجعوا فيها الى رواة حديثنا وفي دلالته ايضا نظر اجمع المخالف بان نائبة المقلد للمجتهد مؤدي الى احتمال
الخطأ وجبر انه مشترك مع ان ما اشترطوه لا يخرج عن التقليد ثم الاستشكال في جواز التقليد وعدمه مسئلة
اجتهادية فتقليد العامي فيها يرجع الى الدور وقد مر ما يدل ضمنا في مسئلة اجتهادية فتقليد العامي فيها يرجع الى
الدور فتدبر جيدا وتحقيقه في مسئلة التجزي مع ان الاحتياج اليه انما هو في حق غير العاقل واما هو فباق الكلام فيه
بقي الكلام فيما للعامي غير التقليد والطاعة للمجتهد هل هو عام او خاص وان كان خاصا فما الحجة بينه هذا الاشكال
في وجوب الطاعة وقبول قوله على غير المجتهد في كل حكم شرعي ومن يعين من عنه عاقلا ينقلها النقلية والحاصل
في كل ما يحتاج شرعه الى قول الشارع وكل ما من الادلة يدل عليه وكذا لا شك في ان الاقتداء بالدين والشرع لا يجوز
عليه قوله واما الاشكال في موضوعات الاحكام وتعلقاتها الغير الشرعية لكون هذا الجلد حرا او هذا اليوم
اول الشهر او هذا الاناء ما وقع فيه البول مثلا او موت زيد او حياته او كون هذا ابنا لزيد واما ان الثلث لا خلاف في
وجوب الطاعة وقبول قوله فيها ايضا اذا حصلت حلا لتتابع ومورد الخاص والاجماع المنقول وطريقة الخلف و
السلف ولزوم الحرج لا يدل عليه بل يدل عليه الاخبار الغير المعدودة في اخبار الدعاوي والقضاء والفتاوى
واما اذا لم يكن حلا للنزاع فقد الاشكال والاصل يقتضي العدم ويخرج من الادلة الادلة عليه اذ لا اجماع فيه ولا نص فيه
طرق سرية الى الاجتهاد او التقليد ولا يتوقف معرفة على معرفة الحرام واختلال المعاش ولذا يطلق على
كثير منها العامي ولا يطلع عليه المجتهد واما المقبولة فلم صدقه وعكسنا على شيء من هذه الامور واما سائر الاخبار
فلعدم عموم فيه منها ح اختلف العلماء في جواز التقليد في اصل العقائد ولفقد مقدمات الادلة
لا شك ان العبارة في الاصول والمطلوب فيها هو الاذعان والاعتقاد على سبيل الجزم واما الظن فكاذب انه يجوز
الاعتقاد على الظن بالضرر ما لا يوجب حصول له فانه ليس من العقيدة في شيء فجوز بعضهم تحصيل من امر دون امر و
يصلح للنزاع وانما يصح الاخذ بقول الغير في الفروع وسائر الامور الحاصلة من الجوارح فان المراد منها العمل
بمقتضاه لا الاعتقاد به فلا بد من توجيه ذلك وقد يوجه بان المراد باخذ قول الغير فيها العمل بمقتضاه مثلا ان
من يقلد المجتهد الذي يعتقد نوع بقيا من بعض تقليد في الاصول ان يعمل على شريعته ويتبع سنته وان لم يحصل
له اذعان بحقيته مع بالخصوص اقول لا يخفى انه لا تقليد في الاصول بل هو بعينه التقليد في الفروع غاية الامر انه

ان كان معتقدا النبوة نبيا كان معتقدا الصحة تقليده وح يكون خاليا عن ذلك الاعتقاد والصحيح ان في ان هنا
مسئلتين احدهما انه هل يجب تحصيل القطع في الاصول ام يكتفى فيه بالظن وثانيهما انه هل يكتفى فيه بالظن الحاصل
بالتقليد ام يجب النظر وبذل الجهد والطاقة ولا يكتفى التقليد ولو حصل به العلم ثم ان منهم من يمنع حصول القطع من التقليد
ويخصه طريق تحصيله بالنظر وهذا يقول بابتناء النزاع على وجوب تحصيل القطع او كفاية الظن من يوجب تحصيل القطع
لا يجوز التقليد ومن لا يوجبه يجوزه والى هذا يشير كلام شيخنا البهائي في اخر هذا البحث من ذه والى اشتراك المقامين
يرجع الكلام والاراء عليه زائدة بامكان حصول القطع من التقليد واخرى بامكان عدم حصوله من النظر وثالثة بامكان
القول بعدم لزوم القطع وعدم جواز التقليد اقول اما الاول فكذلك وسياتي واما الثاني فيدل امكان حصول
القطع من النظر يكفي للابتناء حيث يظن عدم حصوله من التقليد مع انه يجوز كون بنائه على ما اشتهر بين عوام ان مسائل
الاصول مما يتوقف النظر في ادلتها الى العلم واما الثالث فوجهه انه يمكن التفرقة بين افراد الظن فان الظن الحاصل من
النظر قد يكون مع بذل المجهود واحساس العجز عن الزيادة بخلاف الحاصل من التقليد فان معه يمكن النظر فيمكن ان لا يكتفى
بالتقليد وان قلنا بكفاية الظن وتحقيق المقام ان ههنا اختلافات الاول انه هل يحصل القطع من التقليد ام لا والثاني
انه هل يوجب النظر الى القطع ام لا والثالث انه هل يجب القطع في الاصول ام لا والرابع انه هل يكفي التقليد فيها ام لا وهذه
الخلافات مترتبة بعضها على البعض من يقول بعدم حصول القطع من التقليد واداء النظر اليه ووجوب القطع
في الاصول يلزمه القول بعدم كفاية التقليد بل الجزم القاطع الا ولين القول بوجوب القطع في الاصول انه اذا كان النظر
مؤديا اليه يكون تحصيل القطع ممكنا ومن يقول بالاول فقط يلزمه القول بعدم وجوب تحصيل القطع لبطلان التكليف
بما لا يطاق ولكن لا يلزمه القول بكفاية التقليد لان ههنا نزاعا اخر وهو انه على القول بكفاية الظن هل يجب
تحصيل الظن الحاصل بالنظر بعد احساس العجز ام يكفي المطلق الى غير ذلك من الصور المترتبة على هذه الخلافات
والاولى في تحقيق مسئلة كفاية التقليد وعدمها تحقيق ما يترتب هذه المسئلة عليه من الخلافات المذكورة وقد
تقدم واحد منها في بحث الاصابة والتخطئة وان الحق عدم لزوم اداء النظر الى القطع وابقى البواقي ايضا الثامنة
اعلم انا سنبين ان التقليد قد يفيد القطع وهو اما للعوام والاطفال والنساء الغافلين عن تجويز الخطأ او
للذين زالت عنهم الغفلة ولا يمكن ذلك الا بتقليدهم للعالم لجماعة من العلماء ولكن ذلك مع تدوين لا يكون الا
بعد تاملهم في ان هؤلاء الاشخاص لا يجوز عليهم الخطأ هذا حقيقة راجع الى الاجتهاد وقد يفيد الظن وهو حقيقة
في حق الجميع فالتقليد على قسمين المفيد القطع والمفيد الظن ثم التقليد كما عرفت هو الاخذ بقول الغير فهذا القول اما يكون مجتهدا
كما لا في الاصول نظر المجتهد في الفروع او يكون كل من يفيد قوله القطع او الظن فهل النزاع يحتمل وجوه النزاع في التقليد
مطلقا وفي التقليد المفيد القطع وفي المفيد الظن مطلقا وفيه مع كونه تقليد المجتهد الغير قد يقال ان قول من يقول من جميع الكلام
الى اشتراك القطع بين الفروع والثالث وفيه انه يمكن ان يكون بنائه على عدم حصول القطع من التقليد فلا ينافي
كون النزاع في الاول وقد يمكن يكون النزاع في الرابع واما تقليد الاباء والامهات بل العلماء مع عدم معرفة تحصيل
للاعتقاد فخارج في هذا المقام عن مطرح الانظار لانهم يقولون بجواز التقليد في الفروع وعدم جوازه في الاصول
واحدا لا ان يمكن لفظ التقليد في عنوان المسئلتين اولى مقابلة الفروع لا يقتضي تخصيص بتقليد المجتهد اذ تقليد المجتهد

احد افراد التقليد لا احد معانيه ولا صح ذلك لزم التمسك على ابادة تقليد المجتهد ايضا لان المراد بالمجتهد الذي يمكنه في
الاصول ليس المجتهد في الفروع والظن بصحة ادلة الطرفين عموم النزاع وكيف كان فالاولى تعميم العنوان ليكون
على الجميع **الثالث** قد عرفت ان منهم من خص النزاع بالمرابع فاعلم انه قال ان النزاع انما هو في صورة امكان
تحصيل القطع فيخرج النزاع بغير العوام الغير القادرين لتحصيل القطع ونظره الى ان بعد عدم امكانه لا وجه للنزاع بين
الظنون اذ لا يظهر فرق بين الظن الحاصل بالدليل او بحسن الظن بشخص فقال وعلى هذا فيظهر ان الحق مع جمهور العلماء
حيث قالوا بعدم كفاية التقليد واقول يجوز حمل النزاع للعوام وغيرهم حيث ان مذهب الجمهور امكان تحصيل القطع للكل
ح فيرجع النزاع معهم في هذه المقدمة ولا يكون الحق معهم **الرابعة** اعلم اولا ان من البديهيات ان كلا من العلم
والظن لا يحصل الا من دليل وللدليل اطلاقان احدهما ما هو مصطلح الاصوليين وهو ما يفيد العلم الذي او الظن وبعبارة
اخرى ما يستلزم العلم به العلم او الظن بشيء آخر مفرد اكان او مركبا وثانيهما ما هو مصطلح المنطقيين حيث يشترطون في الدليل تركب المقدمات ما هو
قولا ان مصاعدا يستلزم لذاته قولا آخر وذلك يختص بالبرهان وقد يسقط قيد الاستلزام ليدخل جميع الطرق السبع والنظر
الماخوذ في تعريف الدليل الاصولي هو ترتيب المقدمات المؤدية الى المطالب التي هي الدليل المنطقي فهو الدليل لا يوصل الى
المطالب الا بالاستدلال والنظر وهو على قسمين اجمالي وتفصيلي والمراد بالاجمالي هو الحكم بوجود المدلول بعد العلم
بوجود الدليل من غير التفات الى كونه دليلا والى ترتيب المقدمات بل الاكتفاء بما هو مركوز في الخاطر والتفصيلي هو
الحكم بعد ترتيب المقدمات والالتفات الى الاستدلال فلا يحقق الاستدلال والانتقال من المبادي الى المطالب
والمطلعين على شرائط البرهان والا فيلزم عدم حصول يقين مطلق بشيء لاحد وظاهر ان كل الناس ليسوا في اعتقاداتهم
في معاشهم الى مبادئ هي مترتبة في اذهانهم على ما انها الطبيعية مع انهم لا يتفطنون بها نعم لو سئلوا عن مبدأ اعتقاداتهم
يستدلون عليه بالبداهة وان لم يكن بطريق علم البرهان بل الظاهر وجود تلك المبادي للحيوانات ايضا اذا عرفت ذلك فاعلم
ان من يقول بوجوب الاستدلال في العقائد واخذها من الدليل لم يرد الدليل المنطقي والاستدلال التفصيلي والا لزم
وجوب معرفة شرائط البرهان وكيفية الترتيب بل وجوب تعلم علم المنطق على كل احد ولم يقل به احد وايضا لا يوجد تحصيل
العقائد بالدليل التفصيلي وفي سائر المطالب المعتبرة فانا نعلم قطعا انه لا يراد من العامي من معرفة الصانع بدليل
المصنوعات ازيد من معرفة البنا من مشاهدة الدخان مع انه لا يحتاج فيها الى دليل منطقي واستدلال التفصيلي
لم يدع احد كون ذلك من الامور التعبدية فالمراد به الاستدلال الاجمالي الحاصل بالعلم بالدليل الاصولي وعلى
هذا فيزول الاشكال وهو انه لا شك في ان مرادهم من التقليد ليس مجرد الاخذ بقول الغير مع عدم حصول العلم والظن به
والا حسن ظن من يقلد بل القول بمثل قوله من غير تأثير في القلب بل هذا الذي حقيقة اخذ بقول الغير في الاعتقاد
بل هو القول بمثل ما قال ومثل ذلك لا يعتبر به العقلاء وخارج عن مطارح الانظار بل مرادهم منه حصول الاذعان
والظن في القلب بقول الغير وعلى هذا فنقول لا ريب في ان مثل هذا التقليد وحصول العلم او الظن منه لا يكون الا
استدلالا اجماليا ويكون دليله قول المجتهد بل كان في الفروع ايضا فالتقليد ايضا استدلال فكيف يقولون في
الاستدلال ولا يكون التقليد وما وجه تخصيص التقليد بالفروع دون غيره من الاستدلالات العقلية والظنية

ومن يكون دليل الدليل الاجتهادي عقليا

البديهيات والدليل يحتمل من الظاهرات والخفيات

ووجهه ان الاستدلال له اقسام متكثرة ولكن الاصوليين سموا ما كان بالاخذ بقول الغير تقليدا وما كان
بغير ذلك كله اجتهادا فالاستدلال عندهم على قسمين الاجتهاد والتقليد وجرى اصطلاحهم على تسمية
الاجتهاد استدلالا لا وان كان التقليد ايضا نوع استدلال فمرادهم من الاستدلال في هذه المسئلة هو الاجتهاد
فنزاعهم في انه هل يجب الاجتهاد او يكفي التقليد وان كان في الاجتهاد ايضا نزاع اخر وهو انه يلزم الاجتهاد
المحصل للقطع او يكفي ما يحصل منه الظن فيجوز المقابلة ووجه تخصيص التقليد بالذكر اما ورود الذم عليه بخصوصه
في الايات والاخبار او لاجل انه لما ثبت جوازه في الفروع كان معرضا لجوازه في الاصول ايضا فتعين ان لا يفيد
الا الظن ولم يقل بكفاية الظن في الاصول فلذلك خصه بالنزاع دون سائر طرق الاستدلال **الخامسة**
اعلم ان النظر والاجتهاد كما قد يفيد العلم كذلك يمكن حصول العلم من التقليد ايضا وهذا شاهد محسوس بيان ذلك ان
الانسان له جنود متفرقة وفيه اسباب مختلفة وله افراد متفاوتة فربما يحصل العلم للبعض بدليل لا يحصل للبعض الاخر
ولا شك في ان بعض افراد الانسان يكون بحيث لم يحتج النظر والاستدلال اصلا بل الفهم اليه دليل لا يفيد له
شيئا من العلم الى الظن كثير من اهل البوادي والقفار بل النساء والاطفال ولا يخطر بالهم شبهة احتمال الكذب
خصوصا بالنسبة الى العالم او ابويه او استاده وكثيرا ما يكون بحيث يحصل له القطع بقول من اشتهر في العصر
بالاجتهاد والصلاح بل يعلم قوله كما لو جاء المنزل من السماء كما نشاهد كثيرا وبعد استماع شيء منه يعتقده به كالاثار
فيه اسلاف منهم من يرتقي من هذه المرتبة فلا يحصل له العلم الا بالشياع والتواتر ولكن من دون استدلال
بل قوله هذا الحم الغفير لا يكون الا حقا وهكذا وبالجملة حصول العلم من بعض الاخبار ظاهر وبديهي ولكن ما مر في
بحث الاخبار من حصول العلم بخبر الواحد احيانا اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم انا قد اشرنا الى ان ههنا شيئين
احدهما وجوب تحصيل العلم او كفاية الظن في العقائد وثانيهما كفاية التقليد وعدمها والكلام في الاول
في تعيين مقدار الواجب من الاعتقادات وفي الثانية في تعيين طريق اخذها فههنا مقامان الاول في
بيان الاول فنقول اختلف الناس في وجوب تحصيل العلم بالاصول او كفاية الظن فالظاهر من الاكثر الاول وقال الامامية
عليهم السلام في الباب الحادي عشر والعضدي وغيرهما والمستفاد من كلام المحقق الطوسي في بعض المسائل
المنسوبة اليه ونقل عن نصوله ايضا وكلنا القدس الاردبيلي كفاية الظن وهو الظاهر من شيخنا البهائي
والمنقول عن الحديث الجلسي وبعض فاضل المتاخرين ايضا وقال قده في بيان ان الاخبار بين من الامامية
كان علمهم في اصول الدين وفروعه على اخبار الاحاد والمستفاد منه كون علمهم في الاصول بالظن ولكن
لاعتقادهم افادة الاحاد القطع لا بل على تجويزهم كفاية الظن ايضا مستند المجوزين القطع الاجماع والاخبار
كقوله سبحانه فاعلم انه لا اله الا الله الا انصاص فيه بتحصيل العلم فكذلك الامر لوجوب المتابعة وقوله عز شانه وما
انا الحكم الرواحد والاخبار كاد واء ثقة الاسلام عن العالم ع من دخل في الايمان بعلم ثبت فيه ومن دخل فيه بغير علم
ومن دخل فيه بغير علم منه خرج منه كما دخل فيه وما رواه عن حمران عن ابي جعفر ع الايمان ما استقر في القلب
والايثار به الى استقرار الايمان العلم ورواية الزهري عن الصادق ع فاما ما وقر على القلب من الايمان فالاقرار باللسان
والعقد والرضا والتسليم بان لا اله الا الله وحده لا شريك له الها واحدا فرد صمد لم يتخذ صاحبة ولا ولدا وان محمدا عبده ورسوله

ومن يقول بوجوب الاستدلال في العقائد واخذها من الدليل لم يرد الدليل المنطقي والاستدلال التفصيلي والا لزم وجوب معرفة شرائط البرهان وكيفية الترتيب بل وجوب تعلم علم المنطق على كل احد ولم يقل به احد وايضا لا يوجد تحصيل العقائد بالدليل التفصيلي وفي سائر المطالب المعتبرة فانا نعلم قطعا انه لا يراد من العامي من معرفة الصانع بدليل المصنوعات ازيد من معرفة البنا من مشاهدة الدخان مع انه لا يحتاج فيها الى دليل منطقي واستدلال التفصيلي لم يدع احد كون ذلك من الامور التعبدية فالمراد به الاستدلال الاجمالي الحاصل بالعلم بالدليل الاصولي وعلى هذا فيزول الاشكال وهو انه لا شك في ان مرادهم من التقليد ليس مجرد الاخذ بقول الغير مع عدم حصول العلم والظن به والا حسن ظن من يقلد بل القول بمثل قوله من غير تأثير في القلب بل هذا الذي حقيقة اخذ بقول الغير في الاعتقاد بل هو القول بمثل ما قال ومثل ذلك لا يعتبر به العقلاء وخارج عن مطارح الانظار بل مرادهم منه حصول الاذعان والظن في القلب بقول الغير وعلى هذا فنقول لا ريب في ان مثل هذا التقليد وحصول العلم او الظن منه لا يكون الا استدلالا اجماليا ويكون دليله قول المجتهد بل كان في الفروع ايضا فالتقليد ايضا استدلال فكيف يقولون في الاستدلال ولا يكون التقليد وما وجه تخصيص التقليد بالفروع دون غيره من الاستدلالات العقلية والظنية

ومن يكون دليل الدليل الاجتهادي عقليا

البديهيات والدليل يحتمل من الظاهرات والخفيات

والاقرار بما جاء من عند الله من نبي او كتاب فذلك ما فرض الله على القلب من الاقرار والمعرفة وهي بكتابة
الفضيرة عن الصم الايمان هو الاقرار باللسان وعقد في القلب وما ورد في وجوب معرفة الرسول والامام كفرانه
من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية والظاهر الشاهد عن اتباع الظن وغير العلم كما مرت طائفة منها والحجج
المكفرين بالظن وجوه منها ان الشاهد المعلوم في كثير من الاصول عدم حصول العلم لكثير من المكلفين فلو وجب
تحصيله لزم التكليف بما لا يطاق ومنها انه كيف يجوز لمن لم يكن حاضرا عند اظهار المعجزة العلم به بالتواتر فانه كيف
يحصل له العلم بطبقات التواتر وهو بيان من حصل قدر كاملا من العلم فلا يزم الحرج ولا يلزم كونه كوجود هذا فلو لم
العلم بامامة الائمة ومعجزاتهم وليس في الكتب الا ان ما يحصل به التواتر لكل احد وكذا الخبر المعروف بالقرآن لكل احد غاية
الامر حصل التواتر المعنوي لبعض اهل العلم وكذا الكلام في العصمة مع ان تميز المعجزة عن السحر ليس شأن كل احد ومنها
تعذر المعصومين في اعتقاد امامتهم بعد نصب كل منهم لعقيبه الى آخر زمان الغيبة والسؤال الغائبين لا يمكن لهم العلم بذلك
الا بالاخبار ويستحيل عادة حصول التواتر لهم ومنها انه لو وجب العلم يلزم كون المشتغلين بالنظر اذا لم يحصل
بعد غاية سعيهم واتعابهم كافرا خالدا في النار ومنها انه ورد ان الايمان مستقر ومستودع والثاني لا يكون
الا عن ظن ومنها ان عدم الفرق بين المكلفين يوجب العسر والحرج بل التكليف بما لا يطاق اذ اثبات حقية الصفات
والمعجزة ونفي الرؤية والعصمة وامثالها ليس شأن كل احد ومنها ما رواه الشيخ قدس سره في كتاب الغيبة عن صاحب الامر
ان جماعة يؤخذ المخفية فيتمون بحق على من لحقهم اياه ولا يدرون حقه وفضله وهم يدخلون الجنة فان الظاهر ان هؤلاء
هم المقلدون ولا يحصل من التقليد الا الظن اقول لا يخفى ان مراد الموجبين للعلم اما وجوبه على كل احد وفي كل المعارف
ح اما يقولون بوجود دليل مفيد للقطع يمكن لكل احد الوصول اليه ومن لم يصل اليه فلتقصيره كما ذهب اليه جماعة في بيان
عدم امكان الوصول الى الحق في بعض القضايا فان كان الاول فالكلام معهم في ايراد ما هم وجود الدليل المذكور وقد عرفت
عدم ثبوت وجوده وان كان الثاني فبطلان التكليف بما لا يطاق يرد عليهم او مرادهم ان الواجب في العقائد تحصيل
العلم والسعي فيه ولو بالمعاهدة تعميم كل تكليف بالقدرة لاحاجة اليه بل هو امر ثابت والمقصود ان الواجب على كل من لم
له العلم تحصيله والسعي فيه فمن وصل اليه فقد امتثل ومن لم يصل مع الامكان فقد ترك الواجب ومن لم يتمكن فلا يجب عليه
تحصيله وان وجب عليه السعي حتى يظهر عدم الامكان ولا يجب عليه تحصيل الظن مع جهله هو ان كان وصوله الى ان السعي
في بعض الاوقات فان كان ذلك مرادهم يكون صحيحا اما وجوب تحصيل الظن على من امكن في حقه فلا مرد واما عدم
مع عدم القدرة فظ واما عدم وجوب تحصيل الظن فلعدم الدليل عليه وعدم امكان العلم لا يدل على وجوب تحصيل
الظن غاية ما يستلزم تحصيل العلم كما انه اذا لم يمكن تحصيل الظن كما شاهد لبعض الاشخاص فيسقط هو عنه اما
قوم المكفرين بالظن ان كان اكتفائهم في الكل المكلف فبطلانه ظ لايجابه تقييد الاخبار والآيات من غير حجة
وشيء من الادلة التي ذكروها لا يدل عليه اما الاول فظ واما الثاني فلعدم وجوب انه فيما طريقه العقل فيما
مع ان القرآن المتضمن مع اخبار المعجزة والامامة لكثير من الناس بكتبه واما الثالث فلا اختصاص مع ان الحق
انما يكون حجة لو لا مانع من الانكار ولا شك ان الائمة لو يكونوا متمكنين من انكار ذلك على الجميع واما مع التمكن
فلا فرق القرب واما الرابع فلورود على القول بكفاية الظن ايضا اذ تحصيله ايضا قد يحتاج الى سعي تأمل

في مثله

ان مثله ان لم يقصر اولا لا يحبط عليه اسلامه وان قصر فلمثله كفره وعقابه واما الخامس فلمنع ان الايمان
لا يكون الا عن مظنة واما السادس فظ واما السابع فلانا لا نسلم على كفاية الظن اصلا كما لا يخفى وان كان
مرادهم ان الواجب تحصيل العلم في حق من امكن له ومن لم يتمكن منه يجب عليه تحصيل الظن فيه مضافا الى انه
قد لا يتمكن من تحصيل الظن ايضا فلا وجه للتعميم انه لا دليل على وجوب تحصيل الظن لمن لم يتمكن من العلم اذ لا شيء
الا سد باب العلم وهو لا يدل على وجوب تحصيل الظن اذ القدر المعلوم ان المكلف به هو العلم فاذا لم يمكن
لم يصير المكلف به تحصيل الظن ولم لا يسقط كما في العاجز عن تحصيل الظن وليس هذا نظير العجز اذ فيها
ان لنا تكليفا لا بد من تحصيله ولا يمكن التحصيل بالعلم فيتحقق الظن واما هنا فعلم ان لنا تكليفا بعلم والعلم
فاذا لم يمكن سقط هذا التكليف ولا دليل على وجود تكليف آخر فالتحقيق في المسئلة على ما تلقيناه اليه في الفائدة
ان ما تعلق به الامر هو العلم ولكن بطلان التكليف بما لا يطاق فيدور مدار القادر والمتمكن ولو بذلك تمام مجهوده
وصرف جميع اوقاته وترك جميع علائقه والمسافرة الى البلاد النائية وملاحظة الاديان المختلفة فمن علم عدم
قدرته على العلم لمن عليه تكليف كما لم يتمكن منه بعلم ولا ظن نعم يجب عليه السعي حتى يعلم عدم التمكن وقد يستلزم ذلك
حصول الظن فيجوز لو ازم المامور به الذي هو السعي وليس مامور به بنفسه والفائدة تظهر في الثواب والعقاب اما
فشارك المكلفين بالظن في عدم تمكن من بذل الجهد ولم يحصل له العلم بل الظن معا فلكلهم يقولون بانه لا يجب
انه امتثل بتحصيل ما يجب عليه من الظن فيقول لانه امتثل ما الاتيان بالواجب عليه من السعي ويلزم على ما قلنا انه لو علم
احد بعدم حصول العلم له لا مسئلة ولكن احتمل حصول الظن لا يجب عليه السعي وعلى ما يقولون يجب ولكن هذا فرض
غير محقق اذ لا يعلم ذلك الا بعد السعي هذا حال تكليف المكلف وعقابه وعذابه واما بيان حاله في الدنيا يقول
انه قد اجمعت الامة كما مرت الاشارة اليه على ان اجراء الاحكام الدينية انما هي بظاهر اقوالهم دون ما عقدت
عليه سرائرهم والاخبار بذلك مستفيضة روى جماعة عن ابي عبد الله ع انه قال الاسلام شهادة ان لا اله الا
الله والتصديق برسول الله به حقنت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس و
الايمان المدعى وما ثبت في القلوب وروى حمران عن ابي جعفر ع الايمان ما استقر في القلب الى قوله
به الله وصدقه العمل بالطاعة لله والتسليم لامر الله والاسلام ما ظهر من قول او فعل وهو الذي عليه
جماعة الناس من الفرق كلها وبه حقنت الدماء وعليه جرت المواريث وجاز النكاح وفي رواية محمد بن حمران
عن ابي عبد الله ع والاحكام تجري على القول والعمل في اكثر من يدخل المومن الايمان وهو جار عليه احكام المومنين
وهو عند الله كافر وقد اصاب من يجري عليه احكام المومنين بظاهر قوله وعمله الى غير ذلك وعلى هذا فتقول ان الذي
لم يحصل له العلم ان لم يقر بعدم حصوله بل اقر بما يقتضيه السعي يجري عليه احكامهم نعم ان ظهر منه ما يدل عليه يحكم بكفره
ان اوجبه وعدم تشيعه ان اوجبه ولزم القائلين بالاكتفاء بالظن انه لو قال احد في الظاهر ان محمدا رسول الله حكم
باسلامه لانه يعلم ان القدر الذي يتحقق منه الاسلام مطلقا او يتحقق غير المتمكن من العلم هو الظن والظ انه لم يقل
بذلك احد **القسم الثاني** في بيان المسئلة الثانية وهي انه هل يجب تحصيل العلم او الظن على القول به بالنظر
الاستدلالي او يكفي التقليد فالمشهور المعروف من مذهب اصحابنا واكثر اهل العلم وجوب النظر وتحصيل العلم بالمطلوب

وبه صرح الشيخ في العدة وان جعل التقليد الحق مسقطا عنه كما يأتي وقيل يجب النظر وقيل يكفي التقليد وهو مذهب الحشوية
والحشوية والتعليمية وذهب اليه بعض اصحابنا الحجج الاولون يوجه الاول ان التكليف بتحصيل اصول الدين ثابت
والبراءة اليقينية لا تحصل الا بالنظر وفيه ان المسلم انما يقطع بالمؤاخذة على ترك كلا الامرين لا انا مكلفون
باحد الامرين المبهم فلن يدعي كفاية التقليد ان يقول الاصل براءة الذمة عن النظر والثاني قوله سبحانه قل انظروا
وقوله تعالى اولم يتفكروا في ملكوت السموات والارض وفيه ان الايتين واردتان في مقام الذم على تركهما في الصانع
الذين لم يحصل لهم العلم بالتقليد ولم يقلدوا احدا والخصم يقول بوجوب النظر على مثله فلا يتم القول بانه لو كفى
التقليد لم يحسن ذمهم على ترك النظر بل على تركه وقوله التقليد لا يفيد الذم من دين فيها كما قال من الذين لا يفيد
التقليد العلم في حقهم لانهم كانوا سمعوا المعارف من النبي واصحابه ولم يحصل لهم علم ولا ريب في ان الطريق
يختص لمثله بالنظر مع ان كان حصل لهم العلم ايضا كانوا يجدونه فلا يمكن لهم الا الاستدلال والثاني
ما ورد من الاخبار انه سئل في القبر عن الدليل التفصيلي ولو سلم اختصاص الدليل بالمعرفة خاصة ظاهر واما
الاجمالي فقول المجتهد ايضا دليل المقلد والرابع الظواهر الناهية عن التقليد مثل قوله تعالى واذا قيل لهم اتبعوا
ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا اولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وقالوا اجئتنا لتلفتنا عما
وجدنا عليه آباءنا وتكون لكما الكبرياء في الارض وما نحن لكما بمؤمنين وقوله تعالى ان الذين يجادلون في آيات الله بغير
سلطان اتاهم كبر مقتا عند الله وكذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار وفيه ايضا عن الصادق
انه قال من اخذ دينه من كتاب الله وسنة نبيه زالت الجبال قبل ان تزول ومن اخذ دينه من افواه الرجال ردته الرجال وفيه
ايضا عن ابي الحسن موسى في باب مسئلة القبر انه قال للكافرين يا رب فيقول الله فيقال من ربك فيكون اول من يجيبه الى ان قال فيقال
من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون فقلته فيه انه يرجع الى ما اجتمع عليه العقلاء الا من لم يحصل له
الايراد بان المتنازع فيه من الاصول فاثبات احد طرفيه بالاخر غير صحيح والتمسك بهذا الظاهر تقليد لانه اخذ بقول الغير
حيث شاء والا فمردود لانه ليس من التقليد المتنازع فيه ولو سلم فانما هو جري للسؤال على طريق خصومهم انما هو
من باب تحقيق اهل المعرفة ومناظرة المجتهدين لتحقيق الحق وما هو في نفس الامر ثابت بعد المعرفة بالله وذاتهم من تحصيل
اليقين والحاصل ان الاستدلال انما هو بعد معرفة تركيب هذا الكلام وصدقه مطابقا للواقع ومنه يظهر الجواب
عن الايراد بانها لا تفيد القطع اذ لا يفيد ظواهر الالفاظ غير الظن مع ان مثل هذا الظن خارج قطعا بل الاستدلال انما يحصل
اجتماع هذه الظواهر بعضها مع بعض سيما بانضمام القرائن الخارجية يفيد القطع ثم يرد على الدليل ان اكثر تلك الظواهر
واردة في حق العاندين الذين ظهر عليهم الحق وتركوه تعنتا او اقيمت عليهم الحجة كما نوابه وهذا الظاهر لا يدل على ان
الجاهل والغافل والذي حصل له الاطمئنان ولو بتقليد غيره معاقب على ذلك ويتفرع على هذه الظواهر ايضا النهي
عن التقليد مع قيام العلم ان كون عبادة الاصنام منهيا الا بالهم بعد اقامة البراهين الساطعة عليهم
لا يبقى معه الظن بصحتها كما نبه به حكاية ابراهيم على نبينا وعليه السلام مع قومه حيث قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم
ان كانوا ينطقون فرجعوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ثم قالوا اصدقنا لنعرفن الايتين هذا مع ان الخصم
لا يمكنه ان يحتج على العالم ارشاد المقلد الجاهل بان يقول هذا الذي يقلدني ليس اهلا للتقليد وهو جاهل ويقيم البرهان
عليه وانما يقول له قلد وحصل له العلم ولم ينبهه احد على خطائه لم يكن اثما سيما اذا كان مقلدا للحق واما الادلة

عن الدليل على المعقول فيه ان الدليل على المعقول
فيه الدليل على ذلك نقول انه لا يدل على المعقول

قاولها

قاولها لا يدل الا على ان المقلد الذي يرجع بالتقليد ايضا ويكون تابعا للرجال بخلاف الاخذ من الكتاب والسنة
فانه لا يرجع وهو كذلك والا يصل الخصم ثم يفسد التمام المرجحية وهو كذلك وثانيهما خارجة عما نحن فيه لان مفادها
انما قال بذلك في القبر لما عدم من المناسبة الدنيا لا على انه قال بهذا الدنيا ايضا كما يدل عليه تنبيه كافر مع
ان القول في الدنيا من دون اثبات القطع خارج عما نحن فيه والخامس انه يجب في الاصول تحصيل العلم كما مر والعلم لا يحصل
من التقليد لجواز الكذب على من يقلد في كلامه ولانه لو حصل منه العلم لكان تقليد الانبياء لحصول العلم الاصول العلم بان
الخبر صادق فيما اخبر وهذا العلم اما يكون ضروريا او نظريا والاول باطل قطعا والثاني لا يحصل الا بالدليل ولانه لو افاد
العلم لزم اجتماع النقيضين اذا ظن ثان المجتهدين المخالفين وفيه منع عدم حصول العلم من التقليد كما مر قوله لجواز الكذب على
من يقلد قلنا ان اريد في الواقع فمسلم ولا يضر لانه يمكن ان لا يتفطن به المقلد فيحصل له العلم من قوله وان اريد جوازه عند
المقلد ثم نجوز انه غير متفطن بذلك قوله لم يكن تقليدا قلنا ثم توقفه على حصول العلم بانه صادق مطلقا غير مسلم لجواز حصوله
مع الغفلة عن ذلك كما يحصل العلم من الاخبار المتواترة من دون نظر قوله لزم اجتماع النقيضين قلنا انه يلزم اذا ادعى
الاطمئنان والجزم لا يدعيه مع انه يلزم لو كان المراد من العلم هنا الاعتقاد الجازم المطابق للواقع وليس كذلك بل المراد هو
الجزم والسادس الاخبار الدالة على ان الايمان هو بالاستقرار القلب ولا استقرار الا بالاستدلال الجيد مع القدرة
الاخير اصح الحجج للنظر يجيء ثلثة الاولى تقدم عن الكلام والمحزن في مسئلة القدر كما ورد في احاديث كثيرة فيه
ان القائلين بالوجوب لا يقولون به في كل مسئلة بل فيما يجب معرفته ومسئلة القدر ليست منه بل ما جرى النظر فيها الا من
مظنة الوقوع في الشبهات التي لا يرجى الخلاص منها الا الذي الفرس القدسية ومنه يظهر الجواب عن الاخبار الدالة
الناهية عن التفكر في الله والمراد به في ذاته كما في احاديث اخر وقد روى ابو بصير عن ابي عبد الله ع انه قال تكلموا في
خلق الله ولا تكلموا في الله وفي حديث هريم تكلموا في كل شيء ولا تكلموا في ذات الله وعموم جواز النظر في كل شيء
ذات الله والثاني ان النظر والفصل بدعة لعدم نقل الاستدلال من احد من الصحابة والتابعين وعدم امرهم لهم
احد من الامة به والا لنقل الينا لتوفر الدواعي كما نقل بحثهم في المسائل الفقهية وامرهم باخذها وفيه
منع ذلك فان من البقيات التي لا يتطرق شبهة انهم كانوا يستدلون على الاصول ويطلبون الدليل عليها
من الرسول وقال الرسول كيف صار جميع المعجزات التي نقلت عنه ثم وردت في مقام اثبات نبوته
وصدق مقالته وكلامه ولم يلبهم العجز وليس هو الا الاستدلال والنظر والكتاب الكريم مشحون بالمناظرات
مع الكفار وما وقع من الانبياء السابقين وامر نبينا صلى الله عليه وآله بقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن والاخبار
التي وردت في مناظرات اهل الكتاب لا سيما من اتفقنا عنوا اصحابهم وباحثهم مع الكافرين بلغت
حد تجاوزت حيز الاحصاء كالادلة التي ذكرها الله يصلح وابن القفع وعبد الملك وجاثليق
وراس الجالوت وغيرهم ومناظرات هشام بن الحكم مع الكفار والعامة مشهورة والثالث التشبهات
في الاصول كثيرة والنظر مظنة الوقوع فيها والوقوع فيها مردود ودفع الضرر المظنون واجب واجيب بان
المظنة هي في التقليد ايضا اذ لا بد للمقلد من مقلد وهو اما مقلد او ينظر فعلى الاول ننقل الكلام الى
مقلد فيتسلسل وهو باطل فتعين الثاني فيجوز النظر والمظنة هي هي ايضا وضلالة ينتهي ضلالة

مقلد فيلزم المحذور مع زيادة هو انه لا يكذب المقلد بالفتح اقول والحتم ان يقول امر نبي الى المعصوم فعلم
ليس بالنظر ولو كان فلا يظن في حقه الوقوع في الشبهة وايضا مراتب الاشخاص في العلم وصفاء النفس
فوقها على درجة الشبهات متفاوتة فيحتمل ان لا يقع بعضهم في الشبهة ولا يكون نظره الوقوع في حقهم
فالحكم بحرمة النظر على الجميع لا وجه له والاولى ان يجاب بمنع كون كل نظر يظنه الوقوع في الشبهة وانما هو عمل
اهل الكلام من كثرة التدريب والقوة في عروق المسائل واما النظر بمعنى الرجوع الى ما يطمئن به النفس وان كان من قبيل
الدلائل وحجة البعيد لا في الواجب النظر هو الطريق الثاني احتج المجوز التقليد بوجوه منها ان معرفة الاصول بالاستدلال
صعب لا يتمكن منه كل احد بل يستحيل في حق اكثر الناس كاغبياء الترك واجلاف العرب واكثر النساء والاطفال في الازمان
البليغة واكثر من يتمكن منه يتوقف على صرف برهة من عمره في تحصيله وربما ادى الى استيعاب الوقت واختلال المعاش
واجيب بانه ليس المراد الاستدلال بالبراهين الكلامية والبراهين الحكمية بل الادلة معرفة دليل جزئي اجمالي وجوب الخالق
ولم يوجد اتفاق العلماء واجماع العقلاء وهذا يحصل بادنى نظر يتمكن منه كل احد ولذا اكتفى النبي بقول الاعرابي
البعرة تدل على البعير اقول اذا كان القدر اللازم ما وجب الاطمئنان فلا يكفي التقليد لوجوه فانه ايضا دليل اجمالي
ومنها انه لو وجب النظر لزم الدور وقد مر وجوه الاول انه لو وجب والوجوب انما يثبت بالشرع لتوقف على العلم
بصدق الرسول وهو على النظر في معجزته ووجوبه على وجوب النظر في معرفة الله الثاني انه لو وجب الوجوب لكون الاشياء
لكان وجوبه موقوفا على معرفة الله وانه يجب اتباعه وهي موقوفة على وجوب النظر في معرفة الله عز شانه والثالث ان وجوب
النظر يتوقف على النظر في دليل ذلك وهو نظر اخر يجب في ذلك ووجوبه موقوف على وجوب النظر في معرفة الله واجيب
بمنع كون وجوب النظر شرعيا بل هو عقلي والاستدلال ببعض الظواهر انما هو من باب مناظرة المجتهدين بعد فراغهم عن
تحصيل المعرفة اقول لا يخفى ان هذا انما يتمشى على غير التقرير الاخير واما عليه فلا لعدم ارتباطه على الوجوه الشرعية
يمكن الجواب بعد تسليم ان الوجوب لا يثبت الا بالشرع اما عن التقرير الاول فبان اللازم ان العلم بصدق الرسول يتوقف
على النظر في معجزته لا على وجوب النظر فيها فتوقف وجوبه على وجوب النظر في معرفة الله لا يوجب دورا واما على الثاني
فبان توقف معرفة الله على وجوب الحكم اذ يمكن معرفته بالنظر وان لم يكن واجبا واما على الثالث فبان النظر في الدليل لا
على وجه بل وجه يتوقف عليه وقد اجاب عن هذا التقرير بمنع توقف وجوب النظر في الدليل على وجوب النظر في معرفة
الله بل يتوقف على مطلق وجوب المعرفة المشتركة بين التقليد والاجتهاد وفساده ظاهر ان الدور لو صح لكان وارد على
القائل بوجوب التقليد ايضا بل يرد عليه انه لا يجوز للاستدلال بهذه الادلة لكونه عين النظر الا ان يمنع كون هذه المسئلة
اصولية ومنها ان النبي صلى الله عليه وآله كان يكتفي من الكفار في حكم باسلامهم بالشهادتين بلا تكليف استدلال ولو كان واجبا
لكلفهم ولو كلفهم لنقل الينا لتوفر الدواعي والعادة وتقريره اخر لو وجب النظر فلا معرفة الا بعد ولو توقف الاسلام
على معرفة الله ورسوله فلا يحصل معرفتهما الا بعد النظر مع انه صلى الله عليه وآله كان يكتفي في حكم بعدم الكفر بمجرد الشهادتين
واجيب بان اكتفائه منهم بهما لاعتقاده بسبق الباعث على الاسلام فان اللازم من النظر هو حصول
ما يشهد بالبعد عقل الناظر بثبوت المنظور فيه وهو يتفاوت بالنسبة الى الاشخاص بتفاوت جودة ذهنهم وردته
اذهانهم ولما كان في عصره صلى الله عليه وآله بواعث الاطمئنان من معجزاته وصفاته واخلاقه وشمائله كثيرة فكان اكثر

العقول

العقول يشهد بحقيته بملاحظة واحد منها وان كان الاظهر وغيره لولا تعصبه او عناد وكان النبي صلى الله عليه وآله
بذلك يحجر واظهارهم الشهادتين كان يكفي منهم لذلك اقول لا يخفى ان اثبات هذا المطلب في حق جميع الكفار
مشكل لا لو كان يجاب بان لكل من الايمان والاسلام اقساما الايمان والاسلام بالقلب وبالجوارح وبالقول
ولكل منها ثمرات وفوائد ثمرة الاول النجاة من النار وثمرة احد القلب على مقتضاه والعزم على الاقرار بمرتبة الاقرار
لا بعض العلم والاول اسلام العامة من الجاهلين لما استقبحت بعد انفسهم وثمرة الثاني هو الفوز بالدرجات
ومرافقة الصديقين وثمرة الاجتهاد مع الاول الحكم بالطهارة وعدم الاهانة واما الحاصل الاحكام الدنيوية وعلى
هذا فراد المستدل ان كان اكتفاء النبي صلى الله عليه وآله منهم بالشهادتين في الاسلام الذي لا يتحقق الا الاذعان بقلب غير سليم وان
كان اكتفائه في اجراء الاحكام الظاهرة عليهم فهو مسلم ولكن القائل بوجوب النظر لا يقول بوجوبه لاجل ذلك بل
للخلاص من النار ثم وجوب النظر عليهم لا يتحقق بتكليفهم به فقط لانه ايضا كسائر الواجبات التي لا يكلفهم بها
مجملا ومنها انه لو وجب النظر لكان الايمان والعدالة موقوفا عليه مع ان السلف اجمعوا على قبول شهادة العامي
مع عدم تحصيل المعرفة بالنظر وجوابه انه ان اريد اجماعهم على قبول شهادة مطلق العامي حتى من يعلم منه عدم النظر
فهو ممنوع وان اريد اجماعهم على قبول شهادة من لا يعلم منه النظر فلا نسلم تقول يمكن ان يكون منا نهم على اصالة الايمان
والعدالة كما هو راي طائفة منهم او نقول لا يجوز اجماعهم على قبول شهادة العامي قبول شهادة من لم يحصل النظر
اذ النظر لا يحصل بالعامي بل يمكن منه العامي ايضا ومنها ان قول من يوثق به كالنبي والامام بل العدل المعاضد وقع في
النصوص وادخل في الاطمئنان مما يفيد هذه الادلة المدونة انما هي موقوفة على مقدمات نظرية يتوقف درجها على استعداد
ذهنية وخلو ذهن وصفاء نفس ولا يمكن الوصول اليها الا بدفع شكوك وشبهات واجيب بان اوضحه قول الفقيه
غير الجهة منه كيف مع انه مستند الى نظر مع احتمال الكذب والاختلاف بين الانظار ليس باكثر من الاختلاف الحاصل
بسبب احتمال الكذب في التقليد وعدم منع النظر على الاختلاف في الانظار وانما هو في افراد ما لا يفيد
العلم للناظر على الفرض بل يحصل نظر كل احد يوجب الطمأنينة واما قول المجتهد وان كان اوضح ولكنه ليس تقليدا فان
قيل المراد من التقليد هنا ليس هو المصطلح في الفروع بل المراد هو الاخذ بقول الغير بلا دليل على المطلوب
كان مصرحا او غيره والاستدلال على صدقه ليس باخذ خروجه عن التقليد لانه ليس استدلالا على المطلوب والا لكان الاخذ
بقول المجتهد ايضا استدلالا لا فرق ظاهر بين الاخذ بقول المجتهد لكون قوله مطابقا للواقع وبين الاخذ به لدليل
على اخذه مع قطع النظر عن مطابقة الواقع وعدمها او لم نظر الاول ليس تقليدا قطعا والاخذ بقول المعصوم من الاول
وبقول المجتهد في الفروع من الثاني اقول يرد على هذا الجواب ان منع اوضحية قول الفقيه والا لكان غير المعصوم بالاطلاق ليس في
موضعه فان من الناس من يحصل له الاطمئنان والعلم من قول شخص ما لا يحصل من الف دليل بل لا يفهم الدليل اصلا ومنها قوله
تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فان اهل الذكر اعم من ان يكون في الفروع او الاصول وكلاهما لا تقلدون وضعف الجواب
لعله يقول بان ادلة وجوب النظر قيد مع انها مخصصة بحكاية سيرة الانبياء كما يدل عليه صدر الاية وايضا ورد في الاخبار
ان اهل الذكر هم الائمة صلوات الله عليهم الى انه انما يفيد لو جرى النظر والا فالظاهر في الوجوب ما يجب تخصيص المسئول بالفروع
ادون من حمل الامر على الحتم ومنها قوله صلى الله عليه وآله بعثت بالحنيفية السمحة وبين التقليد وبين النظر لعدم قدرة على النظر قال

ذكر الصلاح والعدالة وانما لهما ان يوجد عامية
الدافع ثم قال الثالث حتى العلم وتقوى

والذي يظهر انه غير ناهض اقول ذلك لان المذكور في الالسنة والمستفاد من كلام شيخنا البهائي في حاشية ده
ان هذا امر وكانه ذو لانها وكف اليد عن تحريكها لاظهار اعتقاد ما هو وجه الصانع والذي ذكره القوشجي في شرح
التجريد وغيره وهو ان عمرو بن عبد لما اثبت منزلة بين الكفر والايمان فقالت عجوز قال الله سبحانه هو الذي خلقكم
فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فقال علي لا عدي العباد ركيها كان يكون استدلالا
مع انا لا نم عدم قدرة الجاهل على النظر على ان هذا الكلام ليس من كلام قوله حجة لا من سفيان الثوري ومنها انه لو
النظر لزم كفر اكثر الناس لانهم لو اخذوا عقائدهم بالدليل والنظر وهو خلاف الاجماع فانا نرى العلماء يعاملونهم
معاملة المسلمين ويباشرونهم ويقبلون شهادتهم وجوابه انه لو يدعي ان حصول الايمان يتوقف على النظر بل يقول انه
وليس كل واجب من اجزاء الايمان فالمستند الى التقليد وان ترك الواجب لا انه عكوه عليه الايمان كما صرح به
جماعة كالشيخ والمحقق وسياتي تحقيقه ومنها ان الاصول اغمض ادلة من الفروع واذا جاز التقليد في الفروع
مع سهولة ادلتها فالاصول اولى به فان مناط تجويز التقليد هو لزوم العسر والحرج لولاه ولزومه في الاصول لا يكون
اشد وفيه ان اغمضية ما يطلق به الفقيه من ادلة الاصولية فانها لا يحتاج الى التتبع وكما الى الاحد من اقوال الرجال
والمقدمات ولم يقم دليل على وجوب ازالة ما يقتضيه هذه الادلة ومع ذلك فهي امور عقلية وبداهية بخلاف ادلة
الفروع فانها مستنبطة مبنية على ادلة ظنية ضعيفة لا يدرك المعقول فيها لها مقدمات وشرائط
يحتاج الوصول الى كل منها الى صرف برهة من العمر مع ان مسائل الاصول التي يجب معرفتها مسائل قليلة لا يحتاج الى
كثير زمان بخلاف الفروع فان مسائلها غير محصورة وبما ذكرنا ظهر ضعف ادلة الاقوال الاخر وان الحق ان يقال
ان الانسان اما غافل بالمرة عن وجوب المعرفة ولا كلام فيه او عالم به وهو اما حصلت له المعرفة والعلم بشيء من
الاصول او بجميعها بتقليد محض كابيه او معلمه بحيث لا مزية له لا يعتبر بالمسواء فهو ليس مكلفا اذ يبدو من ذلك
تكليفا بما لا يطاق كما يأتي تفصيله في بعض المباحث الاتية او لم يحصل له ذلك بل يريد تحصيل المعرفة او حصل شيئا
لكن له تردد فيه ويجب على مثل ذلك النظر والاجتهاد لانه لولاه يجب تجاوز لما التقليد فيه ايضا خالجا بانه
اما مطلق التقليد سواء كان تقليد الحق او المبطل او تقليد الحق والاول باطل ضرورة لاستلزامه جواز اعتقاد الباطل
والثاني اما يكون التقليد من يدعي كونه عالما وهو باطل لانه ايضا ظاهر اذ كل يدعي ذلك او تقليد من يعلم التقليد لكونه
عالما عليه بحيث اما بالتقليد فيلزم التسلسل او بالنظر فيجب عليه النظر وهو المطلوب وهنا فائدتان يبقى التنبيه
عليهما الاولى اختلف القائلون بوجوب النظر وعدم كفاية التقليد في ان النظر هل هو من اجزاء الايمان فلا يتحقق مع
التقليد او هو واجب اخر فالقائلون بالاول عدة الباب الحادي عشر والشهيد في الالفية وبعض اخر عدم تحقق الايمان
مع التقليد وصرح والد الفاضل العلامة في بدايته واجب اخر وهو صريح الشيخ في العدة ومال اليه المحقق في المعارج
الى انه مع كونه واجبا لا يؤخذ تركه بل هو معفو عنه اذا كان تقليدا للحق كما هو الواقع والتحقيق انه لا شك ان كلا
من الاصول الحق امر باعتقاده امر واقعي والحق فيه واحد وان مطلوب الشارع من الامر باعتقاده اعتقاد ما هو الحق
الوصول اليه ولم يثبت كون شيء داخلا في الايمان وشرطا له الا ذلك الاعتقاد ولكن الاعتقاد لكونه امرا قلبيا
لا يطلع من مولد وفي تعلق بتعلق الامر به تعلقه عبادة من باب المقدمة ويحصل لغير من علمه من انه بالاعتقاد

والتقليد

والتقليد ليس الا ولكن لا يمكن ان يكون ترك الذي امر به التقليد لما مر من انه ان كان التقليد مطلقا بل لزم الامر
بما هو ليس مقدمة الواجب بل مقدمة الحرام وان كان تقليد الحق فلا يتحقق ذلك الا بالاستدلال فاخبرت مقدمة
الواجب المامور بها بالاستدلال هي ما مور به ولكن قد يتفق لتارك النظر تقليد الحق والاعتقاد بالحق فهو
قد وصل بالحق من باب الاتفاق ولكون الاستدلال واجبا توصليا ايضا وجوبه عند كما ذكر في بحث مقدمة
الواجب من ان الواجبات التوصلية واجبات مشروطة بعدم الوصول الى ذي المقدمة من طريق اخر وعلى هذا فلا يلزم
من عدم الاستدلال عدم الوصول الى الحق اي عدم حصول معرفة الحق فانها قد تحصل بالتقليد ايضا فالتقليد الحق واحد
لذي المقدمة وان كان تاركا للمقدمة المامور بها ثم نقول الحق يثبت علينا من الايمان والكفر هو ان الايمان هو اعتقاد
الحق والكفر هو اعتقاد خلافه ولم يدل خبر او اية او اجماع على مدخلية شيء اخر فيهما ان لم يدل عند على خلافه واما وجوب
الاستدلال فانما هو بالدليل المقدم الدال على انه واجب توصلي ولم يثبت منه توقف الايمان عليه وثبت من ذلك
ما ذكره الشيخ والذي من كون النظر واجبا اخر وليس جزء الايمان بقي كلام اخر وهو ان الشيخ ذكر ان ترك هذا الواجب
ايضا معفو عنه ولا وجه فيه فقيل انه لا يدان يقول ان ترك هذا الواجب صغيرة يكفرها ترك الكبائر اقول هذا غفلة
عن حقيقة الامر كيف مع ان كونه صغيرة لا يوجب الجزم بالعفو وقد يترك المتقي الحق الكبائر والصغائر الجزم والعفو انما
تدعي فيما ثبت لا دليل على وجوب الاستدلال سوى كونه مقدمة للايمان وقد عرفت في المباحث السالفة ان الواجب
التوصلي واجب مشروط بوجوب بعد تحقق ذي المقدمة من طريق اخر فان حصل من طريق اخر يسقط وجوبه لعدم تحقق
شرطه ولا عقاب على تاركه لعدم تحقق شرط وجوبه نعم قد يكون الطريق الاخر هو ما فيه عقاب من حيث مباشرة هذا
الطريق وقد لا يكون كان واجبا يتعلق الامر لعدم كونه موصلا الى المطلوب بالاختيار فلا يسقط لكونه تعلق الوجوب التوصلي
لانه تكليف لا يتعلق بغير الاختيار بل كما اذا وقع الثوب المغصوب في الماء من دون اختيار المكلف وح لا يتحقق عقاب اصلا
لا على ترك ذي المقدمة لانه لم يتركه ولا على ترك المقدمة الواجبة لعدم تحقق شرط وجوبه ولا على الوصول بالطريق الاخر
لعدم تعلق نهي به والامر في المقدمة الحق بالتقليد من هذا القبيل لوصوله الى المطلوب وعدم ثبوت حرمة التقليد واما
ادلة حرمة الظن فغير ناهضة لاثبات حرمة مطلق التقليد لما عرفت من امكان حصول العلم منه ومن هذا التحقيق
ظهر جواب ادلة اخر ذكرها بعضهم على الشيخ منها ان رضى الخطأ من مقلدي اهل الحق دون غيرهم فيلزم الظلم لا
المقلدين ان كانوا غافلين عن وجوب النظر ومطمئنين بما اخذوه فكلهم متساوون في العفو لتساوي الظلم
ان كانوا متفطنين بوجوب الاستدلال ومع ذلك تركوه فهم متساوون في ضرر الاختيار ايضا فلا وجه للعفو
عن بعض دون بعض ووجه الفساد انا نختار لو لم نقل بوجوب الاستدلال ولكن مقلد الحق تركوه لمحرم
وجوبه في حقهم حيث يعتقدون الوصول وهم تركوه مع عدم الوصول وعدم سقوط الوجوب في حقهم وهذا ما عدا
النقل ولكن يتساوون مع انهم اتوا بالواجب الاصلي وهم لا ياتون به فحالهم من هذه الجهة لا من جهة ترك الاستدلال
واما عدم تكليف الغافل من جهة الغفلة فهو امر اخر والفرق بين الفريقين الفرق بين شخصين كان لهما ثوبان يجبان
على احدهما غسل ثوبه من غير ان الثوب نجاسته وكان الاخر ولكن وقع ثوبه من غير اختيار في الماء وظهر وكلاهما
متساويان في عدم تحقق الغسل المامور به منهما ولكن ثوب احدهما اطهر والاخر طاهر ومنها ان ما استدل به الشيخ

قدس سره لما ذهب اليه من تقديم الائمة والعلماء الواجب على تقليدهم ليتلزم عدم التعرض عن المشكل لان ترك الواجب مما
يجب التعرض عنه وان كان المكلف جاهلا وغافلا لان فائدة العلماء تكميل نوعي العامة ووجوب فساد ولو التقليد لم يكن
منهيا عنه بل كان الاستدلال والجبابرة وطالم يحقق شرطه فلم يرتكبا منكرا ويشملهم مثل الصلوة مع الثوب النجس
الذي طهر بغير تعدد الماء ومنها ان ما ذكر من وضع الخطاء لا بدان يختص بالتاركين لكبائر والا فلا معنى للوضع
يرجع الى عدم كونه معصية فاطلاق القول بعدم فساده مطلقا مما مر الثانية في بيان اقسام الناس
واحكامهم من جهة معرفة اصل الدين وعدمها فنقول الانسان على نوعين لانه اما لا يتفطن بوجوب معرفة اصله
او يتفطن به والاول على صنفين احدهما من ليس من شانه المعرفة والتفطن كالمجانين وما يلحقهما من شانه خلاف
ولكن لم يتفطن كمن نشأ في بادية ولم يسمع بصانع ولا دين ولم يخطر بباله وجود الرسول وتكليف وعذاب
وثواب وهذا النوع بصنفيه طبق بالبهائم لا يتعلق به تكليف اصلا واما بالنسبة الى الاحكام الدنيوية فان
كان من ثبت من الشارع اجراء احكام المسلمين عليه كما بين اهل الاسلام فلا اشكال والا فالظاهر اجراء احكام
الكفار عليه واما النوع الثاني فالكلام فيه اما في الاحكام الدنيوية او العذاب الاخروي والبيان الاول
نقول هذا النوع بجميع اصنافه لا يخرج عن قسمين اما يظهر الشهادتين مع عدم ظهور ما ينافيهما قولا او فعلا او لا
كان فالاول يجري عليه احكام المسلمين مطلقا والثاني يجري عليه احكام الكفار وبيان الثاني نقول ان هذا النوع
لا يخرج عن ثلثة اصناف لانه اما لم يحصل المعرفة اصلا والثاني اما حصلها بالاجتهاد او التقليد فالاول على صنفين
لانه اما لم يكن متمكنا من تحصيل المعرفة اصلا او كان متمكنا ولكن بقطع البلاد وترك الاهل والاولاد والاول
سابقا والثاني ملحق بالصنف الثاني على ستة اقسام ١ من حصل المعرفة العلمية بالاجتهاد وحصل الى الحق وهذا
وصل الى المرتبة العظمى وفاز بالموهبة الكبرى ٢ من حصل المعرفة العلمية به وحصل الى الباطل والمراد قطعا عدم
عذابه بل يكون مثابا ٣ من حصل المعرفة الظنية الحقة ولم يتمكن من الزائد ولا عذاب عليه ايضا ٤ من حصل
الظنية الباطلة مع عدم التمكن من الزائد وهو ايضا كما سبق ٥ و ٦ من حصلها بالظن حقا او باطلا مع التمكن
من الزائد وهما معذبان والصنف الثالث فالكلام فيه اما على القول بعدم جواز التقليد في الاصول او على القول
بجوازه فعلى الاول نقول هذا الصنف ايضا على ستة اقسام ١ المقلد للحق مع الجزم وهذا من شاب وليس وجوب النظر
اصليا حتى يكون واجبا واسه ٢ المقلد للحق مع الظن وعدم التمكن من النظر وهذا ايضا لا يعاقب من هذه الجهة
٣ الثاني مع التمكن من النظر وتركه وهو معاقب وليس ممن لا يسلم الا على القول بكفاية الظن ٤ المقلد للباطل
مع الجزم والظاهر عدم العقاب لكونه من المعذورين لامر الله ٥ الرابع مع الظن وعدم التمكن من العلم وهذا ايضا
٦ الخامس مع التمكن وهو معاقب على القول بجواز التقليد يتحقق تلك الاقسام ايضا وحكمها يظهر مما مر ولو قلنا
بكون وجوب النظر اصليا يكثر الاقسام ويتفاوت الاحكام ويمكن ايراد اقسام اخر يظهر حكمها بجميع من الاصناف بما
ذكرنا ثم ما ذكرنا في بعض الاقسام من عدم العقاب فهو مشروط بعدم من هذه الجهة فلا ينافي ما ورد في بعض الاخبار
من اقامة الحجة على بعض هذه الاقسام في الغير منها ج يشترط في الفوق الاجتهاد ووجوب الحفظ
للاجماع واية النبأ ومارواه الصدوق في الخصال فاتقوا الفاسق من العلماء وفي تفسير الامام فاما من كان من الفقهاء

صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه بدليل بالفقهاء على انه ليس
لهم تقليد غيره وفي مصباح الشريعة لاهل الفتيا ان لا يستفتون الا من جمع صفات مرضية واخلاص عمله وعلا
وبرهان من ربه لان من اتقى فقد حكم وفيه ايضا الفقه مفتاح الى معرفة القرآن وحقائق السنن الى ان قال ثم العمل
الصالح ثم الحكمة ثم التقوى ويدل عليه ايضا الاصل لان التقليد خلاف الاصل خرج العادل بالدليل فيبقى الباقي
فان من ادلة التقليد الاجماع وكذا الحرج وعدم جوازها في غير العادل واما الروايات فان كان ظاهرها في
مرجعية العوام كرواية ابن حنظلة وابي خديجة حيث ان فيهما انظروا الى رجل منا علم شيئا من قضايانا وفي اخرى
عرف احكامنا ولكن يظهر الاختصاص بعدم التأمل اذ لا سبيل الى معرفة كون الرجل عالما بالقضية وعارفا بالاحكام الا
بقرائن بعد كونه مجتهدا واشكل ان قوله لا يفيد العلم بذلك ثم قام قرائن العادل مقام العلم بالاجماع والضرورة قبل الفقه
المفضول لا ويبقى جوازه وقد يقال بكفاية الوثوق في الاستدلال والصدق وفيه ان اريد الوثوق الظن فلا دليل على
كفايته وان اريد العلم فكيف يمكن تحققه فانه لا مسئلة الا ويتحقق مباحث كثيرة ويتوقف على مقدمات والعلم بصحة
الاستدلال يتوقف على العلم بها في الجميع ومع ما لا يتصور امكانه الا لمجتهد اخر يجتهد في ذلك لا يحصل والظاهر في كل
جزئي مما يتوقف عليه مع انه يمكن ان يكون لبعض الادلة معارض اطلع عليها هذا الفاسق او خطر بباله شيء يوهن
دلالة بعض ادلته ولم يظهر وما ذا المانع فاشترط العدالة لم يظهر مانع والشهرة لشرط الاجتهاد فيه ايضا
ادعى الاجماع عليه واستدلوا بالاصل واشترط الماذون الامام فيه ولم يثبت لغيره لاختصاص الاجماع به وبعض
مرجحات العلم او المعرفة المجازين في الظن مضافا الى المنازعة الناهية عن العمل او القول به والمعتبر العلم في الموضوع
خرج ظن المجتهد فيبقى الباقي اقول قد مر ان الظن لا يعلم به الا بالرؤية دليل وجوب العمل به الى القطع فان اثبات
الظن بالظن مع اطباق العقلاء على عدم جواز بعضهم الى الدور او التسلسل واذا انتهى الى القطع يكون الحكم
به وهذا هو المراد من قولهم ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم وامر فيه امتناع على التقريب كما ظن وعلى هذا فالمقلد اذا
علم فتوى مجتهد في جميع تفاصيل حادثة بين متنازعين من مقلديه يعلم حكم الله في حقهما لان حكمه ولو كان ظنيا الا
انه معلوم الاعتبار بالنسبة اليهما فذلك القدر عالم بما عارض حكم الشارع في حقهما فيكون ماذونا بالاخبار المقدرة شرعا
عن قضية الاصل فيجوز له القضاء ايضا والاجماع المدعى غير ثابت ثم هل يشترط في المجتهد الذي ينفذ قضاءه او فتواه
مقلده ان يكون مجتهدا مطلقا او يكفي المتجزي الحق هو الثاني لان المراد المتجزي من قدر على استنباط بعض الاحكام
بردها الى ما عندها الطريق اعتبارها عند العالم بعد ترتيبها على غيرها فيشمل الاخبار وكذا ايضا ما ذكرنا
من حيث اشتمالها على الجمع الضافي لعدم دلالتها على عدم جواز الرجوع الى العالم بالبعض فان اثبات الشيء لا ينفي غيره
وقد يقال ان الدليل على كون ظن المجتهد حجة هو الاجماع ودليل انسداد باب العلم وفيه منع الاجماع في المتجزي بل
الاجماع فلا يخاص بالمطلق واما دليل الانسداد فلعدم صحة دعوى المتجزي انسداد باب الاحتمال الظهور وخلاف ظنه
وقد مر في بحث المتجزي ما يظهر به فساد ذلك فرأينا هل اشترط في الرجوع الى الفقيه والحاكم العلم باجتماع الشرائط
فيه او يكفي الظن المصرح به في كلام الاكثر هو الاول وقيل بكون شهادة العدلين ايضا وقال به ذهب بكفاية غلبة
الظن وقال هذا الظن يحصل برؤيته منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه واختاره

بعض من عاصرناه دليل من يقول باشتراط العلم الاصلي واشتراط صحة التقليد ونفي الحكم بوجود هذه الشرائط
والعلم بالشرط لا يحصل الا بعد العلم بالمشروط ودليل الكفتين بالظن الطلاق انه السؤال استدل به وعدم صلاحية
التقليد في تحصيل العلم بالاجتهاد ذكره السيد ي والاصل ولزوم العسر والحرج لولاه اقول تحصيل الظن الاتي بالاجتهاد
اجتهاد وتم لان كون من ظن انه من اهل الذكر من اهله غير ثابت واما الدليل الثاني فغير انه ان اريد بالارسال
الى العلم بكونه مجتهدا فهو السيد في الذريعة بقوله ولا يلتفت في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا ويقول كيف يفتي
عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم ان الناس عالمون بالتجارة والصناعة في البلد وان لم يعلم شيئا من التجارة
والصناعة اقول يمكن التقريب بان للصنايع اثارا واخبارا جيدة يعرفها كل احد من العوام بخلاف الاجتهاد فالعامي
لا يمكنه المعرفة بنفسه فالاولى ان يجاب بان العامي وان لم يتمكن من العلم بنفسه الا ان غيره من اهل العلم
وان لم يبلغوا رتبة الاجتهاد يتمكنون من معرفته ولا جرم يمكن حصول العلم للعامي ايضا بان يجتمع جماعة من اهل العلم
على اجتهاده سيما بعد شهادة واحد او اكثر من مجتهدي عصره به ايضا مع ان عدم تمكن العامي لا يثبت كفاية
الظن على الاطلاق بعد تمكن غيره ولا يتوهم ان العالم الغير البالغ رتبة الاجتهاد كيف يمكن له هم بلوغ غيره رتبة
اذ شرائط الاجتهاد هو العلم بمقدماته وقوع الرد وامكان العلم بحصول اكثر هذه المقدمات للعالم بديهي وما يتوهم
فيه عدم الامكان هو الفرق وما يدافع التوهم فيها ان تخيلها لا يحتاج على وجودها بل هم ذلك سهل على اكثر
الطلبة المحصلين لطرفي من العلوم الاترى انه يقدر على هم كون الشعر موزونا والخط حسنا من لا يقدر على نظم
شعر او كتابة سطر واما الدليل الثالث فغير ان مراده من الاصل السالم عدم لزوم تحصيل العلم بتحقق الشرائط و
عدم وجوب تقليد العلم واجتهاده وهما معارضان باصالة بقاء اشتغال الذمة بالصلاة وعدم وجوب الحكم
بوجوب او حرمة ما حكم بحرمته وهكذا وعدم وجوب اتباع من ظن اجتهاده فيها هذا مع ان جميع ادلة التقليد
مختص بالعلم واجتهاده كما لا يخفى ومن ذلك يظهر فساد ما قيل من ان اشتغال الذمة بالصلاة يوجب الاخذ من ظن
اجتهاده غير معلوم فان ذلك انما يفيد لو لم يحصل اخر او ثبت من ادلة التقليد جواز الرجوع الى الفقيه الشرائط
واما لزوم العسر والحرج الذي تمسك به هنهم فان قلت المجتهد المعلوم اجتهاده نادر قلنا اولا انه لا يضر لانه ان
امكن الوصول اليه يقلد والا فعلى المكلفين ما عليهم ولا المظنون اجتهاده ايضا وثانيا ان الغالب ان من ظن
اجتهاده يكون معاشرا مع اهل العلم وهم يتمكنون من العلم بكونه مجتهدا او غير مجتهد فاما يظهر عدم اجتهاده
او يعلم اجتهاده فيه الغالب ومن هذا يظهر ان الحق اشتراط العلم بالاجتهاد وهل يعتبر فيه شهادة العدلين
مقامه او لا لا يحضرني الان ما يدل على قبول شهادة قرابة مطلقا او في خصوص المقام فالظ هو الثاني هذا في الاجتهاد
واما العدالة فالمعتبر فيها الظن الحاصل بالمعاشرة الباعثة على الوثوق بكونها ملكة والعلم يحصل الظن على الوثوق
هو الحق ويكفي فيه العدلان ثم انه ما ذكر تدمن الاكتفاء بالانتساب بالفتوى يكون شاهد الحال انه ما يشاهد هذا
الزمان من انتساب كثير من يصل الى العلم بصفة فضلا عن بلوغه رتبة الاجتهاد لهذا المنصب الخطير وجموع الناس اليه
جلابة بيوتاتهم عليه وتقديمهم اهل الفضل والذكاء **مسئلة** الفاسق يجوز تقليده اجتهاده اجماعا
اذ كل كلف بطلب وقال والذي العلامة في تذكرة المانع من العمل بقول الفاسق احتمال كذبه فعمله اجتهاده جائز و

حجية اجتهاده هو كذلك وكان لو يقتضي الاستناد
بل الفقيه اذا يصل بعد ثبوت عدالته وان
ارجاعه الى العلم

المستفاد

المستفاد منه انه لو علم صدقه من الخارج يجوز العمل بقوله وهو مشكل لورود النهي عن اتباع الفاسق فيمكن ان يكون
العدالة شرطا كما في امام الصلوة وشهود الطلاق وايضا يستفاد منه انه لو عرض المجتهد العامل فتوى يجوز
العمل بما اخذ منه قبل عرضه وظاهرهم عدمه وهو كذلك لما مر **مسئلة** اذا كان مجتهدان متساويان
فاذعيا بالخيار فيما اجماعا لبطلان الترجيح بلا مرجح ولو تعارضا في العلم فالمشهور لزوم الرجوع الى الاعلم
الامكان بل نفي الخلاف عنه بعضهم وذهب بعض المتاخرين منا الى التخيير ومنع الاولى لا دليل يوضح ذلك
تقديم الاعلم في المحاكمات ويظهر منه منعه في الاستفتاء ايضا وهو مذهب اكثر العامة وهو الحق الاصل
الطلاق اخبار التقليد كما مر حجة الاكثر بان الظن الحاصل من قول الاعلم اقوى فيجب الرجوع اليه وبقول ابن
حنظلة ورواية ابن الحسين والقمي حيث وقع فيها السؤال عن اختيار كل من المتنازعين رجلا واختيار هما رجلين
فاختلفا في الحكم فاجاب بان الحكم ما حكم به الاعدل والافقه والاصدق كذا والاولى الافقه والاعلم والاورع
كذا والثانية الاعدل والافقه كذا والثالثة واما اصالة حرمة العمل بالظن وعدم حجية قول الغير خرج الاعلم
بالاجماع والجواب اما عن الاول فبانه مبني على القول بان متابعة المجتهد لاجل كونه حصلا الظن بحكم الله الواقعي
وهو ممنوع كما يأتي بل يجوز ان يكون تعبديا محضا فلا وجه لاعتبار الاقوى بل لا معنى للاقوى سلمنا ولكن وجوب متابعة
الاقوى ممنوع سلمناه ولكن اطلاق كون الظن بقول الاعلم اقوى ممنوع مناقشة قول غير الاعلم لقول مجتهد
اخر حي او ميت او اكثر سيما اذا زعم المقلد اعلم فكيف يحصل الظن الاقوى من قول الاعلم بل مع تجويز موافقة
بعض المجتهدين الاعلم للادون لا يصير الظن بقول ادون بل وكان لو لم يكن ذلك الموافق للادون اعلم من
الاعلم بل ولا المساوي ايضا ومن هذا يظهر عدم ترتب فائدة على التمسك باصالة عدم اعلمية الغير مع انه
لا يمكن تلك الدعوى اذا لوحظت فتاوى الاموات ايضا هذا كله مع انه قد يتمكن غير الاعلم من الاسباب الاقوى
منها الاعلم فيكون الظن الحاصل من قول مثل هذا الادون اقوى واما عن الاخبار فبانها مختصة بالاختلاف في
الحكم بعد التراضي بهما من المتنازعين فلا يمنع من جواز الاستفتاء عن غير الاعلم اذا لم يكن تنازع ولا من جواز
اختيار المتنازعين غير الاعلم او من اعطاء حكمه بعد تراضيهما وحكمه مع ان الاخبار انما يدل على اشتراط الاعلمية
او الاورعية في تقديم الاعلم ايضا واما عن الاصل فبانه يزول باطلاق الاخبار واختصاص السؤال في
بعضها بالمنازعات غير مضر لان العبرة بعموم الجواب ووقوع لفظ الحكم في بعضها لا يقتضي بالقضاء اذ
لم يثبت كونه حقيقة فيه واما عن الاجماع فبمنعه على انه لو سلم فانما يدل على الاعلم في عصره الذي لم يكن الاعلم
منه اذ المساوي من الاموات ايضا لان منهم من يجوز تقليد الميت **مسئلة** الاختلاف في مراتب العلم
على وجوه اذ قد يكون بزيادة القوة وادقية النظر فيكون احدهما ادق نظرا واعمق فكرا من الاخر وقد يكون
بزيادة الاطلاع في الفقه واكثرية الوقوف بكلام الفقهاء فيكون احدهما اكثر علما في الفقهيات من الاخر
وقد يكون بالاطلاع على امر اخر مما لم يطلع الاخر عليه او اطلع ولكن من فقه وقد يكون بزيادة الاطلاع على
العلوم الاخر من الاخر اما من العلوم التي ليست من مقدمات الفقه او فيما هو من مقدماته وعلى هذا فهل
القول بتقديم الاعلم فان كان احدهما اعلم من جميع الوجوه فلا اشكال ولذا اذا كان احدهما

ومنه تقدم الامرت

اعلم فما له مدخلية في الفقه وانما يقع الاشكال في الموافقة والظ التساوي منهاج اذا كان
هناك مجتهدان فالمقلد اما قصد تقليد احدهما وعقد قلبه عليه والتزم مذهبه مطلقا ان في مسئلة اما لا وعلى
الاول فاما قلد وعمل بقوله فيما عقد قلبه على التقليد فيه ام لا فان لم يعقد قلبه فله تقليد الاخر ايضا فيما لم يعقد
قلبه على تقليد الاول اجماعا وان عقد ولكن لم يقلده فيه بعد فكذلك على الاشهر وان عقد وقلد فصرح والد
العلامة ره وبعض اخر بعدم جواز العدول فيه ويجوز في غيره والحق جواز تقليد كل منهما مطلقا ولنقدم مقدمة
هو ان من الامور الثابتة بالاجماع بل الضرورة ان افعال المقلدين يصير بها دلالة الاحكام الشرعية مقلديه المجتهدين
وظاهر ان ورودها عليها انما يعد انقضاء الفعل وتمامه ولا حال الشروع في الفعل حتى يكون الانقضاء
او الشروع جزء علة الحكم بل بعد اطلاع المقلد على راي المجتهد في مسئلة وعقد قلبه على اتباعه فيها بل لا يبعد
ان يرد بعد عقد القلب وان لم يطلع على الراي مثلا شرب الماء القليل الملاقي للنجس يحرم على من يقلد القائل
بنجاسته ولم يصر في ذلك حراما عليه بعد انقضاء الشرب ولا بالشروع فيه بل حين عقد قلبه انما صار في حال الملاقاة
على راي المجتهد مع كون قلبه معقودا على تقليده واذا لو سئل هذا المقلد عن الاري نجاسته وقال اني مقلد القائل
بالنجاسة وليس في قلبي الرجوع فمع هذه الحالة هل يجوز له شربه بحيث يعد مرتكبا لما يجوز له الشرب مع نفي عقد القلب
عن تقليده ثم تقليد المجتهد في مسئلة يمكن ان يراد به ذلك الفضاعي عقد القلب على اتباعه فيها وان يراد به العمل بما
فيها كان يشرب الماء المذكور بتقليد من لا يرى نجاسته وظاهر من يمنع من العدول مع التقليد ارادة المعنى الثاني بل
هو ظاهر الاكثر حيث يعنونه في مقام نقل الاقوال انه قال بعضهم ان التزم مذهب مجتهد فليس له تقليد غيره وقال
بعضهم بالجواز وفصل ثالث فقال بالجواز فيما لم يقلد وعدمه فيما قلد اذا عرفت ذلك فنقول اما جواز تقليد كل منهما
مع عدم عقد القلب فلا التقليد فلا اجماع واما مع عقد القلب بدون العمل فلا اصل الخالي عن المعارض وما يمكن ان
يستدل به على عدم جواز الرجوع ح هو ما عرفت من صيرورة فعل هذا المقلد بدون الناظر راي من عقد قلبه على
اجتهاده بعقد القلب والشك عند قصد الرجوع في انه هل يرتفع هذا الحكم عنه ح ام لا ومقتضى الاستصحاب
عدمه ولكن ذلك الاستصحاب ليس بحجة لمعارضته مع استصحاب التخيير فانه قبل عقد القلب كان مخيرا بينهما فاجتهد
وصيرورته مكلفا براي احدهما شان هذا الحكم على ما ثبت بعد تخيير المقلد حتى يرتفع التخيير او التخيير باق حتى يرتفع
هذا الحكم وليس بمرجح فيبقى مقتضى الاصل وايضا يعارضه استصحاب عدم كون راي هذا المجتهد حكما له فان قيل
ورود الشرع لم يكن هذا حكما سواء مع عقد القلب وعدمه وبعد وجوده وعقد قلبه علم كونه حكما حال عقد القلب
وصار بعد تقييده مرتفع الشك فيستصحب العدم ومثل هذا من الموانع التي ذكرنا عدم حجية الاستصحاب فيه في بحثه
واما جواز العدول مع العمل بقوله وتقليده فيه فلما ايضا من الاصل وعدم الدليل الحجة من منع عن العدول ح
بالاجماع وبالاستصحاب ويرد على الاول منع الاجماع فانا لم نر هذه المسئلة في كتب اصحابنا الا في كتاب العلامة
وقليل من المتاخرين منه وبعض اختيارهم لا يثبت الاجماع مع ان ثبوت الاجماع الكاشف في مثل هذه المسئلة
التي لم يكن في عصر الامام عنها عين ولا اثر ما لا سبيل اليه وان اراد الاجماع المنقول فلم يثبت الا ابن ابي عقيل
والعماني والعميدي ودعوى اجماع الاولين غير مفيدة لنا واما العميدي فكلامه محتمل لانه قال اذا قلد

الثاني

الثاني احد المجتهدين المتساويين في حكم حادثة وعمل على قوله فيها لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم الى غيره
اجماعا وجوز بعضهم العدول عنه في مساوي ذلك الحكم لا فيه بعينه وهو اختيار المصنف ويظهر من الوجه كلامه
ان مراده من ذلك الحكم الذي ادعى الاجماع على عدم جواز الرجوع فيه هو ذلك الحكم بعينه وفي معنى ذلك
الحكم بعينه مساويه لها مرد التشاور من الرجوع في ذلك الحكم بعينه بعد العمل انه اذا عمل به لا يرجع عنه ولا ينقض
عمله السابق وهو كذلك ولم ينقل بواحد كما صرح به بعضهم ولعل من نسب اليه دعوى الاجماع في المسئلة فيه
غفل عن المراد من كلامه فلا نقل الاجماع من اصحابنا هنا الا العلامة ولا يبعد حمل كلام ابن الحاجب والعضدي على ذلك ايضا
مع ان فيما نقلنا عنهم في اخر المقدمة تصريح بالخلاف فيما بعد التقليد ايضا ويرد على الاستصحاب ايضا مع انه لم
لا فتقوى عدم جواز الرجوع مع قصد التقليد من غير مدخلية العمل فيه وهم لا يقولون به واما ما قيل من انه يختلل
النظام فلا وجه له لانهم صرحوا بجواز الرجوع في غير هذه المسئلة في هذه المسئلة قبل العمل وفيها بعد العمل مع
موت مجتهده او انعزاله وظهر واعلم منه على قوله وبعد جوازه في هذه الصور المتكثرة وعدم اختلال النظام كيف
يقال في صورة واحدة ولا يتوهم انه يمكن حمل كلام المانع ح على المنع من ابطال العمل السابق لانه صريح بجواز العدول
مع الموت لوجوب النسخ مع ان السابق لا يبطل بشيء منهما اجماعا منهاج مشاهير المستفتين عن الازمنة
والاجماع وعمل السلف والخلف بل الحكاية كافية وهل يجب ان يكون مفيدة للقطع او يكفي الظن مقتضى الاصل وان
كان الاول الا ان ما استقر عليه عمل السابقين واللاحقين من رجوع النسوان الى ازواجهم واهل القرى والبلدان
الخالية عن المجتهد الى علماء البلد طلع على قاعدة مع عدم انكار احد من العلماء عليهم بل امرهم بذلك ثبت الاجماع بل
الضرورة على كفاية الظن الحاصل من قول العدل الواحد سيما مع منع قرينة معه وبذلك ثبت تجويز العسر والحرج في
الاكثر لولاه والاحوط التحرير في تحصيل القرائن بما امكن وهل يجوز الرجوع الى كتاب المجتهد الظاهر مع الامن من
التزوير والغلط للاجماع عليه وفي الروايات ما يدل عليه واقتاء غير المجتهد بمذهب المجتهد من دون علم بحكمه عند فان
كان مع ما يقين عن كونه مجتهدا فغير جائز ولا بد من اذا لم يكن عدم اجتهاده معلوما عند السامع فان كان
كذلك مع ما يقين عن كونه مجتهدا فغير جائز ولا بد من اذا لم يكن عدم اجتهاده معلوما عند السامع فان كان
مسلما فان علم ان السامع يجوز له العمل بهذا الفتوى بان يقلد من يفتي بها فهو والا فلا منهاج المجتهد
بين اصحابنا عليه جواز تقليد الميت بل ادعى الشهيد في كتاب احياء العلوم والعلم الاعظم قائلا بخلافه من اصحابنا
وقال بعض شارح الدروس والذي وجدت في اصول فخر الدين ان الفقهاء اجمعوا على الفتيا اذا مات لا يكون قوله حجة وقال
الاخرى وربما حمل من المعلوم من مذهب الشيخ وبعض العامة ذهبوا الى جواز مطلقا واختاره جماعة من
الاخباريين منا وذهب بعضهم الى جواز مع عدم المجتهد الحي نقله عن المحقق عن والده واستجيد وحمل كلامه
على محل اخر ونقل السيد الصدر عن بعض المتاخرين الميل الى جواز استدامة لا ابتداء ونقل عن الفاضل كمال الدين
الميرجاني في شرح المبادي والشيخ علي بن هلال رحمهما الله ثالثا الاقوال بزيادة تقديم الحاكي عن الميت على الحي
والحق هو الاول للاجماع المحقق والاصالة عدم جواز العمل بالظن والتقليد وعدم التقييد وعدم الخروج عن عهدة
العبادات وعدم ترتب الاثر على العاملات مع ترجيح الحي بالاجماع ولزوم العسر والحرج والاخبار بقوله عليه السلام
قيل الايات والاخبار شاملة للميت ايضا قلنا ابن الشهيد فاذا السؤال في قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر حقيقة في الاحتمال
عن حي والاخبار في قوله سبحانه وليتدبروا لا يكون الا من حي ولو سلمنا من الميت فهي مجاز وكذلك نظر في

ابي يعفور ونظر ان في رواية ابن حنظلة ان اريد به سماع الحديث فلا يحقق الا بالنسبة الى الحي وان كان المراد سماعه
الجاري فمن بعده مثل اسئلوا ان جوا واعرفوا ولم يبقى منه بالنسبة الى الميت ايضا بل الظاهر من قال ان قلنا الادلة وجب الرجوع
الى الحي فهي ايضا ادلة على المدعى قيل لانها الاجماع على جريان الحي فان من يقول بتقديم الاعلم اذا جوز تقليد الميت منع
من تقليد الحي الغير الاعلم والقائل بان التقليد لا يحل كونه مفيدا للظن لا يجوز تقليد الحي الذي لا يحصل الظن بقوله
قلنا مع ان دليل جريان الحي لا يحصل الاجماع ان مخالفة هؤلاء القائلين مؤثرة في عدم الاجماع على انه لم يظهر من
القائلين بجواز تقليد الميت القول بتقديم الاعلم ليصح منع بعضهم الصدور واما القائل بان مناط التقليد هو الظن
فانما هو بعض المعاصرين وانوالهم غير معتبرة في الخلاف والوفاق وقد استدلوا على المنع بوجوه كثيرة اخر غير
تامة لا فائدة في ذكرها فنذكرها في شرح التجريد ثم ان صاحب الوافية بعد تقرير دليل اصالة حرمة التقليد
والعمل بالجواب لا يمنع عموم المنع عن التقليد واتباع الظن وقال بل هو مختص بالاصول وثانيا ان المنع في التقليد
ليس الا لزوم العسر والحرج دون الاجماع قال لكيف يمكن دعوى الاجماع مع مخالفة كثير من الاصحاب وايضا لم
يدخل قول المعصوم او تقريره في مثل هذه المسائل الاصولية التي علم عدم الكلام فيها في عصر المعصوم عليه السلام
الى قال نعم الوجه الاخير وهو لزوم العسر والحرج بل على جواز التقليد وكذا ما ورد من الاخبار من رجوع الناس
بامر الائمة الى محمد بن مسلم ويونس بن عبد الرحمن والفضل واشالهم لكن تخصيص الحي واخراج الميت يحتاج الى دليل
ولا يكفي ارتفاع العسر بتقليد الاحياء للارتفاع بتقليد الميت ايضا اقول اما منع عموم النهي عن اتباع الظن ومنع
اختصاصه بالاصول فمضافا بظهور ما ذكرناه في اوائل الباب واما جوابه الثاني فغير ان مخالفة بعض العلماء لا تقدح
في تحقق الاجماع واما دعواه ان هذه المسائل مما علم عدم الكلام فيها في عصر المعصوم فقد سبقها ما ذكره اخيرا
في الاستدلال على جواز التقليد من رجوع الناس بامر الائمة الى محمد بن مسلم واضرابه مرة وما يدل من ابن حصل
هذا العلم مع ان لنا ان نعلم على خلافه كيف وقد قال في الاربعين بن تغلب انت وقال في حق فضل خذوا
بما رووا ودعوا ما اوا ونعلم قطعا ان جميع الناس في عصر الائمة من عوام العرب والعجم ونساءهم والظاهر في اوائل
بلوغهم لم يكونوا يعلمون بالاخبار سيما في عصر الجواد وما بعده الذي شاع التشيع في الاطراف ايضا وظهر رجوع الكلام
ورود النهي عن الاخذ بكل خبر ولم يكن الجميع متمكنين من نقد الاحاديث وتمييز صحيحها عن سقيمها ثم ما ذكره
بعد الاستدلال بامر الائمة عليهم السلام من ان تخصيص الحي واخراج الميت يحتاج الى دليل يفيد لا يمر ورد وان كان
الامر الاخذ عن هؤلاء وهم بعد احياء فاما حال الميت يحتاج الى دليل واما ما ذكره اخيرا من ان العسر والحرج يمنعان
تقليد الحي فيدفع تقليد الميت ايضا فغير ان العسر وان اندفع بكل منهما ولكن تكون التقليد خلاف الاصل فلا يصار اليه
الا بعد الضرورة والضرورة يندفع بفرد ما فالاكثار الاكثار باقل ما يدفع العسر بل يزيد الاكثار في التقليد بالميت
تقليد الحي والميت ولكن الثاني خلاف الاجماع فيتعين الاول وعدم كفاية في بعض الاحيان يدفع العسر كلام اخر في
جواز تقليد الميت مطلقا وسيأتي تحقيقه ثم ان بعض المعاصرين بعد نقل الدليل المذكور قال تحقيق المقام يحتاج الى
تمهيد الكلام في ان الاصل في امثال زماننا جواز العمل بالظن للمجتهد الا ما ثبت حرمته فيجوز الكلام فيه وذكر انه
الحق واستدل عليه ببعض ما سبق وظهر فساده ثم قال هذا حال المجتهد واما حال العامي فاما نقول ان رجوعه
الى المجتهد تعبدي ويقتضيه الدليل مثل ظهور الاجماع بالرجوع الى زرارة ويونس واشالهما ثانيا

ان من حجية الدليل العقلي بانه مكلف بتعيين الحكم الواقعي وباب العلم له منسد ولا مناص عن العمل بالظن والتعبد في
امثال زماننا من الثانية لامكان القدح في الاول ولا نسلم ما يحصل به العلم للمقلد ولا الظن من حجة تقليده غير مسلم
لكنه لا يفيد الا الظن فيرجع الى الثانية وكل الاجماع لهذه وحصول العلم للمقلد بالاجماع غاية ما هو الثبوت في الجملة ويحتاج
في تعيين من يجب تقليده ايضا الى العمل بالظن اقول رجوع المقلد الى العالم حتى لا يعلم تعبدي من حجية ما ذكرنا من الادلة
واكثرها دليل المجتهدين على وجوب تقليد العامي واما مستند العامي نفسه هذه الضرورة الدينية الثابتة لكل عاقل
حتى الصبيان والاطفال لانهم يرجعون فيما لا يعلمون الى العلماء وليس علم كل عامي بان ما لا يعلمه من احكام الله
اخذ من العالم اضعف من علمه بوجوب صلاة الظهر وكونها اربع ركعات وانيتها ما يضر بسبب الضرورة الاحكام
من الدلائل والاشتهار سلفا وخلفا ما سلف هنا ايضا ولو قلنا بكون الاجماع نظريا فلا يحتاج الى النظر اكثر مما
يحتاج اليه هذا الدليل العقلي كما يأتي قوله غاية ما الثبوت في الجملة ويحتاج في تعيين من يقلده الى النظر فلا اشتباه
يظهر في تجديد رسم مقدمة فاقتضاء ما بعد وهو ان من يطلع للتقليد ووصل وجوب تقليده الى الجد البداهة هو
العالم الفقيه ولما صار في كثرة الحي والميت والمسلمين والاخباريين والاعلم والادون والاورع وغير الاورع وغير
ذلك ولكل فرد ولكل فرد اجتهاد في حكم تقليد الاخر كما ان الحي منهم من يقول بجواز تقليد الميت ومنهم من يقول بعدمه
والاموات كلهم يقولون بجواز تقليد الحي من حيث هو حي والادون يقولون بجواز تقليد الاعلم والاعلم منهم من يحكم بجواز تقليد
الادون ومنهم من يقول بجوازه وكل من الامرين والاخبار يجوز تقليد الاخر فوجد فرقان منع كل منهما عن تقليد
الاخر فلكل منهما حكم العامي الذي لم يظهر عليه حجية احدهما فان كلا منهما يقولان بالتخيير ومن هذا ظهر ان كل صنف من هذه
من هذه الاصناف المتكثرة لا يخرج عن احد القسمين اما يجوز كل منهما تقليد الاخر للعامي الغير المتمكن من الترجيح او يكون احد
الصنفين جائز التقليد له باجتهاد الاخر ايضا دون الصنف الاخر ولا يتوهم انه قد يمنع هذا من تقليد ذلك وبالعكس
لان مثل هذين الشخصين متفقان على تخيير المقلد الذي لم يظهر الترجيح عليه ولا يقول واحد منهما للعامي الذي يسأله
انك تمنع من تقليد ذاك وهو من تقليد ذاك وانا غير قادر على الترجيح انه يجب عليك تقليد زيد بل يحكم بالتخيير اذا عرفت
قلت المقدمة فقول ما قلته بديهة ومنه رد في العامي وجوب الرجوع الى العالم في الجملة فما لا يعلم من مسئلة تعيين المرجع
ما لا يعلم فيجب فيه الرجوع الى العلماء ولما لم يمكن له تعيين احدهم للرجوع في هذه المسئلة يجب عليه الرجوع فيها الى كل من
صنفين متقابلين اذا تمكن والحاصل انه كما ان المرجع في الجزئيات الفرعية صنف واحد من جهة في هذه المسئلة حيث تمكن
الصنفان معا فان جوز كل منهما تقليد الاخر فيعلم جواز تقليد كل منهما وان منع احدهما عن الاخر او الاخر جوز تقليد الاول
تقليد المجمع عليه وان منع كل منهما عن الاخر فلا يسئل عن كل منهما تكليف مع هذه الحالة وجوز كل منهما تقليد الاخر لا محالة
والجملة كما في تعيين المرجع قطعي وليس باب العلم فيه مسدودا ثم نقول تمسك العامي بهذا الدليل العقلي متوقف على امور
منها انه مكلف بالحكم الواقعي حتى يعلم انه لا مناص عن العمل بالظن به وهو موقوف على فهم ان الله عز شأنه حكما واقعيا
وهو يتوقف على الاجتهاد في مسئلة التصويب والخطئة وفهم الاحاديث والايات والاجماع الدالة على ان له حكما واقعيا
ثم على اثبات حجية الكتاب والخبر والاجماع ثم يتشعب منه شعب غير عديدة وثانيا على فهم سد باب العلم فانه ايضا يحتاج
الى نحو تتبع ولا يكفي فيه الظن وثالثا على فهم انه اذا انسد باب العلم يجب العمل بالظن وليس هنا شيء يفيد به ورابعا
على فهم انه اذا انسد باب العلم ووجب العمل بالظن هل يجب العمل بكل ظن او انه ظن خاص كتقليد الاموات في الحي الظن او غيره

والرجوع الى بطلان الترجيح بلا مرجح او وجوده مع الضرر الظنون وامثال ذلك انما يمكن بعد حصول مرتبة كاملة من
العلم كيف وجميع هذه المسائل مطرح انظار ارباب الصناعة والمتميزة من فنون العلوم وخاصا على فهم انه ليس لبعض هذه
الظنون كتقليد الحي فلا مرجح وانه هل يكون الرجحان الظني الا وصادرا على فهم انه هل يجوز للعالم بالمسئلة في كل مسئلة
ان لا كان سمع الدليل القطعي على بقاء التكليف فلا علم في تفهيم في كل مسئلة انه قد ثبت
اذ ثبت فيه مكلفين سماع مجتهد ومسند باب العلم سيما اذا كان هذا العامي ممن تدرج منه مرتبة وصنع عن الفتوى
لا تقلدون ولا تجتهدون فنا الا انها وسيا على رد الايات والاخبار الدالة على عن الظن فانه بما كان فهم ظاهر الاية
القرآن ويزال الذلك وبالجملة استدلال العامي بهذا الدليل انما يمكن بعد حزم وجه عن مرتبة التقليد وح ايضا يعلم
فساده ثم قال بعد كلام والحاصل ان العامي في ذلك كاحد العلماء وتناوله هو حصول الظن فلو عرض عليه طرفي الاسئلة
ثلاثة دار امره في الترجيح بين حي وميت وحصل له الرجحان في ان متابعة ذلك الميت اقرب الى حكم الله الا ادلة الخارجة فكيف
يجب او يجوز للعالم الذي لا يجوز تقليد الميت منعه عن ذلك اذا لم يحصل له ظن بقول بان ما اجتهد فيه والحاصل ان التخيير
ان معيار تقليد المقلد ايضا هو حصول الظن بحكم الله اقول اذا كان العامي في ذلك كالعالم وتناوله حصول الظن
الدليل على حجية هذا الدليل العقلي فنقول انك تقول بحجية ظن المجتهد بهذا الدليل ومع ذلك تقول بعدم جواز تقليد غيره
الا بعد الفحص والتفتيش فما له مدخلية في تحصيل الظن فالتقليد الذي يعتمد على هذا الدليل اذا حصل له الظن بقول مجتهد
فلم يجب عليه العمل به من دون فحص او يجب عليه الفحص فان قلت اوجب الفحص عليه حاجات الطائفة الكبرى في تفتيش عن احوال
اهل الاسلام من غير المجتهدين وبطلان جميع عباداتهم وبعاملاتهم اذ لم تقبل الا من تفحص وتتبع بعد السؤال عن المجتهد
فانه يمكن ان يرتفع ظنه بعد العلم بفساد بعض الاموات تجب عليه الفحص عن حال جميع الاحياء والاموات في هذه المسئلة
فما امكن لما من المقلدين من بعضهم ظواهر الحديث والاية ويجاز ولو ظنه بسماع فساد حديث او احاديث يجب عليه
الفحص فان قلت بعدم وجوب التفتيش لا عليه ولا على المجتهد بل يحكم بما قال الله حكم الله ابتداء فجاءت المصيبة المفتش في
اخذ اساس الدين والشريعة وان قلت بوجوب الفحص على المجتهد دون المقلد قلت ما الفارق بينهما مع ان دليلهم واحد
وان ما هو سبب الفحص من الاختلاف والتناقض فيما موجود فان قلت الفارق الاجماع حيث يرى ان المقلدين لا يجب
ولم ينكر عليهم احد من العلماء قلت لعل عدم انكارهم لاجل انهم يرون تقليد المقلد تعبدا فلذلك ما كانوا ينكرون بل بناء
بذلك كلامهم ركايلا ويستدعوا انكارك مع قولك بانه من باب الظن سلمنا ولكن هذا الدليل ان كان يلزمه وجوب العمل بالظن
من غير فحص البتة فلم سلمنا القول بعدم فحص المجتهد وان لم يلزمه ذلك بل يحتمل معه وجوب الفحص وعدمه وكلاهما محتاج
الى الدليل فالعامي من اين يحصل له ذلك الدليل وكيف يفهم الاجماع على ذلك وانت قلت قبل ذلك بعدم امكان معرفة
الاجماع على التقليد فكيف يحصل معرفة هذا الاجماع عليه ثم قوله المعيار في التقليد حصول الظن والعمل بهذا الدليل
القطعي ان اراد انه يعتقدهم ومعيارهم البتة وكل من يقلد هكذا لاجل ذلك فهو باطل اذ لو سئل المقلدون عن وجه
التقليد وسببه ترجيح الحي او الاسبق فلا يجيب احدهم بذلك بل يجيب بما يجب في سؤال عن سبب كون صلوة الظهر
اربع ركعات وان اراد انه يمكن ان يكون العمدة ذلك فلا يترتب عليه فائدة ثم قال فان قلت شهرة على الاصحاب المنع
عن تقليد الميت بالظن وبدعوى الاجماع من بعضهم على حرمة وجوب العمل بالظن بان متابعة هذا الميت ليس حكم الله فيصير
من قبيل القياس قلت اما اولا فهذا ليس من باب القياس كون حرمته قطعيا وغاية الشهرة هو الظن وما ذكرنا بيان قطعي لا يصير
الظن وثانيا ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية غاية البعد وثالثا انا لو سلمنا عدم القطع بل ورد متابعة الظن فكذا

بانه ظن لا يقاوم هذا الظن الظن الحاصل بالدليل الذي ذكرنا ورابعا انا نقول مع حصول الظن منه اصلا مع حصول الظن
في المسئلة الفرعية الذي تقلدها الميت قال فان قلت المسئلة الاصولية اخرى بالتقدير وحصول الظن في الفروع تابع وتابعا
بما حاصله ان الظن الحاصل من الشهرة ان حكم الله الظاهري متابعة الاحياء ومن قال الميت ان حكم الله الواقعي كذا وهو
التقليد فان قلت بيان ان ترجيح بناء المقلد على ما ادى اليه الظن في الحكم الظاهري دون الواقعي كذا بيان
البناء على الشاذ ارجح لكشفه عن الواقع ولان التبع يحكم بان مراد الشارع هو تحصيل القرب الى نفس الامر لا مجرد
تنفيذ الدليل اقول فيه ان المقلد اذا ادى شهرة عدم جواز تقليد الميت وسمع من احد سيما اذا سمع دعوى الاجماع
من بعضهم يحصل له الظن والغالب انه غير ممكن من شهرة ان هذا من المسائل الاصولية والاجماع فيه بعيد وكذا علم
مقاومة هذا الظن الظن الحاصل من الدليل العقلي في ان الظن الحاصل منه ارجح وان الترجيح به جائز وان مراد
الشارع تحصيل القرب الى نفس الامر والحاصل ان جميع ما ذكره امور من شان المجتهد يظهر مع ان جميع ما ذكره على
ونظر يعلم ما ذكرنا في مسئلة الظن ثم قال بعد كلام فعلم من جميع ذلك ان الدليل في التقليد ليس هو محض الاجماعات
المتواترة بل هو انحصار المناص في الظن والاعتماد على ما له حرمة الظن غير واضح لو على فرض تسليم عموم ما دل عليها
فهو مخصص بظن المجتهد والتقليد في الجملة فان قلت ان المجتهد والمقلد مجمعان في ان العام المخصص بالجمل لا حجية فيه والمراد
ان نفس العقد المعين فلا يمكن الا الظن ولا تفاوت بين المجتهد والمقلد اقول نسلم ان الدليل ليس محض الاجماعات
ليس انحصار المناص في الظن بل الضرورة وسائر ما مر واما قوله والاعتماد في تقليده لا منع انه لا يمكن اثبات قدر معين الا
بالظنون المطلقة في كل من المجتهد والمقلد محقق وثانيا انا نسلم انه لا يمكن الا الظن فتقليد المقلد لما كان دلالة العام على
افراده ظنية فلزم خروج ما ظن خروجه لانه لا يكون ظنون الدخول فلم يعلم خروجه ولم يظن فهو داخل فلا اجمال وح
الضرورات عن الحجية مع انه لو سلمنا جميع ذلك فكيف يظن المقلد الذي يكلا منافيه ذلك ومن اين يعلم ان العام المخصص
بالجمل ليس بحجة واي فائدة لفهم المجتهد في ذلك المقام الذي ات فيه ثم قال والحاصل ان الاستدلال بحرمة العمل بالظن
استدلال بالظن فهو في الاصل حرمة العمل بالظن الا الظن المجتهد الحي انا نظر حرمة العمل بغيرها فاذا حصل الظن للمقلد بان
ما قاله الميت حكم الله فكيف يترك ابي الظن بانه ليس حكم الله اقول فيه مضافا الى منع كون الاستدلال بالضرورات على الحرمة
الظن بناء على ما سبق من طريق المخالف انه لا منافاة بين حصول الظن بان ما قاله الميت حكم الله والظن بحرمة العمل به اي بانه
ليس حكم الله فان الظنين في الاول هو انه حكم الله الواقعي بالمجتهد الامارة في الثاني انه ليس حكم الظاهري اي ما هو
الحكم في حقه كلا منافاة كما مر مرارا الا ترى ان الامام لك لا تقول بما ظننت انه حكم الله في الواقع يحصل لك العلم
بعدم حجية الخبر الصحيح لك مع افادته الظن بانه ما حكم به الامام وانما كيف ولم يجمع الشان لو ترجيحا في قول القائل
لا تعمل بالظن او لا تقف ظنا مع انه يجمع قطعا لم قال بعد كلام ثم وهذه كما علم ان الدليل ليس محض الاجماعات المتواترة
علم ايضا انه ليس محض في هذه الصورة الجمع حتى يقال بانه قاعدة تقليد الحي لانه مع انه لا تتم به اطلاق المنع بل هو عن اثبات
اذا لم يوجد حي والظاهر ورد عليه ان هذا الاستدلال انما هو لابطال وجوب الاجتهاد على العوام ورد اعلى نفي
حلب الاصل جواز التقليد بل الدليل عليه ما ذكرنا اقول بل الضرورة الدينية والاخبار واما قوله لا يتم به اطلاق المنع فيه
انه يتم بملاحظة ما اخترنا من عدم جواز ظن العمر عن المجتهد الحي وح يلزم على ذلك لا ينحصر بما يتوقف على انه تقليد

الحي ليفيد الدور واما قوله هذا الاستدلال لا ابطال وجوب الاجتهاد فيه انه لو ثبت جواز التقليد لعدم القائل
سلمنا عدم الملازمة ولكنه لا ينافي اثبات جواز التقليد بدليل ايضا ولا شاهد يدل عليه ثم قال بعد كلام ولا ريب ان
العمل بالظن الحاصل من قول ميت العمل بالظن مطلقا للعمل بالظن وما يستلزم وجوده عدمه فباطل اقول قد سبق
ما يدل على فساده في مسئلة العمل بالظن ثم قال وما ابو بدان بناء التقليد على الظنون لا محض التعبد فتقديم الاعلم
لانه اقوى الامارتين وعدم جواز تقليد المجتهد المجتهد لخروج تقليدهم بان ظنه اقرب وارجح اقول ان اراد ان
نفس تقديم الاعلم وعدم جواز تقليد المجتهد لحين يؤيد ذلك فهو غلط لجواز استنادهما الى التعبد كما يدل عليه تقليدهم
بالاجماع وبان الاصل عدم جواز التقليد فيقتصر فيه على موضع اليقين وان اراد ان التقليدين يؤيدان فهو ايضا لجواز
تقليدهم بالاصل والاجماع مع ان امثال هذه الادلة مذكورة في كلمات العامة الذين بنوا ثم على الظنون وان ذكرها
بعض اصحابنا فانما هي ماخوذة من كلامهم غفلة عن حقيقة الحال وكيف يؤيد ذلك مطلوبنا ولا يؤيد نصه بحجيته في
مسئلة جواز التقليد بادلة الاجماع والاية والاخبار مع عدم اشارة الى الظن مطلوبنا ثم اقول انه على فرض تسليم جميع
ما قال لا يتم اطلاق مطلوبه من جواز تقليد الميت لكل احد بان ذلك ان هذا الدليل العقلي ما تكلم فيه اعلام العلماء
ومنهم من يقول بعدم تمامية وفساد بناء فاذا كان هكذا حال العلماء فهل لا يمكن ان يكون المقلدون ايضا كذلك
وانت اعترفت بانه لا بد لكل مقلد من مستند فقد لا يفطن المكلف بهذا الدليل العقلي او يفطن ولم يتم في نظره وظن تمامه
دليل الحرج او غيره فهل انت تقول ان تكليف اقامة هذا الدليل يجوز لك تظنه تماما او تقول انه مكلف بما هو دليله
الاول ظاهر البطلان فبقي الثاني وعلى هذا فالازم تخصيص جواز تقليد الميت بمقلد يكون مستند تقليده ذلك الدليل
لا مطلقا بل هو ايضا بعيد لا يعد حصول ظن متين تقليد الحي لاجل الاشتهار او السماع من جميع من احاط المجتهد
وثانيا بحصول الظن لبعض الميت ثم ان من المفاسد التي يترتب على القول بكون نقل التقليد حصول الظن انه لو حصل
ظن المقلد بقول مجتهد في مسئلة ثم طرا عليه الفسق يجوز له تقليده فيها وان خالفه الاخرون اذ ظاهر ان مجرد طرو
الفسق لا يوجب زوال الظن وانه لو حصل ظن له به ثم تغير رأي المجتهد فيها ولم يتفاوت ظنه المقلد ان يجوز العمل بما
ظن اولا وانه لو حصل للمقلد ظن من غير جهة التقليد كرؤيا او من غيره ان يعلم انه ليس بمجتهد جاز له العمل به فان قلت
ان اشال تلك الظنون خارجة بالاجماع قلنا كانك نسيت ما كنت تقول الى الان ان هذه المسائل ليست المتقدمة
في من الاعتراض دعوى الاجماع في مسائل الاصول بعيد مع انه اذا خرجت هذه الظنون بالاجماع فلم لا يخرج الظن
الحاصل من قول الميت بالشهرة والاجماع المتقدم مع انك تعترف بحجيتها ونقيضها قولك باصالة حجية الظن هذا
ثم ان عامة ظهر بعد تجويز هذا القائل لتقليد الميت وقد استدلوا بوجوه اخر ايضا منها ما ذكره السيد نعمت الله في
بعض رسائله وهو ان كتب الفقه شرح لكتب الحديث ومن فوائدها تقريب معاني الاخبار الى افهام الناس لان فيها
ما يحتاج الى البيان وليس كل احد يقدر عليه فالمجتهدون بذلوا جهدهم فيما يحتاج الى البيان ولما الاختلاف
بينهم فهو مستند الى اختلاف الاخبار او فهم معانيها حتى لو نقلت تلك الاخبار بعينها لكانت موجبة للاختلاف
فلا فرق بين التصنيف في الفقه والتصنيف في الاخبار لان الكل احكام الله واحكامه لا يموت بموت الناقلين
لها وجوابه ان فتاوى المجتهدين وان كانت بيانات ولكنها ليست بيانات قطعية لما مر من وقوع اختلاف الاشياء

وعدم القطع بكون الاخبار اقوال الحجج بل هو مبني على العمل بالقول الظني ثم بيان الظني يحتاج الى دليل ولم يثبت
دليل على ان يؤخذ من تقليد الحي واما الحجية الاخبار فلم يثبت منها حجية تلك البيانات ايضا وبعض شارح والذي رده
كلامه في قوانين بصريحا من دليلهم هذا بحجية ذكره قال ره ما خلاصته وما قيل من ان ظن المجتهد اذا كان من دليل
شرعي فهو تقليد حاوي لان المستند لا يموت والا فليس حجة لسلامتهم المتقدمة لان كونه من الدليل ان اراد ان
يكون مطابقا للدليل وموافقا للحق فغير ان ظن الميت والحي اذا طابق نفس الدليل الشرعي يكون حجة بل لا معنى لحجية
هذا الظن بل الحجة ليست الا نفس الدليل وليس مستند التقليد نفس الدليل بل ظن المجتهد والا فلا يجوز الدليل اصلا وان
اريد بمجرد كونه من الدليل بانه وجد يكون فيه ان هذا لا يستلزم عقيدة ولذا فهم كلام الدليل خلاف ما يفهمه الاخر
حتى ان الاخبار مع لا يتفقون على فهم الى ان قال وان اراد الدليل الشرعي بحسب الواقع فالعامي من اين يعرف الدليل
الواقعي من غيره وايضا لم يقل احد ان دليل المجتهد يموت بل يقولون دليل العامي يموت بموت مجتهده لما عرفت
ولان مستنده اذا كان ظن المجتهد لا دليل ظنه فاذا مات ذهب المستند كما ان المجتهد اذا تغير ظنه لا يكون السابق
حجة ولا ينفع ان دليله بعد بان والسبب بعينه موجود في الموت ولا يرد ان الميت مثل صورة تغير رايه ولا يعلم
بعد على فلان والاستصحاب حجة فيجب القطع بزوال الظن بالموت فاما تغير صورة اخرى او لم يتغير شيء لعدم
وايضا المستند ليس نفس الظن من حيث هو بل الادلة التي مرت وهي مختصة بحال الحيوة انتهى ومنها انه لو
وقد عرفت ما يصير جوابا عنها مع ان فيه دلالة على الافتاء والتقليد نظرا ومنها انه يلزم كون المجتهد شريكا
في الاحكام الشرعية وفيه انه ملتزم به ثبوت هذا الحكم الشرعي لهذا المقلد والعمل العلوي وهذا النزاع الاتي
ومنها استصحاب جواز تقليد المقلد الذي مات مجتهده بل يكون الفقيه فان المجتهدين كانوا في حين حيوتهم بحيث يجوز
لكل من يطلع على فتاويهم تقليدهم وفيه انه يشترط في الاستصحاب بقاء الموضوع وقد تغير مع ان فيه حجية ذلك الاستصحاب
نظرا كما مر ومنها ما رواه ابو جعفر الطوسي بعد ملاحظة كتابه وظن انه كتاب الفتوى وفيه منع كونه كتاب الفتوى بل انه
في ذلك الصلة انه كتاب الاخبار مع ان تجويزه لا دلالة على جواز تقليده لو كان كتاب فتوى ايضا كما يترجم الناس
من تقليد الاموات لهم اذا عثروا على كتاب حسن لهم **منها** ثبت مما ذكر ان طريق اخذ الاحكام
الازمان منحصر في الاجتهاد او تقليد المجتهد الحي وان من كان مسلكه احدهما يكون متمسكا بامر ومعاملة صحيحة
اما من لم يكن مسلكه احدهما فقد اختلف فيه فالمشهور ان الرعية صنفان مجتهد ومقلد ومن اخطأ الطريقين بطلت
عبادته وان كانت على جادة الصواب وموافقة لفتوى الفقيه الحي ويدعى هذا المدعي قبح الجاهل في الحكم
الشرعي غير معذور وذهب جماعة من المتاخرين الى ثبوت الواسطة بالتفصيل الاتي والكلام اما في العبادات او
المعاملات وفي الاولى اما في العقاب وعدمه او في الصحة والبطلان او في القضاء والاعادة وفي الثاني يحتمل
الصحة والبطلان بل قد يجري هذه المواخذة ايضا اذا كانت المعاملة مما يترتب عليها مع فسادها عقاب فههنا
اربع مقامات والمقدم مقدمة هي ان التارك للطريقين اما جاهل بالاحكام كلها او بعضها او عارف
الجاهل على قسمين لانه اما جاهل بوجود الحكم او بنفس الحكم مع علمه بوجود حكم كمن يعلم ان للخمر حكما ولم يعلم
النجاسة او الحرمة ويدرج تحته الجاهل ببعض كيفيات الحكم او مقدماته كمن يعلم ان للخمر حكما ولم يعلم انه النجاسة

اما الحرمة ويندرج تحته الجاهل ببعض كيفيات الحكم او مقدماته كمن يعلم ان الطلاق الرجعية حكما وانه وجوب الاعتداد
ولكن لا يعلم قدر العدة او يعلم وجوب التشهد ولم يعلم كيفيته والقسم الاول اما يكون تاركا للواجب واتيانه على سبيل
الاتفاق من غير ان يعتقده شرعيا وكذا الثاني واما غير الجاهل فهو على ثمانية اقسام لانه اما اخذ الحكم من الاجتهاد
تقليدا اتفاقا مثل اسير العامي او امه او استاده او الغير المجتهد او اخذه من المجتهد الميت او من كتب الاحاديث من
غير ان يكون له مرتبة الاجتهاد او من نفسه بمجرد استحسان وظن منه او قياس كمن يمسح التراب على وجهه ويديه
ورأسه ورجليه ولا عن الوضوء بظن ان الحكم او يشرب قطرة من الماء الصرف ظانا منه ان الفرض منه الجوع والعطش
واشباه ذلك وعلى التقادير الاربعة اما يكون ما اخذه وافق به مطابقا للواقع اي فتوى المجتهد الحي او لا ومن صور عدم
المطابقة ما اذا اتم عن اهله ولكن على غير وجهه اما السهو العلم او الغفلة وعلى التقادير الثمانية المعارف وتقدير القسم
الاول من الجاهل اما يكون غافلا اي لم يلتفت بالخلاف اصلا ولم يخطر بباله فالجاهل بوجوب السورة مثلا لم يحتمل عنده
وجوب شيء غير الفاتحة اصلا والاتي بما اخذه باحد الوجوه الاربعة في المعارف لم يجوز خلاف ما اخذه ولم يخطر
بباله فالجاهل بوجوب السورة مثلا لم يحتمل عنده وجوب شيء غير الفاتحة اصلا والاتي بما اخذه باحد الوجوه الاربعة
في المعارف لم يجوز خلاف ما اخذه ولم يخطر بباله وجوب الاخذ من المجتهد الحي او غير غافل وهو على قسمين لانه اما
يكون الخلاف رجوحا عنده او لا يكون مرجوحا هذه خمسة واثنتان فهما وهما قسم اخر وهو الشاك المطابقين ثم اعلم
اذا عرفت ذلك فنقول اما القسم الاول فتفصيل ان كلام الاكثر وان خلا عن ذكر المؤاخذة والعذاب وانما
اكتفوا بابداء الصحة والبطلان والقضاء وعدمه ولكن في كلامهم اشارات الى عقاب الشارب الطريقين باختياره
سوى الخاطئ ثم جماعة من الشارحين تصريحا بالتصريح بعضهم شاهدا فيلزم العقاب عليه بجميع اقسامه ولكن
الظاهر انه يفهم جواز الغفلة بحيث عدم التفطن اصلا ويظهر من بعض الاخبار بين التفصيل فحمل الاحكام على ثلاثة
اقسام ما ثبت الضرورة من دين الاسلام وثبت بالاجماع وما وقع فيه الخلاف وحكم بعدم المعذورية في الاول والمعذورية
في الثالث وتنسب الاولى الى المشهور والثاني فيه الى بعض المحدثين وفصل بعض تاخري المتاخرين تفصيلا اخر
فجعل الحكم على قسمين الاول ما هو من الاسلام او لازم الدين والثاني ما لم يكن كذلك وجعل المكلفين بالنسبة الى الثاني
على ثلاثة اقسام من لم يبلغ اليه وجوب المعرفة ومن بلغه ولم يسئل ومن سئل ولم يعلم عن بين اهله فحكم بعدم معذورية الاول
ومعذورية الثاني وعقاب الثالث على تركه السؤال بالواقع الحق عن عقابه على كل ما تركه من الواجبات وجاهرة الشارب
الرابع وصرح والدي العلامة رح في الاثنين بعقاب الجميع وقال لما في عبث الواقف من كتاب المتقدمة اما حاصله ان عمل
المجتهد والمقلد ان عمل واعتقد شرعيته من طريق غير معتبر كاخذ العامي من الكتب او مثله جاز ان يصحه من غير نظر في مثاله
فالظاهر صحته عليه لانه على هذا التقدير لو كلف بغير ذلك كان تكليفا بما لا يطاق وكذا من ترك واجبا جاهلا بوجوبه ولم يكن
له شك ولم يخطر بباله احتمال الوجوب سلما فهو ايضا معذور لا يتاثم بالترك وكذا حكم الجاهل بجميع الاحكام الا ان قال
واما من ترك عن عمد جهلا منه وسمع بشيء النبي وجهله الاحكام وقد وقع في اكثرها الاختلاف ولا طريق الى درك ما
يلزم العلم به الا بالاخذ من المجتهد فمثله لا يكفيه الاخذ من امثاله الا انه لا يستطيع ان يحرم ذلك بكونه حكم الله سبحانه من دون
عذر ومن شبهة له في تعلمه مثله الاخذ عن اهل الاجتهاد انتهى وحاصله المعذورية في جميع اقسام الجاهل الا في الاخير

وتعميمه

وتعميمه عدم العقاب على الخطاء كما هو الظاهر وان لم يصرح به بعض اربعة وعشرين اسرعكم بما علمتم بالعقاب وان كان في
شمول كلامه لمن اخذ من المجتهد غير مطابق للواقع مع احتمال عدم المطابقة مطلقا خفاء والجملة ما سلكه من عدم المؤاخذة على
الغافل بالقاصر هو كذلك والموافق لقواعد العدلية وغيرهم حتى من مذهب الامامية ويجوز التكليف بما لا يطاق فان
من اعتقد انه لا حكم عدا ما اخذه في هذه الواقعة او اعتقد ان احكام الدين هو ما علمه ابوه او امه ولم يحتمل بالاحتمال
اخر سواه كالاطفال في اوايل البلوغ سيما الطفال العوام بل ونسائهم واكثر بحالهم هو من يندرج في عنوان الغافل
وظاهر ان تكليف الغافل قبيح عقلا منهي بالكتاب والسنة والاجماع وقد صرح بعدم تغيير بعض الاقسام وعليها ابن
ابرهيم في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سالته عن الرجل يتزوج المراة في عدتها بجهالة هو بها الا تحل له ابدا قال
لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما يقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت
باي الجهالتين اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون
من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك انه لا يقدر على الاحتياط معها الحديث وفي دعوى عدم امكان
حصول الغفلة هذا المعنى يرجع الى النزاع في الصغرى ونحن نتكلم على فرض ثبوتها مع ان هذه الدعوى بين المكابرة
ثم ليستبعد الغفلة في الامور الضرورية من الدين التي هي كالجزء الاسلام او انه الامور العامة البلوى لمن زاول الشريعة
وخالط اهلها والجملة لا يمكن الارتياب في ان الغافل عن وجوب المعرفة والذي اوجب معرفة ان ما يفعله اوجب هو الجميع
وليس الصلوة مثلا غير ما يفعله ولا يحصل له ان الذي خاطره لا يكلف بالرجوع الى المجتهد وهل هو الا التكليف بما لا يطاق
ولذلك يكفي فيمن بلغت نفسه الى ان هذا الشخص مجتهد يكفيه ذلك وان لم يكن كذلك ولا فرق بين ما نحن فيه وبين ذلك
ثم لا يخفى ان حصول المعرفة الاجمالية بان لله احكاما والتفطن به لا يوجب عدم المعذورية الا بعد ان اجبر ما يجعله تحت هذا
العنوان ايضا فان المعرفة الاجمالية قد يحصل بذلك ولكن يعتقد ان هذا الشيء لا حكم له البتة او ان هذا الحكم الذي
ليس الا كما ظنه او اعتقده ثم لو احصل تلك المعرفة بحيث يكون هذا ايضا مما يحتمل ان يكون حكم له او يكون الحكم غير ما ظن
فهو يخرج غير عن عنوان الغافل واما سائر الاقسام فالظاهر انه لا ينبغي عدم عقاب القسم الاخير الذي هو الخاطئ فان
الاخطاء امر خارج عقلا مندوب اليه شرعا وهو اما واجب او مستحب فرفع عقابه يكون مطلوبا فلا معنى للعقاب عليه
ولكن مراعاته ليس شان كل احد بل العلم بما فيه وكيفيته صعب جدا لا يصل اليه غالبا الا من له دربة تامة في الاحكام
الشرعية والرجوع الى قول الغير فيه ليس احتياطا بل هو تقليد له واما باقي الاقسام فالظاهر انه لا ينبغي الارتياب
في كونهم اثمين سواء قلنا بان الاجل التقصير لا اجل جزئيات الاحكام مع عدم المطابقة للواقع وكذلك لاجل التقصير مع
المطابقة بل لجزئيات الاحكام ايضا اذ يجب عليهم امتثالها واطاعة الشارع فيها والاطاعة والامتثال لا يحصل
الا بعد الاتيان بالمامور به لاجل انه مامور به ولا يكفي محض المطابقة ولا يوجد هذه الحيثية الا مع العلم
بالمامور به ولا علم في شيء من هذه الاقسام كما يأتي وايضا فهم متشغلة بالجزئيات ولا يجوز الا الاتيان بها
حجة وسيأتي عدم صحتها منهم ويدل الاخبار على عقابهم عن الطوائف ايضا فمنها ما يدل على عقاب
بعض اقسامها فمن المستفيضة عن رسول الله طلب العلم فريضة على كل مسلم وهؤلاء الطوائف بما هم تاركون لهذه
الفريضة فيعاقبون وفي مرسلة يونس قال سئل ابو الحسن عما يسع الناس ترك المسئلة عما يحتاجون اليه فقال لا وليس

المراد المسئلة عن كل احد بل عن اهله كما امر الله تعالى به بقوله عز شانه فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون و
في مرسلة السيوفي قال سمعت امير المؤمنين ع يقول الا وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال مقسوم
مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه وسيفي لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله
وهذا صريح في وجوب طلب العلم من اهله على كل احد فالجاهل باقسامه والعارف الاخذ من غير اهله تارك
للواجب الامر اخرجه بطلان تكليف ما لا يطاق وفي رواية علي بن ابي حمزة تفقهوا في الدين وفي رواية
مفضل من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة والفقه هنا الفهم فلا يبعد وجوب المطابقة الاعتقادية
وفي صحيحة ابي الجوزي فانظروا عمن تاخذون هذا عن واخذوه فان فينا اهل البيت في كل خلف عدولا الحديث وفي رواية
محمد فتعلموا العلم من حملة العلم وفي صحيحة الحلبي الا الاخبرني عالم ليس فيه تهمة وفي اخرى الا الاخبرني عالم لا تتهمه
فيما ينقله فانه لا خير في من ليس له اصل يعني الخبر عن عبادة هذه الاقسام فلا تكون عبادة لانها خير البشر في صحيحة
الفضلاء انما هلكت الناس لانهم لا يسئلون وفي صحيحة مومن الطاق لا يسع الناس حتى يسئلوا ويتفقهوا الحديث وفي
مرسلة يونس لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله ولقي الله بغير ولاية امام عادل لم يكن له على الله حق
قال قرات في كتاب علي ان الله لم ياخذ على الجهال عهدا بطلب العلم حتى ياخذ على العلماء عهدا ببذل العلم للجهال
يدل على وجوب طلب العلم على الجاهل وفي رواية اخرى العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق لا يزيده
سرعة السير من الطريق الا بعدا وفي رواية الصيقل لا يقبل الله عملا الا بمعرفة ويدل على عدم العذر وفي رواية
بعض الاقسام ايضا صحيحة ابي عبيدة عن ابي عبد الله ع قال سالته عن امراة تزوجت رجلا ولها زوج
قال فقال ان كان زوجها الاول غائبا عنها في المصر الذي هي فيه فتصل اليه او يصل اليها فان عليها ما على
الزانية المحصن الحد الحديث قال فان كانت جاهلة بما صنعت قال فقال اليس هي في دار الهجرة قلت بلى قال
فان امراة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان المراة المسلمة لا تحل لها ان تتزوج زوجين قال وفي رواية
المرءة اذا تزوجت قالت لم ارد او جهلت ان الذي فعلت حرام وفيه يقع عليها الحد اذا لم تعلمت الحدود
وفي حسنة الكناسي قال سالت ابا جعفر ع عن امراة تزوجت في عدتها قال ان كانت تزوجت في عدة
طلاق ازوجها عليها الرجعة الحديث قال قلت ارايت ان كان ذلك منها بجهالة قال فقال ما من امراة
اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان عليها عدة الحديث قال قلت فان كان تعلم ان عليها عدة و
لا تدري كم هي فقال اذا علمت ان عليها العدة فتمتها الحجة فتسئل حتى تعلم وفي رواية المشايخ الثلثة
عن الصادق ع ان رجلا جاء اليه فقال ان لي جيرانا لهم جوار يغنين ويضربن بالعود فربما دخلت فجلست
اسمع اليهن فقال له لا تفعل فقال والله ما هن شيء اتيته برجل انما هن جوار اسمعهن باذني
فقال له ع اما سمعت الله عز وجل يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا فقال
الرجل كاني لم اسمع بهذه الاية من كتاب الله عز وجل من عربي ولا عجمي لا جرم اني تركتها واني استغفر الله
فقال له ع قم فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ما كنت عليه
استغفر الله واسئل التوبة الحديث وما ورد من ان القضاة اربعة ثلثة في النار وعدهم من تصدى بجهل

وهو لا يعلم ومن قضى بحق وهو لا يعلم الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وهي كما ترى صريحة في وجوب المعرفة واخذ
الاحكام من اهلها مطلقا وان تاركه تارك للواجب معاقب ومنها ما يصرح بالعقاب على نفس ترك الحكم
ويدل على العقاب عليه ايضا انا نعلم قطعا انه اذا اعطى سيد عبده طريقا وقال ان فيها امورا يجب عليك
معرفتها والاتيان بها وعلى ترك كل منها عقاب خاص فهو لم يقم الطريق ولم يمتثل صاحبه الى بعقاب ترك
المامور به لم يعد مذموما واما الظواهر الدالة على رفع التكليف والعقاب عن الاجزاء عما لا يعلم فلا ينافي وما من
لانها محمولة على ما بعد الفحص المتعذر وعلى غير المقصر او على الاولى فلا من تعلق بوجوب المعرفة اجمالا
بحيث يحتمل وجوه الحكم او خلاف ما يظنه حكما مع تمكنه من الطلب ورجع ذلك ايضا الى الاول وتم بذلك
صحة ابن الحاجب المتقدمة ايضا بل الامر بالمعرفة وطلب العلم قرينة واضحة على ان ما يضع مما لا يعلم هو الاتيان
على علم كما ان طريقة العدل وبطلان التكليف بما لا يطاق دليل على ان الواجب من المعرفة هو مع التمكن ثم انا
لنا ان من يقول بعدم معذورية بعض اقسام الغافل اجمعها ومن يقول بمعذورية بعض اقسام غير الغافل و
اكثر كلمات هذه الطائفة فارق بين الطائفتين وعنوان وبظهر من بعضهم معذورية غير الطائفتين الحجة ايضا دليل
الاولين وجوه منها وجوب الاخذ على احد الطريقين فيركب محرم ويفوت وجوب الاخذ فاتح بعض الاخبار المتقدمة
واخرى بقاء التكليف وسد باب العلم واما الاسرة الظن الا ما خرج ولم يخرج الا ظن المجتهد او المقلد للمجتهد
الحي والجواب اما عن الاخبار فبما عرفت من المجملين واما عن الدليل الاخر فبخروج ما ذكرنا ايضا من بطلان التكليف بما
لا يطاق والظواهر الدالة على العقاب والتكليف عن لا يعلم ومنها ان تعلق ذمة المكلف بشيء يتوقف براءته على اليقين
وهو لا يحصل الا بالاجتهاد او تقليد المجتهد الحي وجوابه منع اشتغال ذمة الغافل باقسامه ومنها ان الاطاعة لامر
واجبة وهي لا تحصل الا بالاتيان بالمامور به وليس هو الا ما امر به الشارع او من ثبت حجية قوله وجوابه ذلك مامور
وكذا جواب سيرة العقلاء لهم واما الاخرون فهم ايضا استدلوا بوجوه منها صعوبة العلم الذي اعتبر مع سيما بالنسبة
الى النساء والاطفال في اوايل البلوغ فانهم لعدم تمكنهم من الاجتهاد وعدالته وعدالة الوسائط فان معرفة العدالة لا تحصل
غالبا الا بمعرفة الواجبات والواجبات ومع بعد ما حصل اشياء ليس يعلم ولهم العلم بالشياع بل ولا بالعدلين واما العامة
وتحقيقهم كل ذلك والدليل لا يخفى صعوبته مع عدم الوجوب عليهم قبل البلوغ قال بعض الاخبار بين ان جماعة من الشيوخ
والنساء وسكان القرى والصحارى ومن في طبقتهم لو كلفوا باحد الطريقين لزم التكليف بالاطاق فهو من اعجاب هذا
الحكم شكل وجمع الله ما كانوا ياخذون الجهال باشال ذلك وجوابه انه ان اريد بذلك الغافل الغير المقصر او
العاجز عن ادراك ما ذكر كما هو الغالب في المذكورين فهو كذلك وان اريد الاعم فلا واي صعوبة في معرفة الاحكام
فان اكثر من ذكر قابلون لكلالات وصنايع وفيهم وبادون سبق يحصلون صنعه ويبلغون غايتها ويقطعون الدقائق
ولا حتى لجهة معيشتهم يسافرون الحرمين الى البلاد بعيدة ويقطعون المنازل والرمال وكل ذلك اصعب مراتب
عن اخذ الواجبات عن المجتهد او واسطة او كتاب هل يكون تركه الا ناشيا عن تقصيرهم وسامحتهم في امر الدين
واما الهم كيف يعرفون المجتهد والعدالة فلو لم يدل على امتناع التقليد لامر خصوص هو ذلك وقد ورد فيه
ما ذكره بعضهم وهو الفارق بين الطائفتين وعنوان وهو ان المامور به هو نفس العبادة وكيفيتها ماخوذة من الامارات

او المجتهد غير داخل في حقيقة فاذا حصل تحصيل الامتثال فان كلما امر به فانما هو لحصول الكمال به في الفقر فاذا فعل او ترك
على الفور الواقع فقد حصل الغرض بالطاعة لا يمنع كون الخبر من الامور تقليدي على كلمة كاد بالاتي ثمرة العبادة هي القرب من الله
وهي يحصل بقصد القرب فيلزم الامتثال ويحصل الكمال مع عدم المطابقة ايضا مع اعتقادها لانا نقول ان كل فعل ليس بحصل
الكمال اذ يجوز ان يكون لمخرج ما قرره الشارع مدخلا في التكميل وان لم نبلغ عقولنا ان فعل الظهر خير كعلة لا يحصل به
الكمال وان اعتقد الصحة بقصد القرب والا يلزم الترجيح بلا مرجح وفي ذلك كاية تركيب طلب الايمان الادوية للامراض بحيث
لو بلغ نفس الايمان الا الظن والجملة لا دليل على ان الشارع امر بشيء ان يكون ماخوذا من الامام او المجتهد لا غير فانه لا يمكن
ان يكون الاخذ على هذا النحو واجبا خارجا عن العبادة ويكون تاركه آثما لاجله وترك الخارج لا يضر الامتثال وجه ايضا
ان هذا الفاعل الطاقي الاخذ من غير اهله ان كان بحيث يجوز عدم كونه ماموريا به اما لاجل احتمال عدم المطابقة او لاجل
احتمال كون الاخذ من الاهل من الفعل او ترك طالة فكيف استحل مع توقفه عرفا على قصد المتوقف على العلم يكون الفعل هو المامور
ويدل عليه ايضا قوله انما الاعمال بالنيات والاعمال الا بالنية واذا لم يمثل استحق العقاب وان لم يحتمل ذلك فلا نقول في المنتهى
الى الطاقي وغيره لان التكليف بالطاقة تكليف بالايطاق وايضا اذا امكن ان يكون لخصوصية ما قرره الشارع لم يبلغ
اليه عقولنا فيمكن ان يكون لخصوصية الاخذ من الامام او المجتهد مدخلية لم يبلغ اليها عقولنا قوله لا دليل على ذلك قلنا
الجواز كاف مع ان الدليل موجود فان الاخبار مصرحة به كما في رواية الصيقل حيث صرح بعدم قبول العمل بلا معرفة
عدم القبول لا يوجب الاجزاء والروايات المتقدمة الصريحة بانه لا خير في العبادة بلا فهم وتفقه ولو كان ممتثلا لكان
فيه خير اليه مع ان ما ذكره من نفي التاثير عن غير المطابق والتشبيه بالادوية يستلزم عدم امتثال احد المجتهدين
المختلفين واحد مقلديهما ايضا اذ ما قرره الشارع ليس الا واحدا بل هو محتمل في حقهما معا وفي حق جميع المجتهدين والمقلدين
فان قلت حكم الشارع في حقهم بوجوب اجتهادهم قلت يدل على ان الا بطلان التكليف بما لا يطاق وهو دليلنا على ما ادعاه
وهذا يعين جواز الفاعل الاتي بغير المطابق فالفرق بينه وبين الكلفة والمقابل عن لا يعلم وقد عرفت الجواب
عنها ومنها ما صح الى الجنة مثل ما ورد في حكاية عمار ابن ياسر حيث انه اصابته جنابة فتمعك في التراب فقال رسول الله صلى الله عليه وآله كان يتيمم
اما علمت كذا فعل التيمم حيث يدل على انه لو فعل كذا كان مجزيا مع انه لم يكن عالما به وما ورد في حكاية براء بن صوحان
حيث تطهر بالماء قبل اخذه من التيمم وصار هذا مدحوما ومثل ما ورد عن عبد الله بن عطا قال قلت لابي جعفر ع ما
من اهل الكوفة اخذا فقيل لها تيرا اي برابر المؤمنين فخيرها واحدة واما الاخر فقيل سبيل الذي نبره وقيل الاخر قال
اما الذي نبره وقيل فقير من دينه واما الذي لم يتبرع وقيل تعمل الى الجنة حيث قال ان الذي لم يتبرع كان جاهلا
بوجوب التقية ومع ذلك دخل الجنة والجواب اما عن حكاية عمار فبان المراد انه لم يسأل حتى يفعل كذا لا انه لم يفعل
كذا لما هذه بطلان التوضيح على ترك ما لم يعلم مع ان الشارع في العرف السادة ان امثال هذه الالفاظ انما يستعمل
في مقام التعليم والبيان ما صح حتى ان يفعل واما عن حكاية براء فبان الظهر بالماء بالذات حسن واجب عبادة
حتى يحتاج الى النية فمدحه انما هو من هذه الجهة لا من حيث انه اتى بالحسن شرعا واما عن خبر ابن عطا فبان
من لم يتبرع الجنة يحتمل ان يكون الغفلة عن وجوب التقية هذا ثم ان قلت انه على ما ذكرت من عدم عقاب الفاعل الكلفة
ماموريا على حكم الله فهل لا يجب تعليمه وارشاده على الخطاء والى الطلوب الغفلة او يجب فان قلت بالاول لزم سد باب

الامر المعروف والنهي عن المنكر الا بالنسبة الى المصر وان قلت بالثاني فكيف امر العالم بطلان ما هو ماموريه وما
الدليل عليه مع انه لم يصل منكر ابل اتى بما هو حكمه قلنا نقول بالثاني والواجب على العالم او المعلم في الارشاد
ثم الامر بترك ما كان عليه حيث ان هذا الارشاد لا يكون عاما ولو قال لما او افعل كذا او افعل كذا لم
ايضا من التعليم وهو المقدمة بالذات فيه والدليل على ذلك الاجماع القطعي بالضرورة او على النبوة والامتداد
على الله عز شانه ثانيا والاخبار الدالة على وجوب تعليم الجهال وبذل العلم وما في هذا المعنى ثالثا **واما المقام الثاني**
اعني الصحة والبطلان فالمشهور عدم صحة عبادة شيء من الاقسام المتقدمة سوى المخالط وخالف فيه طائفة من المتاخرين
كالمولى الاردبيلي والسيد الصدر وبعض الاخباريين فحكموا بالصحة مع المطابقة اعني المجتهد الحي وغيره مما هو من الواقع و
بالبطلان مع عدمها مطلقا وهو اختيار والذي يعلم الملازمة فيه والاخير واختاره المستدل الصحة في اقسام الفاعل بالنية
المتقدمة مطلقا وذهب بعض الى صحة عبادة الفاعل مطلقا مطابقا للواقع او عدمه صحة عبادة غيره من الاقسام المتقدمة
عدا المخالط سواء طابقت الواقع او لا وهو الحق اما صحة عبادة الفاعل مطلقا فلانك قد عرفت ان الصحة هي موافقة
الماموريه وان المراد بالماموريه هو الماموريه باعتقاد المكلف او بظنه الثابت حجيته وان لم يكن مطابقا
للواقع وهذا الفاعل قد اتى بالماموريه كذلك فيكون ما فعله صحيحا ويقرر اخر الصحة هي موافقة الماموريه
هو ما اعتقده المكلف ماموريا به لبطلان التكليف بما لا يطاق ولما عرفت في مباحث الحسن والقبح من انه
اذا اعتقد احد بوجوب شيء عليه بحيث لم يعلم خلافه بالدهر واجب عليه ولان ما يدل على تكليف المجتهد
اجتهاده جار في حق ذلك ايضا والفرض انه عمل وفق ما اعتقده فيكون صحيحا واما ما سبق من الاخبار
الدالة على انه لا خير في عبادة لا علم فيها او لا يقبلها الله سبحانه فلا يضر هنا اما الاول منع عدم حصول
العلم والفهم والفقه والمعرفة هنا حيث ان المراد منها ليس المطابق الواقع والا لجرى في المجتهد ايضا اي
لا يصل انها خطابات لمن يصل التكليف بها قطعا وما نحن فيه الغفلة عنه صالح واما بطلان عبادة غير الفاعل
مع عدم المطابقة فظاهر واما معها فلعدم كون ما اتى به ماموريا به او لعدم كونه تمام الماموريه اما وجه عدم
كونه الماموريه لانه لا يكون الاخبار او كما اقل من وجه خبر فيه وكما خبر فيما اتى به اصلا من اصول الاخبار المتقدمة
واما وجه عدم كونه تمام الماموريه فاما لان نية التقرب وقصد الامتثال جزء الماموريه بالاجماع والاخبار ومثل ذلك
المخصص لا يتاتى منه هذه النية واما لان المعرفة جزء كما دل عليه بعض الروايات المتقدمة والفرض عدم تحصيله
المعرفة بل رواية الصيقل يدل بنفسها على عدم الصحة لان نفي القبول يستلزم نفي الصحة وما ذكرنا يظهر الجواب عما
استدل به على الصحة مع المطابقة من كونها ماموريه فقد ظهر ماموريه والنهي يتعلق بالخارج **واما المقام الثالث**
وهو القضاء وعدمه فهو من مسائل الفروع وتحقيق الكلام فيه انا اذا قلنا بان القضاء تابع للاداء فلا اشكال
في لزوم القضاء في جميع صور البطلان وكذا في عدمه في جميع صور الصحة بملاحظة ما ذكرنا في بحثه من ان الامر يقتضي
الاجزاء وان قلنا بان القضاء امر جديد كما هو الحق فالامر ملاحظة خصوص المقامات فكلما لم يثبت فيه دليل
على اصل القضاء فيعمل بمقتضى الاصل وما كان فيه دليل عليه فان دل على وجوبه بمجرد عدم الاتيان بالماموريه
لو بجزء او شرط او بطلان الفعل فيحكم بالقضاء في جميع صور البطلان وان دل على وجوبه بمجرد عدم الاتيان بفعل

معين ولم يكن واجبا على شخص يحكم بالقضاء في جميع الصور وهكذا وبالجملة اللازم ملاحظة الدليل وليس تحقيقه من
شأن الاصول هذا حكم القضاء واما الاعادة فالاتيان بالفعل في الوقت قائلا بوجوبها مطلقا لان المدرك حصول
العلم له في الوقت ودخوله تحت عنوان العالم او موضوع الحكم وانشاء المانع الذي هو الجهل بثبت له جميع احكامه مع
امكان اتيانه به ولا ينافي ذلك ثبوت احكام الجاهل له حين جهله ودخوله تحت عنوان الجاهل والحاصل ان
اللازم عدم توجه الخطاب المتوقف على العلم اليه حين جهله بل توجه خطاب اخر اليه او عدم توجه خطاب الصلاة اليه
لا يمنع من توجه الخطاب اليه بعد حصول العلم وامكان الاتيان بالمامور به لبقاء وقته والتوجه هو مقتضى الاصل
ولذلك حكم جماعة منهم صاحب المدارك بوجوب الاعادة في الوقت على الاصل مع الخيانة تجهيلا بالحكم وان كان ما
ذكروه دليلا لذلك على مناقشة وذلك لان ما ذكرناه في وجوب الاعادة انما يتم اذا كان هناك خطاب لفظي
متعلق بالعالم الاخر من موضوع اخر شامل مطلقا بعد تخصيص اما لو لم يكن كذلك بل ثبت بالاجماع مثلا وجوب الفعل على
العالم ووقع الخلاف في العالم في اثناء الوقت بعد جهله او لا يقتضي تكليفه حال الجهل فلا يتم ما ذكر كما لا يخفى
وكذا اذا كان التكليف ثابتا بالخطاب اللفظي لكن لا على نحو علم شموله لمثل ذلك الشخص واللازم التخريج في كل
مورد من الفروع بخصوصه هذا بحسب الظ والتحقيق الشامل للخاطئ والجاهل ولو بجهلهما او غفلة ان بقي ان المورد
اما خاطئ او جاهل وعلى التقديرين اما يكون خطائه او جهله متعلقا باصل العبادة او جزئها او شرطها وعلى التقادير
يكون متعلقا بالحكم او الموضوع فالاول وهو الخاطئ في حكم العبادة كخائف ظن عدم وجوب صلاة الظهر على الخائف وظن
خطائه في الوقت ووجوب الفعل عليه في الثاني وهو الجاهل بحكم العبادة كمن لم يعلم وجوبها او نسيه والوجوب عليه
في الثالث وهو الخاطئ في حكم الجزء او الشرط كمن ظن عدم وجوب السورة وصلى ثم تبين خلافه في الوقت فان كان
في المورد امر بالمقيد بالجزء او الشرط شامل لذلك الشخص مع هذه الحال يجب عليه الفعل ثانيا والا فلا لان مقتضاه وجوب
الجزء على من وجب عليه الكل والاصل عدم وجوبه على هذا الشخص فالاول كما اذا عزم بعد الصلاة على ترك السورة مع الوقت
باق فيجب عليه الفعل فانا نقول الامر له وعدم الدليل على التقييد بمن لم يصل الا مرة والاجزاء عن الامر الاول لا يستلزم
وجوب الاعادة لان هنا امرين مطلقين مقيد والاجماع على اتحادهما انما هو في غير ذلك الشخص والثاني كان يعمل على
مثل السورة واجبة في الصلاة فان صفاته وجوبها على من يجب عليه الصلاة ووجوبها عليه بعينه وكليتهم صورة المطلق
ح مقيدا فيظهر ان معنى قوله صل مع السورة وهو شامل لذلك الشخص لمنع تقييد المطلق فان وجب التقييد كما حصل في مورد المطلق
والمقيد فالمطلق امر بالماهية وقد امتثل ويظهر من دليل التقييد وجوب القيد لا مطلقا بل على من وجب عليه الماهية ووجوبها
عليه غير ثابت فان قلت يفهم من دليل التقييد وجوب الصلاة مع القيد وانضمامه الى الامر المطلق يصير امرا اخر شاملا لهذا
الشخص قلنا لا نم بل المفهوم مجرد وجوب القيد حتى وجوب الماهية ولو كان دليل القيد او الاصل الاجماع يكون عدم
الوجوب ظ والرابع وهو الجاهل بحكم الجزء او الشرط كمن لم يعلم وجوب السورة في الصلاة كالسابق ايضا والخامس وهو
الخاطئ في موضوع العبادة كمن ظن صلاة الظهر امرا وراء هذه الهيئة وان يريد ظهر له الحال في الوقت
فيجب عليه الفعل لشمول اطلاق دليل وجوب الصلاة له وامكان الامتثال الا ان يكون الدليل الاجماع
فان قلت ان ما اطلق انه الصلاة فقد اتى بما امر به لتعدد نظره والاتيان بمقتضى الاجزاء قلت الاجزاء

عن المامور به بذلك الامر والمتحصل له بعد الفهم امر اخر فانه يفهم في الوقت ان الشارع قال افعل هذه الهيئة
وهو شامل له فيجب عليه وجوبه مع سابقه ان هذا الفهم جعل الامر الاول امرا وراء السابق فان قيل من صلى
افعل ما علمت انه صلاة وقد اتى به ولا تكرار قلت بل المعنى افعل هذه الهيئة ان علمت انها صلاة والسادس وهو الجاهل
بموضوع العبادة فكالسابق ايضا والسابع وهو الخاطئ في موضوع الجزء او الشرط فان اخطائه في صفة يركن ظن ان
المراد بالمغرب الغروب فصلى ثم تبين له في الوقت انه زوال الحمرة فالظ وجوب الفعل لما مر في سابقه ان كان دليل
الجزء او الشرط موجبا للتقييد كما مر في الرابع وان اخطائه في مصداقه كمن ظن زوال الحمرة قبل حصوله فالاصل عدم وجوب
الفعل ثانيا اذ ليس هناك الا امر واحد هو الصلاة حين علم بالزوال وقد امتثلها والثامن وهو الجاهل بموضوع الجزء
او الشرط كمن صلى حين سقوط القرص مع جهله بانه قبل الوقت او بعد الزوال غير ملتفت الى الخلاف او مع جهله بزوال
الحمرة وعدمه وعلمه بان الوقت الزوال غير ملتفت الى احتمال العدم فالاصل في الجميع وجوب الفعل ثانيا لتعلق الامر
وامكان الامتثال واما حصة ما اتى به بعض الاجزاء عن ذلك الامر بل عن امر اخر تعلق به لبيان الفعل وهذا
امر صادر من لسان الشرع ثم لا فرق فيما ذكر بانه الخاطئ من وجوب الاعادة في بعض اقسامه بين ما اذا كان تبين
خطائه بالعلم بالواقع او بالاجتهاد لجريان الدليل فيهما وقال المحقق الشيخ علي في بحث القبلة من ح عدم الوجوب
في الثاني لامكان كون الخطاء الاجتهادي المثاني وهو منافاة دليل الوجوب كان نصيه اجتهاده وصورته حكمه في
حقه ظاهرا ثم لو صادف عبادة بعض هؤلاء الواقع فلا يجب عليه الاعادة مطلقا لاصالة عدم اشتراط العلم بالصحة
الا ان يكون مع خطائه جهل مقارن مع التقصير الموجب للغرض المفسد للعبادة **واما القسم الرابع** وهو الكلام في
المعاملات وحقها وعلاقتها والمراد بها هنا افعال جعلها الشارع سببا او شرطا او مانعا لشيء سواء كان من العقود
او الايقاعات او من قبيل الطهارة والنجاسة وامثالها فلا يتوهم الاكثر لها ثم قال السيد الصدر واما الاحكام المترتبة عليها
منها كجعل الشيء سببا او شرطا او مانعا فالظ عدم الاحتياج الى الاخذ من المجتهد او جزم على انها ما جعلها
الشارع سببا او شرطا او مانعا بل لا يكون في حقها فعلها مطابقة للواقع انتهى والحق القائم تقدم مقدمتين الاولى
ما لا شك فيه انه لا تكليف فوق العلم والاعتقاد وبيانه انه لو اعتقد احد ترتب اثر على شيء يجب عليه جعل خلافه بترتيب عليه
في حقه اعتقد حلية الزوجة يعتقد باطل وانها يحل عليه ما دام كذلك كما يحل الاجنبية باعتقاد انها زوجته ومن اعتقد
بطلان عقد صحيح يجب عليه المعتقدة به ما دام كذلك كما يحرم الزوجة باعتقاد انها اجنبية وهذا ظ والثانية انه لا
الفقه والايقاعات بل كل جعله الشارع سببا او شرطا او مانعا انما يقع فيه الخلاف لها حقائق نفس امرية واقعية
هي ما قرره الشارع اولا وحقائق ظاهرية وهي ما يظنه المجتهد انه ما وضعه الشارع وهي قد يطابق الواقعية
وقد يخالفها والمدرك لنا سبيل الى الحقائق الواقعية ولا تكليف فوق الوسع فالسبب والشرط والمانع
امثالها لنا هو هذه الحقائق الظاهرية ومن البديهيات التي افتقد الاعلام الاجماع بل الضرورة ان ترتب
الاثار على هذه الحقائق الظاهرية يختلف بالنسبة الى الاشخاص فقد يترتب الاثر بالنسبة الى شخص ولا يترتب
عليه بالنسبة الى اخر كما ان ملاقاة النجاسة سبب لنجاسة الماء القليل عند القائل بها وليست سببا عند من
لا يقول ان القليل الملاقي نجس للاول ظاهر للثاني وكذا قطع الحلقوم فقط سبب لحلية الذبيحة بالنسبة

الى مجتهد دون اخر وكذا ايقاع العقد بالفارسية مثلا سبب للانتقال عند مجتهد دون اخر ولم يقل
بان كل ما هو سبب عند مجتهد وفي نظره او شرط يجب ان يكون كذلك عند كل الناس بل مقتضى الاصل انه
العدم فلا يترتب الاثر الا فيما دل الدليل عليه وهو في حق من ظنه كذلك خاصة ومن هذا يظهر ان ترتب
الاثار على العقود الظاهرية واما الباطنية من اللوازم الواقعية التي لا تختلف عنها البتة نعم العقد الذي
لها من اللوازم لها بالنسبة الى مجتهد يعلمها كان او مقلد ولذا يبنى على الصحة في حقه ويترتب عليها
الاثار بالنسبة اليها بل بالنسبة الى مجتهد اخر اذا وقع عن المجتهد الاول او مقلده وكان اثره مترتبا
على ترتب الاثار بالنسبة الى المجتهد الاول او مقلده كما مر مفصلا واما ترتب الاثار بالنسبة الى كل مجتهد
مقلد فكلا اذ لم يقل احد بان المجتهد الذي لا يعتقد بالفارسية في العقد اذا اتى بها يترتب عليها الاثر البتة
اليه اذا عرفت هاتين المقدمتين فاعلم ان الخوئي غير المجتهد والمقلد في المعاملات على ثلثة اقسام لانه
اما غافل غير ملتفت باحتمال صحة ما اتى به اصلا او غير غافل بل ترك التقليد مع علمه وهو ايضا على قسمين
لان ما صدر عنه من المعاملة اما موافق او مخالف للحكم القطعي الصادر من الشارع او ليس كذلك اي ليس
حكم الشارع في خصوص هذه المعاملة مقطوعا عليه بل يستخرج الحكم بالادلة الشرعية الظنية فان كان
الاول فحكمه حكم المجتهد او مقلده لانه لكونه غافلا او معتقدا يترتب الاثر عليه ولا تكليف فيه متعبد
باعتقاده كعقد المجتهد نظيره والمقلد يتبع مجتهده فيه حال الغفلة يكون حكمه ما اعتقده واذا
افتى فان وافق قول من يقلده اعتقاده فهو والا يكون كالمجتهد المتبدل رايه او المقلد له وقد مر
حكمه مستوفى في باب الاجتهاد والتقليد ولا فرق في ذلك بين ما اذا كان معتقده مطابقا
لاحد الاقوال في المسئلة او لم يطابق شيئا منها اذ الماخذ الا ان الاجماع هنا او سبب وجوب الارشاد
وعدم استدامة الاثر او كان مخالفا للقطع من الشارع وان كان الثاني ايضا يحتمل خلافه ما يمنع
وعدم ترتب الاثر على معاملته وما ذلك او فيها من غير سؤال عن اهله وكان زعمه موافقا للقطع من
الشارع او مخالفا له فيترتب عليه الاثر مع الموافقة ولا يترتب مع المخالفة بعين الحكم في حقه ما قطع به من
الشارع في هذه المعاملة اذ المفروض انه ثبت من الشرع قطعا انه قال المعاملة الفلانية سبب للاثر الفلاني
وليس هنا اعتقاد مناط الكلية والتعبد بخلافه حتى يتعبد به ولا دليل على التعبد في مثله بعلم واعتقاد
فيترتب عليه الاثر في حقه وان احتمل خلافه ايضا ولا يضر ذلك الاحتمال او الظن لكونه مامورا بالسؤال
والفحص كما ان من يعتقد حلية الخمر مع احتمال خلافه محرم عليه الخمر وان لم يسئل لانه مامور بالسؤال وان
كان الثالث فالحق عدم ترتب الاثر عليه في حقه ما دام باقيا على التقليد بل وجه المعاملة تعبدي
سواء طابقت احد الاقوال ام لا اذ المفروض عدم القطع بالوضع الواقعي من الشارع بل انما هو المظنون
للمجتهدين فيترتب الاثر عليها انما هو باعتبار حجية ظن المجتهد له وتقليده والمفروض انه ليس مجتهدا ولا
مقلدا فما الدليل على ترتب الاثر عليها في حقه ثم ان قلت بعد صدور المعاملة احد المجتهدين فان قلد
من يقول بفسادها وعدم ترتب الاثر عليها فلا اشكال في عدم ترتب الاثر وان قلد من يقول بترتب

الاثر فالتحقيق في التفصيل بما مر في مسئلة نقض الفتوى بالمعنى الثالث فيقال ان ما لم يحقق اثره
بمجيء او معنيين كالنجاسة والطهارة والحلية وامثالها يترتب عليه الاثر فاذا غسل ثوبه من
البول مع بدنه تقليدا لابي حنيفة في الطهارة في حقه ما دام انه غير مقلد ولو قلد بعده من يقول بكفاية
المرة يكون هذا الثوب طاهرا في حقه لانه الغسل المذكور صار سببا للطهارة في حق كل من يقول بكفايته
ومقلده وجعل هذا الشخص حق من هذا العنوان ولا يشترط كونه مقلدا حين الغسل ايضا كما مر
في حقه وما لا يكون اثره الا لمعنيين او معنيين كالعقود والايقاعات واسباب شغل الذمة وامثالها
فلا يترتب عليها الاثر اذا اثار هذه الامور لا بد وان يتعلق بمعنى اذ لا معنى سببية عقد مخصوص
عن شخص معين على زوجية سببية لحليتها على كل من يرى جواز هذا العقد او من يقلده وهذا الشخص
المعين هو الذي يصدر منه هذا العقد بتقليد من يرى جوازه وهذا الشخص حال العقد لو كان مقلدا فلا يترتب
في حقه الاثر كما مر واما بعده وان دخل في تقليده ولكن لا يفيد ترتب الاثر في حقه لان الظنون المجتهد
سببية هذا العقد متصلا لصدوره للاثر ولم يصر هذا سببا كذلك واما ان السببية المنفصلة فليس
عليها دليل اذ ليس من ظنون المجتهد ولا دليل على كون الدخول في التقليد مثل اجازة المالك في الاجازة
في المعاملات الفضولية هذا مع ان عدم ترتب الاثر وصيرورة اخرى سببا للاثر كان متحققا قبل الدخول
في التقليد فيجب استصحابه ثم ان بعض من عاصرناه قال انها خلافية ان الغافل الجاهل اذا اعتقد ان حكم
الله في حقه هو جواز العقد فالظ ترتب الاثار وصحته بالنظر اليه باطلا بان يكون خارجا عن الاقوال
المختلفة في المسئلة ومن مقتضى الامارات الشرعية القائمة عليها فاذا كان موافقا لاحد الاقوال لا كلها لم يكن
موافقا لقول اصلا كيف وعلى زوجية الغير باعتقاد انها زوجته فكيف لا يكون من جهة عليها الصيغة بذلك الاعتقاد
وقياسه على نقض الحاكم القاطع من قاطع المجتهد فيه لما عرفت من ان نقضه انما هو لاجل كشفه عن نقضه ولذا
لا ينقض لو علم عدم النقض كما مر ولا نقضه هنا وصحة الاجماع المركب على انه ليس ما ذهب الشارع قطعا لا يفيد في نقضه
اذ قد يكون احد باعتقاده وضعه في حقه نعم لو كان الاجماع هنا على الاخبار على النقض بعد الظهور ووجوب الارشاد
قبله وقد مر ان المعاملات فيها بل جدا اذ لا دخل لحلية الجهل والعلم فلم يترتب الاثر على ما ظنه المجتهد سببا في
حقه لا يترتب عليه في حق مجتهد اخر ولا دخل لحلية كذلك فان الذي قرره الشارع ليس الا امرا واحدا فكيف صار موثرا في
حق شخص موثرا في حق اخر واذا لا فرق بين المجتهد القائل بطهارة الخمر ويشرب القائل بطهارته ايضا فهذا يحكم بالطهارة
في حق الثاني وبالنجاسة في حق الاول ام لا الثاني يحكم بالحرمة والاول يوجب دخلية العلم والجهل وان اراد
دخليتهما في الوضع الواقعي من الشارع فالصواب ايضا كذلك ثم قال في بيان حكم غير الغافل من ترك التقليد مطلقا
ما ملخصه ان بطلان العقد الذي اوقعه كذلك اذا وافق احدى الادلة والاقوال ففيه الاشكال ويمكن توجيه عدم
جواز النقض للمجتهد الخالف له بانه ان كان لانه مخالف له ونظن انه ليس بسبب فلا بد من القول بجواز النقض فيما
لو قلد المجتهد الاخر ايضا وان كان لانه لم يقع فيه مجتهد فلا بد ان يجب عليه النقض لو وافق رايه ايضا وهو فاسد
لان الحكم الوضعي لا دخلية للعلم والجهل في ترتب الاثار عليه اقول لا شك ان سبب ترتب الاثر في الاجتهاد ما ليس

القطع بكونه هو الامر الواحد الاعتبار الذي قرره الشارع والا لم يترتب اثر على المعاملتين المختلفتين باختلاف الاجتهاد
وايضا كيف يحصل القطع بان هذا هو ما قرره الشارع وليس هو الواقعة لدليل ما وقول مجتهد مطلقا والا لترتب الاثر على
جميع المعاملات بالنسبة الى الكل وانتفت فائدة الاجتهاد فيها فيحصل الزوجية المتصفة بشرائط لمجتهد برجحانها
ويكون غسل الثوب ثوبا كافيا لمن يرى وجوب غسله مرتين مع انه يجب تطهيرا ومع ان الاصل عدم ترتب هذه الآثار بالنسبة
الى الفسخ المخالف والقدر الذي ثبت صحته بها بالنسبة الى مجتهد يراه او مقلد فلا بد وان يكون الشيء اخر مدخلية
في الترتب ايضا فلا بد لنا من تحصيله والا فالاكتفاء بالقدر الثابت ولم يثبت ازيد من الترتب على اصدر الاجتهاد او التقليد
وجود الواقعة لاحد الاقوال ان كان كافيا فلم لا يترتب الاثر لصدرت تلك المعاملة من المجتهد الذي لا يرى ترتب الاثر
او من مقلد واما قوله جاز التفصيل ان كان لانه مضافا الى ما قلنا فيختار الثاني ونقول انه لا جل انه لم يقع مجتهدا
حيث ان الاصل في المعاملة الفساد خرج ما يقع فيه المجتهد ومقلده بالاجماع فبقي الباقي تحت الفسخ
مع الواقعة ايضا يشكل العلم بعدم التقليد وعدم كفاية التراضي في المعاملة او وقوع النكاح لو كون واي مسئلة
في ذلك وما يترتب الى من عدم تنقيح اكثر المعاملات هذا العلم بالتقليد او الحمل على الصحة وعدم التسامح او كون
المسئلة ثابتة ضرورة فان قلت يلزم الفساد في امور الفروج والنسل واشالها قلنا التفاوت بين المجتهد
او المقلدين ان كانا غافلين فقد ذكرنا ثبوت الاثار لها حال الغفلة والا فيدان حكم بطلان عباداتهم من
صلواتهم وصيامهم وحجهم وزكواتهم وزكواتهم وغسلهم وضوئهم بل بطلان عقائدهم كما صرح به
ويكونهم غاصبين من جميع هذه الوجوه فقد بطلان معاملاتهم ايضا ولا تحف وتحمله الحكم الوضعي لا مدخلية
للعلم والجهل في ترتب الاثار عليه قلنا قد عرفت ما فيه وان لهما المدخلية سلمنا عدم مدخليتهما ولكن يحتاج
الى ثبوت كونه حكما وضعيا والقدر الثابت كونه كذلك للمجتهد ومقلده والاصل عدم الوضع ثم قال فلو تزوج
احد بنفسه باحد مع علمه بحصول عشر رضعات مع انه سيد الخلاف فيه او باع العنب لمن يعلم خمرا ومعتقد المجتهد
الذي رآه سواء كذلك فلا يجوز نفسه لانه يصدق عليه انه نكاح وبيع ويترتب عليهما احكامهما اقول يحتمل
انه نكاح وبيع ولكن كلامنا في انه هل يترتب الاثر على كل نكاح وبيع او لا فان الدليل في الاكثر الاجماع
والقدر المسلم منه انما هو فيما اذا صدر العمل من المجتهد او مقلده بل لو كان دليل اخر ايضا فان كان من المنقحات
التي تخرج المسئلة عن الاجتهاديات فلا كلام وفيه والا فغاية ما يكون ان يكون نص صريح كخبر صحيح ان كل نكاح مثلا
يوجب اباحة البضع فيقال ان الاصل عدم الترتب ومن اين ثبت ترتب الاثر بمجرد هذا الخبر الظني دلالة وسندا
فان قلت ظاهر ان المفروض ثبوت حجية هذا الظن قلنا نعم ولكن في حق هذا المجتهد ومقلده وبقية لم يقول
غاية ما ثبت من هذا الخبر الظن بترتب اباحة البضع على كل نكاح الذي منه هذا الفرد ولم يثبت ترتب الاباحة
بمجرد هذا الظن الا في حق من يجب عليه العمل بهذا الظن اذا اصله النكاح حال وجوبه ولم يثبت ذلك الا في حق هذا
المجتهد ومقلده ثم قال فان قلت الاصل عدم ترتب الاثر والقدر الثابت هو ما حصل المعاملة بالاجتهاد او التقليد
واما المقلد الساعي فلم يعلم دخول معاملاته تحت ما يترتب عليه الاثر قلت لا ريب ان الدليل الشرعي رفع الاصل
والحكم الوضعي الرافع للاصل اذا ثبت وضعه ومن اين ثبت وضع ما ظنه مجتهد وضعا لغيره وغير مقلده ثم قال

فهم الدليل الشرعي بنفسه رافع للاصل من غير ضم ولكن ان الدليل الشرعي الحكم الوضعي

غاية

غاية الامر حصول الاختلاف في الحكم الوضعي اذا كان بسبب بعض شرائطه فيه وفي الكلام السابق ونقول ان
الحكم بعدم ترتب الاثر اما لاجل بطلانه في نفس الامر او لاجل انه مخالف لرأي هذا المجتهد واما لاجل انه لم يحصل له
اجتهاد او تقليد والاول خلاف الفرض والثاني يوجب الحكم بالبطلان لو كان ماخوذا من مجتهد اخر مخالف له
ايضا والثالث لا مدخلية له في الحكم الوضعي اذا كان له مدخلية لجريه فيما وافق رأيه ايضا اقول لختار الثالث فيه
لا مدخلية له في الحكم الوضعي قلنا نعم في الوضعي العقلي دون الاجتهادي قوله لجريه فيما وافق رأيه ايضا قلنا نعم يجري
وايضا جريان

فائدة ثانية موجبات الحد او الدية او القصاص مما اختلف فيه ليست تابعة لتقليد
الفاعل حتى انه لو صدر عنه واحد منها بتقليد مجتهد تعلق به رأيه عليه ولو كان الاقل او العدم بل هي
اسباب لوجوب صدور الحكم عن الحاكم عقيبها وايضا بعد الوقوع الحكم سبب لاشتغال ذمة الفاعل بما حكم
او هي مع الحكم سبب لاشتغال الذمة بالحكم عليه والواجب على الحاكم الحكم بمقتضى رأيه الجامع لضرورة

الثالثة اعلم ان من الشارع للطريقين الذي لا يتمكن من الوصول الى المجتهد ولا الى واسطة وهو على
ثلثة اقسام الاول من لم يتمكن من الوصول اليه لبعد طلبه وعدم وجود الواسطة اليه او لخلو العصر عن المجتهد
الثاني من لم يمكنه اخذ المسئلة عنه وان امكن الوصول اليه لضيق وقت لعبادة او عدم وفاء وقته بالفرضين
الثالث من كان في اثناء الصلاة مثلا وحصل له شك او سهو فيها ولم يعلم حكمه اما الاول فقد صرح الاكثر
العلامة بانه حكمه الاحتياط وقال بعض شارحه انه يكفي فيه الاخذ بالاحتياط ولا يلتفت تقليد الميت والحي
وقيل يعمل بما يحصل به الظن من تقليد العوام وان لم يحصل فالتخيير واما لزوم العمل بالاحتياط فلم يقم عليه حجة
اقول لا شك في ان مثل هذا الشخص لو عمل بالاحتياط لا دري ما عليه ويحصل له البراءة وانما الكلام في انه
هل هو حكمه او لا وعلى الثاني هل يجب عليه العمل بظنه اذا امكن من تحصيل الظن من غير تقليد المجتهد كالظن الحاصل
من رجحان حديث او استحسان او تقليد العوام او امثال ذلك او حكمه التخيير في جميع الموارد او العمل بمقتضى الاصل
في كل المواضع اذا امكن اما اصل العدم او الوجوب اي الاستصحاب او العمل باصل البراءة في الجميع لا ريب في ان الحكم
بان حكمه الاحتياط يتوقف على دليل ولا دليل صالح لاثبات وجوبه وكذا الحكم بكونه مقيدا بظنه مع النهي عن العمل
بالظن واصالة عدم التقييد به والجواب ان ورد باب العلم للعمل بالظن ثم بكل ظن ثم والتمسك باصل البراءة
مطلقا حتى فيما علم فيه حكم الاول وكان الشك في ارتفاعه مخالف لما عدا عدم نقض اليقين بالشك فيبقى
اخر ان العمل بالاستصحاب والتخيير والتحقيق ان العمل اما باستصحاب العدم وفي الثاني باستصحاب الوجود
والدليل عليه ادلة الاستصحاب وعدم جواز نقض اليقين بالشك والعمل بالتخيير في كل موضع علم وجود الحكم
وشك في المحكوم به اي التخيير فيما يتردد فيه انه المحكوم به وذلك لان التردد اما بين امور لا يتصور
لغيرها عقلا او هنا امر اخر ايضا ولكنه يعلم انه ليس المحكوم به وتعلق الحكم بالهو غيره فان كان الاول كما
اذا دخل وقت الصلاة وكان له ثوبان حرير ونجس وعلم ان الواجب اما تقديم الحرير او النجس او تركهما
الصلاة عريانا فيقال انه مخير بين الصلاة لانه اما يقال ببقاء الحكم الوجوبي في حقه ولكنه لعدم تعيين
الواجب ارتفع التكليف بالتعيين فثبت التخيير او يقال انه لما كان الواجب امرا معينا من نوع الجنس

هما الاستصحاب كما مر في مثل ذلك وهما اذا انتفى احدهما وبقي الاخر اي الاستصحاب في الشك في ارتفاع احدهما وبقي الاخر اي الاستصحاب في الشك في ارتفاع عدم ارتفاع الاخر

بارتفاع الفصل ولم يعلم ضم فصل التخيير بين احدهما فيرتفع الوجوب مطلقا فيكون مخيرا ايضا غاية
الامر اختلاف التخييرين وان كان الثالث كما اذا علم عدم جواز الصلوة عريانا وتردد بين الحرير و
النجس فيقال انه مخير بين الصلوة فيهما ولا يمكن اجراء الاصل والحكم بجواز الصلوة عريانا ايضا لان
غاية ما حصل هو التردد بين الحرير والنجس واجماله لرفع ما علم للصلوة عريانا غير معلوم فيستصحب
ذلك ويبقى الاولان ويقتضي بطلان الترجيح بلا مرجح التخيير بينهما فان قلت الجمع ممكن قلنا ان لم يجوز
كونه حكما اولا فيرفع الاستصحاب المذكور وان جوز فيكون هو ايضا احد افراد التخيير وتعيينه يحتاج
يحتاج الى دليل فان قلت ان هذه الاشخاص المفروضين لذلك يتوقف على الاخذ من المجتهد والمفروض
عدم تمكنهم من الوصول اليه قلنا مع ان الاحتياط والتخيير ايضا كذلك ان هذا من باب وضع قاعدة كلية
لهم من المجتهدين حيث ان اخذ كل حرج يحتاج الى المجتهد او واسطة غالبا بخلاف القاعدة الكلية
الواحدة فانها سهلة الوصول اليهم ولو فرض عدم تمكنهم من اخذها ايضا فلا حاجة للمجتهد الى التفحص
عن حكمهم ح اصلا بل يعملون بما يعلمون ويكون لهم الحرج في البواقي والله سبحانه لا يواخذهم بما فعلوا
او تركوا مما لا يعلمون واما الثاني وهو الذي لا يمكن من اخذه واقعة خاصة من المجتهد وان تمكن
في غيره فحكمه فيها حكم غير الممكن مطلقا وفيه ظاهر واما الثالث فلم يحضرني الان كلام من الاصحاب
في حكمه ولا دليل دال على حكمه بخصوصه ويقتضي كون التكليف بعينا وبطلان التكليف بما لا يعلم والترجيح
بلا مرجح وكون الناس في سعة مما لم يعلموا كونه مخيرا بين كل ما يحتمل عنده ان يكون حكمه **خاتمة**
في التعادل والترجيح والتعادل عبارة عن كون الامارتين بحيث يتساوى اعتقاد امدلوليهما وبعبارة
اخرى بحيث لم يقترن مع احدهما ما يوجب تقديمه على الاخر في اثبات المدلول وهو جائز وخلافا لابي
ابن حنبل فيه شاذ وخلافهما مختص بالامارات الشرعية والجواز الشرعي فلا يمنعان في غير الامارات الشرعية
ولا من الجواز العقلي ودليلهما مستفيض والترجيح في مصطلح الاصوليين يطلق تارة على فعل المجتهد واخرى على غيره فعلى
الاول هو تقوية الفقيه احدى الامارتين على الاخرى ليعمل بها وعلى الثاني اقتران الامارة بما يقوي به على معارضها
منهاج قال التعارض بين القطعيين والظنيين والظني بحال واستدلوا على الاول باستلزام التناقض لان
القطعي ثابت من تحقق مدلوله قطعا فلو عارضه مثله يحصل القطع بتحقق مدلوله ايضا والمفروض تناقض المدلولين لا يقال
في ذلك بين كونهما متساويين او بينهما عموم وخصوص مطلق او من وجه وعلى الثاني بان الظني لا يقاوم القطعي فلا يمكن ان
يعارضه وبان الظني يتحقق عند قيام القطع اقول ان كان المراد بالقطعي ما ذكر فعدم جوازه ظاهر واما ان كان المراد
ما كان الدال قطعيا كما يظهر من تمثيلهم للقطعيين بالخبرين المتواترين والاجماعين القطعيين فقد يمكن بيان سند وجهين من
لعله تقييد اوغيرها فيتوارد الواقعة الاجماع على حكم في زمان لاجل تقييده على خلافه في زمان اخر واما ما ذكره دليلا
للثاني فمن الاول فيهما ان التقاوم مناط التعادل دون التعارض فان القطعيين اللذين اقترن احدهما بمرجح متفاوتان
مع تعادل التقاوم وفيه الثاني ان مناط التعارض بين الظنيين ايضا لا يستلزم تحقق الظن بطرفي النقيض بل يكفي من شانه ان
يفيد الظن وان لم يفد بالفعل وفي ذلك تحقق الظن المعارض للقطعي فالحق امكان تعارض القطعي والظني بل يمكن تعارض

مبنى ما ذكره الماتن من تعارض الظنيين على ان الظن بالواقع ليس ما افاده بالفعل بل الان عدم تحقق الخلاف

القطعيين

القطعيين لهذا المعنى ايضا **منهاج** الامارتان اذا تعارضتا فاما يمكن الجمع بينهما بحيث يرتفع التعارض او لا
الثاني فاما يكون لاحدهما ترجيح على الاخر بوجه من الوجوه الاتية او يتعادلان فان كان الاول فقالوا يتعين الجمع باطراح
كل منهما او احدهما الذي به يرفع التناقض بينهما وهو يكون تارة بحمل موضوع على الحكمين مختلفين واخرى برفع التناقض بين
الحكمين فالاول كحمل العام على الخاص في المطلقين وحمل كل من المتعارضين المتساويين على بعض افراد الموضوع وحمل
من المتعارضين الذين بينهما عموم من وجه على بعض افراد العام وابقاء الاخر على عمومه واما تخصيص كل منهما بالاخر
فهو ليس جمعا لاستلزامه الغاء ظاهر الثاني كحمل الامر المعارض لجواز الترك على الاستحباب والنهي المعارض لجواز الفعل على الكراهة
وامثالها واستدلوا عليه باولوية الجمع من الطرح والمراد من الاولوية هنا معناها التفضيلي لا يلزم المصادرة فالمراد
انه اولى والاولى يتعين لبطلان ترجيح المرجوح ثم اذا يقولون في مقام بيان حكم المتعارضين اللذين يمكن الجمع بينهما
ان الجمع اولى فرادهم من الاولوية التعيين كما في قولهم واولى الارحام بعضهم اولى ببعض صرح بذلك في مقام بيان
الحكم جمع من الاصحاب ثم استدلوا على اولوية الجمع بوجهين احدهما ما ذكره في تمهيد القواعد حيث قال في مقام الاستدلال
لهذا الحكم لان الاصل في كل واحد منهما الاعمال فجمع بينهما بما امكن لاستصحاب الترجيح بلا مرجح قيل ان بعد تقديم
وجوب الجمع على ان الاصل في كل الاعمال لا حاجة الى قوله لاستصحاب الترجيح بلا مرجح بل لا معنى محصل لنفي هذا القاعدة
لانهم يقولون بالجمع مع وجود المرجح ايضا اقول يمكن توجيهه اما بجعله تعليلا لكون الاصل في كل واحد منهما الاعمال
او الجمع بما امكن من غير اختصاص ببعض وجوه الجمع او لما يفهم من كلامه من وجوب الجمع دون مجرد الجواز او الاولوية وفيه
بعد ايضا بان مراده انه اذا امكن العمل بكل منهما فلم يعمل باحدهما وترك الاخر بلا مرجح اذ المفروض ان ترجيح
الحكمين متغايرين في الدليلين فلا معنى لملاحظة المرجح بينهما لان كل واحد دليل على شيء اخر فضعف احدهما بالنسبة
الى الاخر لا يصير منشا لترك مدلوله الذي كان لو فرضنا ان مسئلة ثبت بالكتاب واخرى بالسنة لها مجرد واحد فالعمل على
احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما قام دليل على حجيته وغير ان الترجيح بلا مرجح انما يكون فيما كان هناك امران
لم يمكن عملهما معا فنعمل احدهما بلا مرجح اما لو كان امران وجب عملهما ويمكن جمعهما فنعمل احدهما وترك الاخر لا يقال انه
رجح احدهما على الاخر فان من ترك صلوة الصبح وصلى المغرب مثلا لا يقال انه رجح صلوة المغرب ثم قدمها في مقام الذم ولو كانت
تترك احدهما فلم وجبت صلوة المغرب وهذا ايضا يرجع الى الاولوية ترك احدهما ولو بجهة الدعوى الباطلة وكيف كان فيرد على
الدليل الاول منع كون الاصل في كل الاعمال فان تمامه يتوقف على وجود دليل على حجية كل من المتعارضين
ووجوده ثم بالمرة خلاف يجمعه ايضا يجب اخراجهما او اخراج احدهما لا على التعيين وثانيا ان الاصل لو ثبت فانما
هو اعمال كل منهما في تمام مدلوله واما الاصل بحجية الاعمال في الجملة فغير ثابت قطعا خصوصا اذا كان الجمع مما
لا شاهد له ولا قرينة وثالثها ان دلالة اللفظ على جزء مفهومه ثابتة بالدلالة على الكل ودلالة على الكل اصلية فاذا
عملنا بكل واحد من وجه دون وجه تركنا العمل بالدلالة التابعة واذا عملنا باحدهما خاصة فقد تركنا العمل بالاصلية في الاول
اولى واعترض عليه بان العمل بكل واحد من وجه عمل بالتابعتين وباحدهما خاصة عمل بالاصلية والتابعية وهو اولى
ورد بانه يكون اولى اذا كانتا من دليلين واما اذا كانتا من دليل والتابعتان من دليلين فلا فان فيه تعطيلا
لاحد القطعيين والتاويل اولى من التعطيل اقول ملاحظة اخر الى منع صغرى الدليل وتبديلها بصغرى اخرى

وضم كبرى اخرى لاثبات خلاف مطلوب المستدل والا ومنع كبرى المعترض وبدلها بكبرى اخرى غير كبرى
المستدل واثبت الظ فهو اثبات له بدليل اخر ولم يصح دليل المستدل مع ان في دليله ايضا نظر المتوقف على ثبوت
الاولوية التي ادعاها وان لم يثبت التي ادعاها المعترض ايضا وفي الدليل الاول ايضا ان العمل بالتابعين ابطال
للاصليتين معا وقد يقرر هذا الدليل بان لكل من الخبرين دلالتين اصلية وتابعية والاصل العمل بكل منهما فيهما و
التعارض مانع منه فاما الاقل فيتوقف من الدلالات الاربع او يعمل ببعضها ولتقدير الضرورة بقدرها يتعين الثاني وهو
اما يكون بالعمل بواحدة منها او اثنتين او ثلث ولدفع الضرورة بالاخيرتين وهو بالعمل بثلاث دلالات تابعتين
واصلية لا اصليتين وتابعية لعدم انفكاك تابعية كل عن اصلية فتعين العمل بهذه الثلثة وهو يكون بان يعمل بالجمع
من جميع الوجوه وبالاخر من بعضها وفيه ايضا ان بين اصل الاعمال في كل منهما في مثل ذلك المقام ممنوع مع انه
كما يفيد لا يثبت اولوية كل جمع بل يفتقر الى تخصيص والتقييد فيما اذا كان احد المتعارضين عاما او مطلقا والاخر خاصا
او مقيدا والحق ان الجمع بما امكن ليس في الحقيقة اعمالا للدليلين ايضا كما اشرنا اليه فالتحقيق انه ان كان مرادهم من اولوية
الجمع بترك احد الدليلين او كليهما عن الظ انه يجب التفحص عن القرائن اللفظية والحالية والمقارنة وغيرها وان
وجدت حمل عليها فلا ريب فيه ولا شك في ان وجوبه وان كان مرادهم كما هو ظاهر كلامهم ان محض الجمع يكفي
لاخراج احد الدليلين او كليهما عن الظ وتاويله وان لم يظهر للمجتهد قرينة فلا دليل عليه بل ربما يوجب عدم الدليل الشرعي
راسا والاخذ بما لم يعهد من الشارع كما ظهر في مسئلة الى على الى جهة ومسئلة حضانة الولد بل الذي يظهر من
الاخبار خلاف ذلك فانهم كانوا اذا سئلوا عن اختلاف الاخبار وتعارضها حكموا بالرجوع الى المرجحات لا الجمع مع
امكن بل يظهر من كثير من الاخبار انهم كانوا يتكلمون على سبيل الاختلاف حتى قالوا ان الاختلاف منا وربما يجتنبون
احدها ولم يتكلموا الاختلاف ولم يامروا بالجمع ولو بالتاويلات البعيدة ولم يكن ذلك ايضا طريقة لقدماء الذين
الشيخ وهو وان احدث ذلك الا انه كان لعذر وهو ارتداد بعض من الشيعة من جهة ما زعم من التناقض بين اخبار
الائمة فاراد بذلك دفع التناقض بانه انما يلزم اذا لم يحتمل الترجيح ويحتمل ان يكون هناك قرائن لو بينت
بين ظاهر هما تنافي وذهبت القرائن بالحوادث ولم يجعل كل جمع ذكره متفق به ولذا يقول غالبا يحتمل كذا والحجة
هو يرجح اولا الحديث بالمرجحات ويجعل المتفق به ثم ما بقي بالجامع الذي ليس بحجة وبالاخر حتى يرجح الى الحجة والحاصل
انه لا شك في تحقق التعارض بين الاخبار فان لم يمكن الجمع بوجه فهو غير البحث وان امكن فان كان وجه الجمع مما
كان له شاهد وقرينة معتبرة من نفس المتعارضين او من احدهما او من دليل خارجي او يكون بحيث يتبادر الى الذهن
بمجرد ملاحظة المتعارضين انه مراد المتكلم كان وجه الجمع ما عليه قرينة لا محض اعتقاد ان الجمع اولى من
الطرح فلا شك في وجوب الجمع والا فلا يحمل على اولوية الجمع ثم لا مانع من ابداء الاحتمال في مقام رفع التناقض في
نفس الامر كما فعله الشيخ ره لكن لا يجعل حجة في حكم شرعي **فائدة** من الجمع الذي يحكم به العرف وطريقة
الصحابة حمل الامر الصادر في محض الترك على الاستحباب والنهي الصادر في محض الفعل على الكراهة فان ما يدل على
الرخصة في الفعل او الترك قرينة على ما ذكر عرفا والعجب من صاحب الحدائق من مشايخ والده قدس سره انه استبعد
ان ذلك من باب العرف والقرينة وطعن كثيرا على المجتهدين ان تعارض الاخبار كيف صار دليلا للاستحباب

الامر الثاني

الامر المعارض بالنهي فحكم بعضهم بالجمع بحمل الاول على الاستحباب والثاني على الكراهة ولا يخفى انه لولا الدليل من
الخارج فلا دليل على ذلك بل يكون حكمهما حكم المتعارضين اللذين لا جامع بينهما **منهاج** اذا كان لاحد
المتعارضين الترجيح يجب تقديمه والعمل به اجماعا ووجهه ظ وقد يعبر الى قوم القول بالتساقط الى التخيير او التوقف
عنهما بان زيادة الظن بالمرجح وهي غير معتبرة لانها لو كانت معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات المتعارضة
اذ لو رجحنا بعض الامارات على غيره لكان باعتبار رجحان الاول على الظاهر وهذا بعينه في الشهادات فاذن والتالي
باطل الاتفاق واجيب عنه بمنع بطلان التالي والاتفاق عليه حيث امر بعمل في الشهادات بالرجح بكثرة العدد والاعلمية
والاورعية سلمنا لكن نمنع الملازمة وعليه الوصف المذكور لجواز ان يكون العلة هي الرجحان الحاصل من الصحابة العمل
وهو الثابت في الامارات دون الشهادات وفيه ان اعتبار بعض المرجحات في الشهادات ليس لاجل زيادة الظن بل
للدليل من الشارع واعتبار الصحابة مطلق زيادة الظن في ترجيح الامارات ثم مع ان مراد المستدل ان زيادة الظن لو
كانت معتبرة لكانت معتبرة في الشهادات مطلقا فلا يتم اعتبارها هذه الجملة فيها ثم اقول الذي يظهر من
دليل المستدل انه يفتقر الرجوع الى الترجيح بالمرجحات الظنية التي اعتبرها جماعة وبغير المطلق الترجيح لا لاجل
انه من العامة التي ليست عندهم المرجحات المنصوصة او لاجل عدم عملهما بعد التعارض فيها او نفي الترجيح بهذه
المرجحات الظنية خاصة دون المطلق وعلى هذا فيكون المخالفة وجه بل يكون صحيحة كما يأتي في بيان وجوه
المرجح المعتبر بحيث لا الترجيح معتبر والا فلا شك في وجوب تقديم المرجح مع وجود المرجح الثابت اعتباره فالاولى
تعيين المرجح واثبات اعتباره ولنقدم لبيان ذلك مقدمات الاول اعلم ان الصور وذكر وامرجحات كثيرة بعضها
مختص بترجيح الخبرين المتعارضين وبعضها بترجيح سائر الادلة وبعضها مشترك وهم من خص الاول بالذكر لا
لانصار تعارض الادلة الظنية عندنا في الاخبار كما قيل لمنع الانحصار فانه يتعارض الكتاب والاصلان والاجماعان
وكل منها مع الخبر بل ما لاجل ان اكثر التعارضات في الادلة الشرعية عندنا تعارض الخبرين وبعض مرجحاتهما امكن
معرفة ترجيح الباقي دون العكس او لانحصار الترجيح عنده بالمنصوص واختصاصه بالخبرين الشامية اعلم ان حجية
الاحاد من الاخبار لا بد وان يكون لدليل ويمتنع ان يدل دليل على حجية المتعارضين معا ولو فرض وجود دليل يدل
عليها فيجب فيه التخصيص فكل دليل يدل على حجية الخبر اما مختص بغير المتعارضين او يشمل احدهما لا بعينه فقط وقد يكون
دالا على حجية احدهما بخصوصه وهذا اذا دل على حجية نوع خاص من الخبر كان احدهما مستندا دون الاخر فهل الاول يرجح
العمل باحدهما خاصة الى دليل اخر على اولوية ثبوت الحجية دال على تعيينه بخصوصه او باعتبار وصف فيه وعلى الثاني
الى مرجح خارجي دال على ان الذي يجب العمل به منهما هو هذا دون الاخر وعلى الثالث يكون العمل باحدهما لاجل خصوصية
لم يوجد مثله في ذلك النوع الخاص فالمرجح في الاول هو ذلك الدليل والوصف الذي دل هذا الدليل على وجوب العمل
بخبر يتصف به وعلى الثاني هو ذلك المرجح الخارجي وعلى الثالث هو تلك الخصوصية او ما يوجبها من غير توقف على امر اخر واما على الاول فلا بد ان يكون ذلك
الدليل مما علم حجيته وكذا على الثاني لا بد وان يكون ذلك المرجح مما ثبت مرجحيته بدليل مقبول اذ لا شك في انه
لا بد وان يكون امرا موجبا لتقديم احد الخبرين من قبل دليل شرعي على كونه موجبا لتقديمه مصالحا للترجيح وعدم انحصار

امر زائد ولو افاد قوة ظن الى احدهما غير موجب للتقديم في العمل الثالثة اعلم ان من تعارض الخبران بالنسبة اليه
ان كان ممن يقول بان العمل بالخبر لاجل انه يفيد الظن حكم الله فلا بد له من علم باحد الخبرين المتعارضين من افادة الظن
ظنا لم يحصل له شيء منهما فلا يعمل بشيء منهما وان افاده احدهما ولو لاجل ضميمة شيء اليه عنده ويكون الخبران عنده من
قبيل الثالث فالمرجح عنده كل امر كان اقترانه موجبا لحصول الظن بما اقترن ذلك الامر حكم الله ويكون مثل ذلك مرجحا
موجبا للتقديم بعد ملاحظة اسناده وملاحظة استماع حصول الظن بالمتافيين ظاهر ويجب عليه النظر فيما ذكره القوم
من المرجحات فكل ما كان مورثا لذلك الظن يجعله مرجحا وكل ما لم يكن كذلك وان كان عنوان واثبت حجية الخبر بها
دليل اخر على اولى بعد اثبات اعتبار هذا الظن كالاكثر ظنا لم يكن شيء من المتعارضين على الاوصاف التي ذكرها
في حجية الخبر فلا يكون شيء منهما حجة عنده وان كان احدهما عليه دون الاخر فيكون الخبران من قبيل الثالث ويكون
ذلك الوصف هو المرجح ووجهه ظ وان كان كلاهما عليه فيكون الخبران من قبيل الثاني وليس له ترجيح احدهما الا
بعد اقتران مرجح دال دليل شرعي على كونه موجبا للتقديم ولا يكون كونه موجبا للظن حكم الله من احدهما فقط وما ذكرنا
نظير فساد جعل الناظر في المرجح مطلقا هو كونه بحيث يوجب اقترانه باحد الخبرين حصول الظن بكون مدلوله حكم الله فان
هذا انما يصح عند من يكون المعول في العمل بالخبر عنده هو حصول الظن منه ولاجل ما ذكرنا اختلف القوم في بيان
المرجحات فمنهم من جعل الناظر فيها ما يفيد الظن ومنهم من ذكر امورا لا يفيد الظن ايضا ومنهم من لم يلتفت منها
الا الى ما ورد به الروايات وعن هذا اولا الترجيحات المنصوصة في الاخبار لها فرتبة بذكر ما يرى اذكر وجه التخصيص فيه
ثم نعقبها بحكم ترجيح المتعارضين من غير الاخبار فنقول الاخبار الواردة في ذلك المضمار كثيرة ولنذكر لها قدر منها الاولى
صحيحة ابن مسلم عن الصادق ع قال قلت له ما بال قوم يروون عن فلان وفلان عن رسول الله ص لا يتهمون بالكذب يجيء منكم خلافه
قال ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن الثاني حسنة منصور بن حازم وفيها اما تعلم ان الرجل كان يأتي رسول الله
فيسأله عن المسئلة فيجيبه فيها بالجواب ثم يجيئه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب فنسخت الاحاديث بعضها ببعض
الثالث من سلمة الحسين بن المختار قال اراينك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بايهما
كنت تأخذ قال كنت آخذ بالاخير فقال لي رحمك الله الرابع رواية المعلى قال قلت لابي عبد الله ع اذا جاء حديث
عن اولكم وحديث عن اخركم بايهما نأخذ فقال خذ بما فيه حتى يبلغك عن الحي فان بلغك عن الحي فخذ بقوله الخامس ما في
بعد نقل السابقة قال وفي حديث اخر خذ بما بالاحدث السادس مقبولة عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله ع
عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان قال قلت فان كان رجلا اختاره رجلان من اصحابنا فرضيا
ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما
في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد
منهما على الاخر قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به ويترك
الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه الى ان قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين
قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه
حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا

احد الخبرين

احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا بأي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك
فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق حكامهم
الخبرين جميعا قال اذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك والسابع ما رواه الشيخ ابو جعفر في كتاب الغوالي عن العلامة
مرفوعا عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبأيهما
آخذ فقال ع يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان
فاثبت لي حكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال
انظر الى ما فيه موافقة مذهب العامة فاترك وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا موافقين لهم او
مخالفين فكيف نصنع فقال اذن فخذ فيه بالحائطة واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان
له فكيف نصنع فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الاخر والثامن ما رواه في الاحتجاج عن الحسن بن الجهم عن
الرضا ع قال قلت له يجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال ما جاءك عنا فاعرضه على كتاب الله عز وجل واحاديثنا
فان كان يشبه قولنا فهو منا وان لم يشبه قولنا فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم
ايهما الحق فقال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت والتاسع ما رواه فيه عن حماد بن عثمان قال قال لي
ابو عبد الله ع قال قلت يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالاخذ به والاخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما
حتى تلقى صاحبك فتسأله عنه قال قلت لا بد ان نعمل باحدهما قال خذ بما فيه خلاف العامة والعاشر
ما رواه فيه ايضا عن الحارث بن المغيرة عن ابي عبد الله ع قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة
فموسع عليك حتى ترى القائم ع فترده اليه والحادي عشر حسنة سماعة الرواية في عن ابي عبد الله
قال سألته عن رجلين اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يأمر بأخذه والاخر ينهاه عنه
كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه الثاني عشر ما رواه في بعد الحسنة قال نجد شيئا
اخرى بايهما آخذ من باب التسليم وسعك والثالث عشر ما رواه ايضا في رسالة في حكم الخبرين
المتعارضين وحكمه بالتخيير بعد انتفاء الترجيح فقال الصادق ع بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم والرابع
عشر ما رواه في العيون عن الرضا ع وفيه انه قال فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوه على كتاب الله الى ان
قال وما لم تجدوه فيه شيئا من هذا الوجه فردوا اليّ علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم والخامس
عشر ما رواه في السرائر عن موسى بن محمد قال كتبت الى ابي الحسن ع اسئله عن العلم المنقول الينا عن آبائك
واجدادك قد اختلف علينا فكيف العمل به على اختلافه والرد اليك فيما اختلف فيه فكتب ما علمتم انه قولنا فالزموه
وما لم تعلموا فردوه الينا والسادس عشر مرفوعة ابن ابي جمهور قال سألت ابا عبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه من
يثق به ومنهم من لا يثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله والا
فالذي جاءكم اولى به والسابع عشر ما نقله الطبرسي في رسالته عن الحسن بن الجهم عن العبد الصالح وفيها
قلت فيرويه عن ابي عبد الله ع ثقة ويرويه غيره ثقة فبأيهما نأخذ قال خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه
والثامن عشر ما رواه ايضا عن الصادق ع قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله

فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه فان لم يطابقا كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وفي
خالف اخبارهم فخذوه وقد ذكروا روايات اخر من هذا القبيل مع بعض ما ذكر وبين ما ظهر بادنى تامل عدم ورود الاخذ على
المذهبين ما ثبت حجيته وجوه الترجيح المستفادة من تلك الروايات وان كانت كثيرة الا ان الرجوع الى الروايات الواردة
في العلاج ليست ما ثبت حجيته وثبت كالتقرير وليس كل مرجح مما يمكن تحققه في هذا الزمان فالاولى ترتيب الحجة والدليل من الاخبار
ولكن تقدم من المرجحات عن بعض فقول انه قد عرفت انه يشترط في حجية الخبر ان يكون ماخوذا من اصل معتبر والراوي ثقة
قطعا عن ذي اصل عارف بصحيح الحديث وسقيمه متمكن من تمييز ما يجوز العمل به من غيره ظاهرا وبعض الروايات المتقدمة ليس كذلك
فان رسالة القطب لم يثبت منه شيء اصلا فلا حجية فيما نقل عنها وكذا رواية الغوالي فانها وان ثبت من ابن ابي جمهور
لكن لتاخر زمانه وعدم تمكنه عن نقل الاحاديث الطويلة العهد وخفاء الامارات وما ذكره ابن ابي الجمهور فيها قال
صاحب الحدائق في رد رواية الغوالي فانا لم نقف عليها في شيء من كتب العلماء ما هي عليه من الرفع والارسال وما عليه
الكتاب المذكور من نسبته صاحب الى الشاهد في نقل الاخبار والاهمال وخلط غثها بثمينها وصحيحها بسقيمها انتهى واما الرواية
فظهر ايضا كالاصل حكم المتعارضين المختلفين من الاخبار التي بايدينا التي هي كالاربعين وما اضعفها فاذا قيل ان اختلاف الاخبار
او نصوص اخبار الرسل قد يكون للنسخ واما ان كل ناسخ من المختلفين ناسخ او موجب لاختلاف في جميع الوارد عليه فلا
كالناسخ عن مرور امر به فامر به فلا يدل على انه اذا لم يكن شاهد من الكتاب او السنة فهو يدور ولا دلالة له على حكم المتعارضين
فان الظاهر ان السؤال عن الاختلاف الواقع في الحديث حيث ان بعضه رواه الثقة وبعضه رواه غير الثقة هل يجب الاخذ بالجميع او
برواية الثقة او يجب الرجوع الى المرجحات واذا ترك هذه الروايات فهو من المرجحات المستفادة من الرواية وما يعضدها بعد
ملاحظة ان الترجيح بالاصدقية والاعدلية والاورعية والافقهية الواردة في المقبولة انما هو في الحكمين دون الخبرين لصريح
قوله الحكم ما حكم به اعدلهما والفرق بين الحكم والرواية واضح ولذا ترى ان الحكام لا يترتب في الرواية ويجوز نقل الرواية
دون الحكم ثمانية ١ الاخذ بالاخير والاحدث ٢ بالجمع عليه ٣ موافق الكتاب والسنة ٤ مخالف العامة ٥ موافق
مثل منها فقط ٦ بالموافق للكتاب بحديثهم ٧ بما خالف بني الحكام والقضاة من العامة والمراد بالجمع عليه ما كان
رواية الاقوى لكن قوله فان كان الخبران مثل مشهورين ولا يمكن في هذا الزمان الاطلاع على الاجماع على الرواية اذ ليس
عند من تركت الروايتين الا اقل قليل وما يمكن هذا الورود كلها الاجماع فان قلت قوله وترك الشاذ الذي ليس فيه
بل الاول الرواية بالجمع عليه المتقدم قلنا يمكن ان شهرة الرواية ايضا لا يمكن الاطلاع عليها غالبا لبيان ارادة الجمع عليه من الشهرة
بقرينة ذكر ليس اولى من الكثرة فالترجيح الاجماع الثاني غير ممكن وكذا الثالث والخامس اذ سنة رسول الله طريقة الحديث
النقل بلفظ السنة وهي غير معلومة لنا الا من جهة الاجماع او الاحاديث الاولى اذا تعين الرجوع الى المرجحات الاخر فلا حاجة
الى الترجيح والحديث هنا لا يفيد الاختلاف بل لا يمكن الترجيح الاخير ايضا لان الظاهر ان المراد بقوله احاديثنا الاحاديث
المعلومة منهم وهي لنا غير موجودة وعلى القضاة والحكام ليس امرا مضبوطا بل يختلف باختلاف الازمنة والحالات
الاشخاص وظاهر ان مراد المصنف من قضاة زماننا وحكامه وهما امر لا يكاد يعلم وكذا الاعدلية واخواتها وجعلها
وجه الترجيح اذ لا سبيل لنا الى معرفة الواقعية منها لا الى العلم بها ولا يدري الترجيح بظن الاعدلية فان قلت اذا اخذ بالظن
تعين الظن قلنا الدوري محذور وقد ورد ان مع فقد المرجحات يجب الحكم بالتخيير وظهر من هذا ان الترجيح بتلك الوجوه مما

لا يمكن في هذا الزمان فبقيت ثلثة اخرى الاخذ بالاخير وبموافق الكتاب ومخالف العامة وظهر مما قدمنا لك الاشارة
في ديباجة الكتاب من ان وجوه الترجيح الواردة من المصنف وان كانت كثيرة الا انا لا نرى لا انها تجب الاقتصار
على هذه الثلثة وعدم التعدي عنها ويمكن الكل الرجوع الى التخيير كما يأتي ولا نسمع الذين يتعاونون عن النصوص و
يستقل الراي المجرح والظن في تعيين احاديث امناء الله سبحانه كما سيجيء قال ثقة الاسلام فاعلم يا اخي ارشدك
الله انه لا يسع احدا تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه عن العلماء ع برايه الا على ما اطلقه العالم بقوله ع اعرضوه
على كتاب الله الى اخر ما قال قيل ذلك الاخبار متعارضة لان في كثير منها حكم تقديم ما وافق الكتاب وفي كثير الامر بترك
ما وافق العامة من غير اعتبار شيء اخر في المرجحين وفي بعضها قدم اعتبار صفات الراوي على العرض على الكتاب
بترتيب وفي بعضها قدم الشهرة على الصفات وفي بعضها العرض على العامة الى غير ذلك من التناقضات فلا يمكن الرجوع
الى هذه الاخبار اذا كان احدها مثلا موافقا للقرآن والاخر مخالفا للعامة ولذا ترك جمع من المتاخرين العمل بها في العلاج
فمنهم من ذهب الى الترجيح بالظنون الاجتهادية ومنهم من نفى الترجيح مطلقا وذهب الى التخيير الا في مقام بيان عدالة
هذه الاخبار في الترجيح اما اخبار احاد وحجيتها اما من جهة الادلة الدالة على حجيتها بنفسها او من جهة انه يحصل الظن
فان كان الاول فلا يمكن ان يدل تلك الادلة على حجية جميع تلك الاخبار لتعارضها ولا دليل على ترجيح البعض وان اعتمدنا
في الترجيح على بعض تلك الاخبار فمع منع شمول الدليل لذلك ولزوم الترجيح من غير مرجح فيه انه قد يستلزم الدور
وان اعتمدت على مرجح خارجي فهو على بالظن في الترجيح واذا جوزته ههنا فلم لا تجوزه مطلقا وان كان الثاني
فلا يخلو في الغالب من الرجوع الى ما يحصل الظن منه ويرجح صحتها في نظر المجتهد سواء وافق واحد من تلك الاخبار
او لا فان حجية هذه الاخبار ايضا انما هو من جهة انه يظن المجتهد بالترجيح ظنا ويحصل الظن باصل الخبر والمتعارضين انه
هو الموافق للواقع وافتقى الحاصل من جهة بعض هذه الاخبار العلاجية خلافه لا وجه لان يترك الظن الاول لهذا
الظن على الترجيح للاول لانه ظن بالحكم النفس الامري في المسئلة والثاني عام يعني انه يدل بالعموم على ترجيح الموافق
للكتاب مثلا على غيره والاول يقتضي ترجيح الخبر الخاص بالمسئلة الخاصة الواردة على خلافه والحاصل انه اذا كان الاول
على الظن والعلاج لا يختص بما ورد في الاخبار بل يعم الرجوع الى الاصل لتحصيل الظن وبعد الرجوع اليه فقد يحصل للمجتهد
في المسئلة الظن بخلاف ما يقتضيه العلاج الوارد في الخبر فقول ان لنا مطلبين احدهما انه اذا وجد احد هذه الوجوه
في احد من الخبرين المتعارضين وظن الاخر عنها باجمعها هل يصلح هذا الوجه للترجيح ام لا وثانيهما انه اذا وقع التعارض بين
هذه الوجوه فانها يقدم وما تعارضت فيه الاخبار هو الثاني خاصة وتعارضها فيه لا يوجب عدم العمل بها فيما لا تعارض
فيه مع ان فحص التعارض في الثاني ايضا غير ضائر لانه اذا اريد علاج لم يجب الحكم بالتخيير في المتقدم بمقتضى
اخبار التخيير عند العجز عن الترجيح فان قيل اخبار التخيير ايضا متعارضة حيث ان في بعضها حكم بالتخيير الا في
البعض بعد العجز عن الترجيح فان قيل اخبار التخيير ايضا متعارضة حيث ان في بعضها حكم بالتخيير الا في البعض
بعد العجز عن بعض المرجحات وفي بعض بعد العجز عن الجميع قلنا تعارضها بالعموم والخصوص المطلقين كما يأتي
في المنهاج الاتي وتقديم الخاص مجمع عليه ومفاده التخيير بعد العجز عن وجوه الترجيح كما في تعارض تلك
الاخبار العلاجية ومن ذلك ظهر فساد ما قاله القائلان وظهر ايضا انه لو كان مبنى حجية الاخبار على افادتها

الظن للمجتهد لا يخرج تلك الاخبار عن الحجية من جهة التعارض واما مخالفة هذا الظن كالظن بالحجية في المتعارضين
مثلا مع الظن في المسئلة خاصة بان مدلول احدهما بنحو الخبر في الخاص هو حكم اصله الواقعي فيخرج بمنزلة لعدم التعارض
حيث ان الظنين في احدهما هو الحكم الظاهري وفي الاخر الواقعي كما سبق في موضعه نعم اذا حصل الظن باحد الخبرين يلزم به
عدم حصوله من الاخر لامتناع اجتماع الظن على المتنافيين فيخرج الاخر عن الحجية بناء على هذا المعنى ويتعين
العمل بالاخر اذا العلاج الوارد في الاخبار انما هو فيما لم يتعين احدهما بالحجية اجماعا كما مر فلا مناص للقائل
بحجية الاخبار لاجل الظن عن الرجوع الى الظنين الاجتهاديين كما ذكرنا نعم اذا تساوى المتعارضان من هذه
الجهة يجب الرجوع الى الاخبار العلاجية فظهر لها الفائدة على ذلك الاصل ايضا ثم ان ههنا فوائد ينبغي
التنبيه عليها الاولى قد عرفت ان وجوه التراجيح المعتبرة عندنا مثل الاخذ بالاحدث وبموافق الكتاب و
بمخالف العامة والمراد بالاول الاخذ بالاخير فيما لو كان المتاخر معلوما مثل ان يكون احدهما عن امام و
الاخر عن اخر كما هو الصريح به بقوله اذا جاء حديث من اولكم وحديث من اخركم وقد يرجح بذلك ما عدا
الصدوق في باب الرجل يوصي الى الرجلين حيث قال خبرين مختلفين ثم قال ولو رجح الخبران جميعا كان
الواجب الاخذ بالاخير كما امر به الصادق ع واما المراد بموافقة الكتاب فهو ان يكون الكتاب الاعلى
مدلوله اطلاقا او تقييدا عموما او خصوصا منطوقا او مفهوما مطابقة او تضمنا الى التلويح ايماء او اقتضاء او
اشارة واما المراد بموافقة العامة فهو كون مدلول الخبر مخالفا لمذهب جميع العامة او اكثرهم بحيث يكون غيره
شاذا عندهم ولا يكون المخالفة لمذهب بعضهم او لواحد من ائمتهم الاربعة بل الاربعة فان مذاهبهم في زمن
الائمة ما كانت مقصورة على الاربعة وقد نقل ان اهل الكوفة كان عملهم في عصر الصادق ع على فتاوى
ابي حنيفة والثوري ورجل اخر واهل البصرة على فتاوى عثمان وسواده والربيع وسعيد واهل الشام على
الاوزاعي والوليد واهل مصر على الليث بن سعد واهل خراسان ومرو على عبد الله بن المبارك وكان لهم
من اهل الفتاوى غير هؤلاء كسعيد بن المسيب وعكرمة وسفيان بن عيينة ومحمد بن الشهاب الزهري وغيرهم
وكان كل من هؤلاء امام قوم براسه وكانت المذاهب اربعة كغيرها الى ان مال هرون الخليفة الى ابي حنيفة
ولكن لم تزل المذاهب الاخر الى ان استقر رايهم بمصر المذاهب فيها الاربعة في سنة خمس وستين ومائتين وعلى هذا
فلا يكون الخبر مخالفا للعامة الا اذا خالف جميعهم او غيرنا درهم لانه مضى قوله ع المخالف العامة الثانية
قد عرفت ذكر اختلاف الاخبار العلاجية ان التخيير في ترجيحها انما ورد في تعليم طريقة الاجتهاد في تعيين
الخبر وموافقته لحق النفس الامري لا بمجرد موافقة ما هو صادر عن الامام وعلى هذا فتقتضي تعليم طريقة الترجيح ملاحظة
جميع الوجوه في اقتصار الامام في بعضها وليس انما هو مع فرض التساوي في سائر الوجوه او ان ذلك الراجح كان
محتاجا اليه ثم ابدى احتمالات لان يكون دواعي لذكر هذه الوجوه اقول من اين جاء ان مراده هذا التعليم دون تعيين
ما هو صادر عن الامام والاولى في توجيهها ان الاختلاف في الترتيب لاجل تغير الكلمة في الواقع في تقديم هذه
المرجحات بعضها على بعض الثالثة قد ورد في الترجيح بالمخصوصة اشكالات منها ان الاعلائية والاصدقية
لا يتلزمان اقربية ما قاله الى الواقع بل الى الصدور والمقصود في الترجيح الاول اذ ربما كان صادرا على وفق

التقية

التقية ودفعه معنا فالى ما عرفت من الخاص يجلي للكلين دون الخبرين ان هذا انما يرد على من جعل المرجحات من باب الظن
واما من فسر بان المناط فيها قوة المصلحة ولعل الكلام من الاصل سلنا ان الترجيح انما هو لحصول الظن الواقع ولكن نقول ان
الظن بالصدور يوجب ما لا يخفى ان المقصود تكلم لاجل مصلحة او ليس مراده ظاهر كلامه كان العلم بالصدور وكلا
ومنها ما اورد على العرض على الكتاب وهو ان الضروريات المستفادة منه مما لا يحتاج الى العرض واما الظنيات
المختلف فيها فلا يناسب هذه التاكيدات والتشديدات سيما بعد القول بجواز بيان الكتاب بالخبر ومع ذلك
فالاحكام المستنبطة من الكتاب التي يمكن موافقة الاخبار معها ليس الا اقل قليل لا يناسب ما ورد في تلك الاخبار
من تقديم العرض على الكتابة في الاحكام المختلف فيها فهم ما يدل على اصل البراءة والاباحة فهو بما يكفي
فرعها لكن مخالفة اصل البراءة ليس مما يوجب هذه التاكيدات لا يجوز عما لفرض مقتضاها مجرد الواحد قول
الاختلاف في ظواهر الكتاب بين العلماء غير موجب للاختلاف عند الامام مدلولها والحكم المستفاد منها غاية
واحد وامر بالعرض عليها باعتبار هذا المعنى ولا يضر وقوع الخلاف بعد لان كلا يظن ان ما يفهم هو المراد عند الامام
ومرجعه الى كلية سائر الاحكام ولا ينافي التشديد والتاكيد وجواز بيان الكتاب بالخبر الخالي عن المعارض لا ينافيه كما في
بعض النصوص وكذا فرق بين اصل البراءة وغيرها من احكام الله في صورة المخالفة والمقابلة عليه وجعل المخالفة بالمراد
لا ينافي ذلك اذ بعد جعله لا يكون الاصل باقيا ومنها ان في كثير من الاخبار امر بالتوقف والارجاء الى الامام
هو مستلزم لترجيح المرجوح وسياتي ما يندفع به هذا الاشكال حيث نقول ان المراد بالتوقف في تعيين احد الخبرين الذي
مع انه لو حمل على التوقف في العمل ايضا يحمل على بعد فقد المرجحات الى غير ذلك من الاشكالات التي سهل دفعها
المتقدمون عن المرجحات المنصوصة بترجيح احد الخبرين اما باعتبار السند او المتن او المدلول او الخارج فالسند على الاول
ويكون الراوي ذي مرتبة واحدة او اكثر متعددا وبين يادة مرتبة العربية والفطنة والضبط ويكون اعتماد رواية احدهما على حفظه
وتذكر السامع فيرجح على المعتمد على النسخة والخط ويكون احدهما او بين جار ما والاخر بين جار ويكون مشافها للمروي عنه
او قريبا اليه او مباشرا للواقعة وصاحبها ويكون دائم العقل والنقل باللفظ ويكون طريقه اوفى في الادراك وغير شاذ
في الاسم مع ضبط وعدل وشهرة نسبا وعلو سنا وعدالة عن العدول وعلو عند الجرح متكبرا اكثر واذا يجان العلم
بالرجال واما المتن فيرجح الطلق والموكد والفصيح لا الاعجمي والمقرر بالقيد في المستغني عن الوسط في الدلالة وعن العقد
والرجوع باللفظ والحقيقة والاقرب اليها والشرعية من الحقائق ثم العرفية واشهر المجازات علاقة والاقل مجازا والكل عن
الشرك والمطرق على الاذن والمفهوم والاقتضاء على الاشارة والايماء ويقضي الموافقة على المخالفة والعام المخصص على
الخاص الماضي وغير المخصص على المخصص واما المدلول فالمحرم على غيره والوجوب على الندب والاثبات على النفي ودارئ
الحد على موجبه والتكليفي على الوضعي والاخف على الاثقل واما الخارج فالمعتضد بغيره مطلقا وبدليل تاويله ارجح
المعلل به عند الاكثر وباذكر فيه سبب الورود والقرب على الناقل وعكس بعضهم الى غير ذلك ومن القوم من زاد على ما ذكر
ومنهم من حقق ومنهم من لم يلتفت الى شيء منها ومنهم من جعل المناط فيها ما يفيد الظن بصدق الخبر واستدل على الترجيح
لها بالمجاهدة بزيادة الظن بالصدق وغيره مع اعتبار هذه الزيادة بعد كون الاخر ايضا مظنون الصدق وكدليل
وجوب اعتبارها وما لم يجد الجاهل وغيره وايات الامام هذه الاوهام من دون رخصة منه بل مع النهي

عنه كما في الرواية الواقعة عنه فان قلت العمل باحدهما لا ازم وباب العلم مسدود فالعمل بالظن متعين قلنا مع ما في هذا
الدليل من المناقشات المتقدمة ان بعد اثبات حجية الخبر علما كيف يسد باب العلم مع انه ورد في الاخبار حكم التعارض
وتوهم تعارض تلك الاخبار وعدم امكان العلاج فاسد كما مر وما في وقوله عم في رواية الحسن بن الجهم المتقدمة
بعد السؤال عن الحديثين المختلفين اللذين لا نعلم ايهما الحق اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت لا معارض لها
ما يتوهم تعارضه معه بالعموم المطلق والخاص مطلقا اصلا كما مر في تركه مع ان بعد سد باب العلم التوقف
التخيير ايضا ممكن ولو لم يرد فيهما خبر فانه لا يلزم علينا الترجيح البتة مع ان في افادة بعض هذه الوجوه الظن نظر
ظاهر وما يفيده ايضا لا يفيده الا في بعض الصور وقد يستدل على الترجيح ببعضها بوجوه اخر ضعيفة جدا والظاهر
ان مبنى اكثر هذه المرجحات على مجرد الاستحسان ومن ذكره من اصحابنا فانما ذكره مركبا لعادته من غير تفطن بفساده
نعم من جعل المناط الظن بصدق الخبر واقتصر من هذه الوجوه بما يفيده فله وجه على اصله وان كان فاسدا مع ان شيئا
من هذه الوجوه ليس بما يفيده بل غاية ما يفيده زيادة الظن بالصدق واعتبارها لا دليل عليه على اصله ايضا

منهاج اذا تعادل الخبران ولم يكن لاحدهما شيء من المرجحات المعتبرة فالحكم التخيير بينهما وفاقا للمعظم منهم
ثقة الاسلام والطبرسي والشيخ والفاضلان وصاحب المعالم بل فيه لا يعرف في ذلك خلافا من الاصحاب وعليه اكثر
اهل الخلاف ونقل عن الجماعة والقاضي والرازي والبيضاوي ونسب الى جميع المجتهدين وقيل بالوقف الاحتياط
في العمل وهو المنسوب الى الاخباريين من اصحابنا وقيل بالتساقط والرجوع الى الاصل لنا استفاضة الاخبار بثبوت
الترجيحات المنصوصة وقد تقدمت ما يدل عليه من الاخبار في المنهاج المتقدم كالسابع والثامن والعاشر والحادي
والثاني عشر والثالث عشر اجمع التوقف ايضا ببعض ما تقدم من الاخبار كالسادس والتاسع والرابع عشر والخامس عشر
والجواب عنها مع ضعف بعضها عدم الدلالة وعدم المنافاة مع اخبار التخيير اصلا لان الارجاء الوارد في الاولى
اليهم الوارد في الاخيرين كما يمكن ان يكون في الفتوى والعمل يمكن ان يكون في الحكم بحقية احد الخبرين ومن تخييره
في الواقع وكونه حكم الله والمنافي للتخيير هو الاول واما الثاني فلا ينافيه بل يجمع معه كما صرح به الامام في الخبرين
العاشر والحادي عشر لان القائل بالتخيير يقول بانه لا يمكن ترجيح احدهما ولذلك يقال بالتخيير من باب التسليم
بل مرجح الضمير في الاخيرين يؤكد ارادة الثاني بل الخبران العاشر والحادي عشر بعينه ويدل عليه ايضا ان التوقف
في العمل مما لا يمكن غالبا لكون حكم المتعارضين متناقضين في الاكثر وفي الفتوى والحكم الظاهر مخالف
للاجماع لايجاب المتوقفين للاحتياط فلا معنى للتوقف الا في ترجيح احد الخبرين ويقول به القائلون بالتخيير واما
قوله في التاسع لا تعمل باحدهما فلا يدل على التوقف لان عدم العمل باحدهما يرجع الى التساقط ولا يدل
العمل اما بالاصل او دليل اخر ودليل التخيير ايضا دليل اخر فان الحكم بالتخيير ليس عملا بشيء منهما بل هو حقيقة
عمل باخبار التخيير والعمل بواحد منهما ان يعمل بمقتضاه وهو عين التخيير هذا على ان اكثر اخبار التوقف ظاهرة في ترجيح
فيما امكن الوصول الى الامام فلا دلالة له على انه حكمنا اصلا وهذا احد الوجوه التي ذكروها في الجمع بين
اخبار التوقف والتخيير وقد ذكروا وجوها اخر ايضا لا فائدة في ذكرها كما انه حمل بعضهم اخبار التخيير على
العبادات والتوقف على الدعاوي والمداينات كما في رواية حنظلة ولا وجه له لان العبرة بعموم اللفظ

مع ان في بعض الروايات الدالة على التوقف ما يشعر بارادة العبادة احتج القائل بالتساقط بعدم الرجحان
لاحد الخبرين قلنا نعم ولكن الدليل اثبت التخيير فوائد الاولى قد يتوهم انه لا يمكن العمل باخبار
التخيير لتعارضها مع اخبار الترجيح بل مع انفسها بعضها مع بعض اما الاول فلان اخبار الترجيح تدل
على الرجوع الى وجوه المرجحات واخبار التخيير على التخيير فيتعارضان واما الثاني فلان بعضها
يدل على وجوب التخيير اولا وبعضها مع فقد بعض المرجحات وبعضها مع فقد بعض اخر اقول لا يخفى ان
التعارضين من باب تعارض العام والخاص المطلقين اما الاول فلان اخبار الترجيح يدل على وجوب الرجوع
الى المرجح مع وجوده واخبار التخيير على التخيير سواء وجد المرجح اولا وقضية حمل العام على الخاص الذي هو محل
الاتفاق يقتضي الرجوع الى المرجح مع وجوده والتخيير بدونه واما الثاني فلذلك ايضا فان بعض اخبار التخيير
يدل على الرجوع اليه مطلقا سواء وجد مرجح اولا وبعضها على الرجوع اليه بعد فقد هذا المرجح والاول عام
فيحمل على الثاني ويدل على هذا التخصيص خصوص الرواية الثامنة حيث حصرت بان التخيير هو الحكم اذا لم تعلم
ايها الحق فكل ما اشتمل على صفة تثبت في الاخبار من حيثها علم الحق منهما فيدل على ان التخيير بعد فقد جميع ما ثبت
بالدليل كونه مرجحا وعلى هذا قلنا ان نقول ان العمل بهذه الرواية حيث انه لا تعارض بينها وبين اخبار الترجيح
اصلا واخص مطلقا من سائر اخبار التخيير الثانية اعلم ان بين التخيير ههنا والتخيير في مثل الكفارة فرقا حيث
ان المستنبط من الدليل في الثاني والمظنون منه ان التخيير هو حكم الله الواقعي لكل احد حتى الشاهدين و
في الثاني انه الحكم لمن تعارضت الاخبار بالنسبة اليه لاجل ذلك وان علم ان حكم غيره كان غيره الثالثة
المراد بالتخيير هنا ليس ان المجتهد مخير في الفتوى بايهما شاء فالتخيير هو حكم من تعارضت الادلة بالنسبة اليه
ومن يقلده فلا يجوز للمجتهد الافتاء بالتخيير وذلك لان الاحكام المستنبطة من الروايات ليست احكاما
لشخص خاص ولها فائدة خاصة بل هي احكام لجميع المكلفين فمدلول روايات التخيير ان حكم المكلفين فيما تعارضت
فيه الاخبار التخيير نعم شأن المجتهد استنباط هذا الحكم من تلك الروايات الواقعة اذا اختار المكلف واحدا
من الخبرين وعمل به هل يجوز له العمل بالاخر بعد ذلك الحق نعم لثبوت كونه مخيرا ما دامت الاخبار متعارضة
وليس دليل على انتفائه بالعمل باحدهما مرة او مرات الخامسة قد يتعارض الخبران وليس بينهما مرجح كما يمكن
هناك المصير الى التخيير ايضا لمانع كاجماع او غيره ويجب الرجوع ح الى الاصل اذ لا شك ان اخبار التخيير مخصصة
بغير ما دل الدليل فيه على انتفائه فلا يمكن العمل هنا باخبار التخيير ولا بالمتعارضين معا ولا باحد منهما معينا
لاستلزام الترجيح بلا مرجح ولعدم ثبوت حجية مع المعارض فيجب الطرح والرجوع الى الاصل لعدم العلم
بالناقل عنه السادسة لا يتوهم انه اذا كان مدلول احد الخبرين اثباتا والاخر نفيا فالتخيير هل الاباحة
حيث ان المرجع الى جواز الفعل والترك وهو معنى الاباحة لان الاباحة هو جواز الفعل والترك
والتخيير هو جواز الفعل لاجل الامر والترك لاجل الرخصة وهذا غير الاباحة السابعة لا بد
في تعيين كيفية تعارض الدليلين وانه هل بالعموم المطلق او من وجه او التساوي من ملاحظة الجملة
والتفصيل لكل منهما ويحكم بعده بان التعارض على اي وجه ويعمل بمقتضاه فقد يكون الخبران متعارضين

حتى يجوز التخيير بينهما والتخيير بينهما بعد العمل بما شاء ؟
بل الاولى ان كل مسئلة في العمل بما شاء

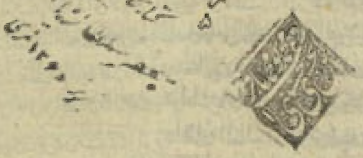
بالتساوي مثلا وبملاحظة تخصيص احدهما بخصص اخر من اجماع او غيره يرجع التعارض الى العموم والخصوص
المطلقين او من وجه وهذا فائدة جليلة لا ينبغي الغفلة عنها فلا يحكم الا بعد ملاحظة جميع ما يجب ملاحظته
من القيدات والتخصيصات ثم كل من الخبرين الثامنة كل ما ذكر من حكم تعارض العام والخاص المطلقين
او من وجه او المتباينين ظاهر اذا كان التعارض بين اثنين وكثيرا ما يتعدد احد طرفي التعارض او كليهما بمعنى
انه يتعدد الموضوع العام او الخاص نحو اكرم العلماء واكرم الفقهاء ولا تكرم العالم الفاسق وح فاجرا التعارض
المفرق للمتعارضين بين كل اثنين منها يحتمل احد الوجوه الثلثة احدها اجراؤها بين كل اثنين منها مع قطع النظر
عن جميع المعارضات لكل منهما ويحكم بمقتضاه ثم يجمع المقتضيات ويعمل فيه مثل ذلك والثاني اجراؤها بين كل اثنين
بعد القاء التعارض بين كل منهما وبين ساير معارضاته والحكم بمقتضاه والثالث ان تعارض كل عام وخاص مع
واحد من معارضاته مع ملاحظة ما له من ساير المعارضات ويعمل فيه بمقتضى ذلك اي بملاحظة كونه ذا معارض كذا في
حين تعارضه مع معارض اخر فيعمل بمقتضاه والحصل انه اما يجري القاعدة بين كل اثنين من غير ملاحظة وجود
ساير المعارضات لكل منهما وهو الوجه الاول او يجري بين كل اثنين بعد ملاحظة وجود ساير المعارضات لكل منهما
وهو الوجه الاول واجراء القواعد المقررة بينه وبين كل منهما وهو الثاني او يجري بين كل اثنين مع ملاحظة وجود
ساير المعارضات لكل من دون اجراء حكمه فيقال هذا الخبر مع وجود هذا المعارض مخصص في الثاني او هو الثالث
لا شك ان الاول باطل اذ بعد وجود المعارض واحتمال اختلاف الحكم معه لا وجه للاغماض وقطع النظر عنه وكذا
الثاني لان تقديم اجزاء فرد على بعض المعارضات تحكم فاسد واجراء الكل يؤدي غالبا الى الدور والتسلسل
فتعين الثالث فافهم واضبط فانه من الفوائد المهمة **منهاج** ما سبق كان حكم تعارض الخبرين فيما
اذا تعارض جنسهما مع المثل او الغير فلنبين نقول ان الادلة منحصرة بالكتاب والسنة والاجماع والاصل والاستصحاب
والقياس المعتبر ثم السنة تنقسم الى متواتر واحاد والحاصل من تعارض كل منها مع مثله او جنسه مفردا بعد حذف المكررات ثمانية
وعشرون ومع المركبات اربعة وستون والظهور حكم المركب بعد بيان المفرد لا يحتاج الى التعرض له واذا عرفت حكم كل
من المفردات وهو تعارض الخبرين الواحدين وليس لنا خبر متواتر ولا اجماع يعارضه اجماع ولو قلنا بامكانه ويقدم على
غيره لو عارضه كما يقدم كل من الادلة على الاصل او الاستصحاب لو عارضه احدهما فنقول ان الباقي ثمان صور اخرى وتقدم
او لا مقدمة هي ان كل دليلين تعارضا فلا يكون العمل بهما معا للتناقض ولا بواحد معين منهما من غير دليل للزوم الترجيح بلا مرجح
فبقي اما التخيير او التساقط وتعيين الاول بدون دليل ايضا غير جائز والدليل المثبت لحجية كل من هذين الدليلين لا يثبت
الا حجية كل منهما تخييرا وهو هنا غير ممكن واما الحجية التخييرية فلو لم يرد فيه دليل فمن كل منع كان كل لا يكون الناقل عن
الاصل معلوما يجب الرجوع اليه بالفعل لانه لما كان العمل بكل دليل موقوفا على ثبوت حجيته والادلة المثبتة لحجية كل من الادلة
الشرعية لا يثبت حجية المتعارضين منها لعدم دلالة ادلة الحجية الا على حجية كل فرد معين مخصوص وهو هنا المتعارضين غير
ممكنة وكذا حجية فرد واحد منهما لعدم دلالة ادلة الحجية على خصوصية احدهما وبطلان الترجيح بلا مرجح فيكون المتعارضان
من الادلة الشرعية خارجين عن مورد ادلة الحجية ولا يكون ثبوت منها حجة الا فيما كان دليلا فيجعل حكم المتعارضين منها
فالمركب كان يكون المرجع الى الاصل اذا عرفت ذلك فنقول الاولى من تلك الصور الثمانية تعارض الكتاب مع نفسه فان

كان

كان بينهما عموم وخصوص مطلقان او اطلاق وتقييد فقد مر حكمهما والا فان علم التاريخ يكون الناسخ ناسخا
والا جماع وان جهل ولم يكن احدهما معتضدا بدليل اخر ثابت الحجية يجب الرجوع الى الاصل على ما ذكرنا الثانية
تعارضه مع الخبر الواحد بغير العموم والخصوص المطلقين ويقدم الكتاب ح للاخبار المستفيضة ولا ينافي ذلك
ما مر من جواز نسخ الكتاب بالاحاد لان الجواز لا يدل على انه كان ايضا الثالثة تعارضه مع القياس المعتبر وحكمه
حكم تعارضه مع دليل الاصل الرابعة تعارض الخبر الواحد مع القياس وهو ايضا كسابقه الخامسة تعارض القياس
وحكمه حكم تعارضه لدليل الاصلين السادسة تعارض الاستصحابين والحكم التساقط والرجوع الى الاصل او دليل
اخر لما ذكر والقول بالتخيير لا وجه له واعتبار المرجح الظني غير صحيح وتقديم ما اعتضد منهما بدليل اخر على ذلك الدليل
الاخر وجه ايضا الى التساقط والترجيح بقاء وتساقط الاستصحاب بتعارض الادلة على حجيتها باطل لان الادلة ان كانت
حجة ودلالتها لغة فلا وجه لترجيح احدها والا فلا يكون اصل مدلوله ثابتا مع ان المعتبر مؤدى دليل الاستصحاب ليس
الا الاخبار الواردة جميعها في موارد مختلفة وكذا لا يجوز ترجيح احدهما برجحان الدليل الذي ثبت اصل الحكم
المستصحب به لان الاستصحاب تابع لثبوت حكم الاصل فان ثبت بدليل شرعي يترتب عليه استصحابه وان كان دليله
مرجوحا بالنسبة الى دليل حكم اخر كتعارضهما ولا يمنع الحكم بثبوت الحكم الاصل وعدم استصحابه السابعة
تعارض الاصل والاستصحاب ويرجح الاستصحاب اذا لا يعارض الاصل دليلا فظ الثامنة تعارض الاصلين
والحكم تساقطهما والتوقف من جهة الشرعي والاحتياط في العمل لان اخبار الوقف والاحتياط المتقدمة في
مظانها لا يعمل بها الا بعد روايات الاصل واذا كان المورد مما لا يجري فيه الاصل فلا وجه لترك العمل بها اذ لا شك
لها ثم ان هنا فيما اذا تعارض الاصل والظاهر وهو ان تعارض الاصل والاستصحاب مع الظاهر وهو ما دل
عليه العرف والعادة او القرائن الخارجية او الاغلبية او الاكثرية والجلية ما يفيد ظنا على ثبوته شيء من غير ان يكون من
الادلة الشرعية المعتبرة وجعل الظن الحاصل منها من الظن الذي نذكرها الذي يؤدي روحه والظن الحاصل من الظهور باحد الاسباب
المذكورة يختلف في الورود قلة وكثرة وضعفا وشدة ثم ان الشهيد الثاني رحمه الله في تمهيد القواعد فصل في حكم تعارضهما
تفصيلا وقال ان الظ ان كان مستندا العرف والعادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن وغير ذلك فتارة يعمل بالاصل و
لا يلتفت الى الظ وهو الاغلب وتارة يعمل بالظ ولا يلتفت الى الاصل وتارة يرجح في المسئلة خلاف ثم ذكر كلام الشهيد
اشكل اقول لان ذكر القسم الاول بناء على جعل الظن الحاصل من الادلة الشرعية ايضا من اقسام الظ ثم اقول ان المواضع
والامثلة التي ذكرها في صورة تقديم الظ كلها اما ورد تاسيسا لاخبار او دلة دليل شرعي اخر وكلما وقع فيه الخلاف
قد اختلفت فيه الاخبار وما قدم فيه الاصل هنا ما ليس فيه خبر او دليل الخبر ايضا على تقديم الاصل والجملة ليس
موضع لم يكن فيه دليل موافق للظ حكم الفقهاء فيه بتقديم الظ والظ ان اصحابنا الامامية لا يقول
بجواز تقديم الظ ما لم يوافقه دليل اخر وذكر بعضهم مسئلة تعارض الاصل والظ انما هو لاجل بيان ما حكم
الشارع فيه وبيان انه هل ورد فيه خبر او يوجد دليل اخر لا ولما جعل الظ من حيث هو خبرا جاء الاصل
فلا والا لزم عدم تقديم الاصل بدون دليلا ايضا لانه لا يعارض غيره من الادلة مطلقا وبعد ما بين المسالة

کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

عدم حجية الظن يكون الوجه فيه ظاهرا فالقول بان المدار هو الظن فكل موضع يغلب على الظن الظاهر على خلاف الاصل يقدم لا وجه له مع ان
الاصل لا يفيد ظنا فهو موافق لطريقة العامة ولو كان كذلك لم يكن موضع تقديم الاصل من حجة اخرى ايضا اذ لو لم يغلب على
الظن لم يكن ظاهرا فالقول بان الاخبار المتكثرة الماكدة بتقديم الظاهر في بعض الموارد يبطل كون الظن ايضا مما اعتنى به
الشارع وجعله اصلا مردود بان الاخبار المقدمة للاصل اكثر بمراتب شتى وهو يوجب عدم اعتنائه بالظن من حيث هو ظن
ولا يعلم من الاخبار ان تقديم الشارع ما اتفق انه ظن في بعض المواضع لاجل انه ظن بل يمكن ان يكون لخصوصية المورد خصوصا
انه سبحانه بالطافه الخفية والجلية واورد نا موارد الكرامة واحسانه بمحمد وآله سادات البرية ووفقنا
لسلوك السبيل الاقوم وصرف وجوهنا الى ما هو الاحرى والاهم وقد اتفق الفراغ من تاليفه صبيحة
يوم الاثنين خامس شهر جمادى الاول من شهور سنة ١٢٢٤ اربع وعشرين بعد الالف ومائتين وقد جاء بحمد الله
سبحانه محتويا على امهات المسائل ومهماتها مع تحقيقات لا يقدر وتدقيقات فائقة مشتملا على فوائد لا يوجد
في زبر المتقدمين وقواعد خلت عنها كتب المتاخرين واسس فيه اساس قواعد استنباط الاحكام على نحو خاص
لم يصل اليه ابدع الاقوام وما هو الا بتوفيق الله خالق الانام فالحمد له حمدا يليق بحضرته والصلوة على سيد
خليقته وخليفته في امته وعلى الطيبين من اهل بيته وذريته وقد وفقت لاتمام انتساخه من الاصل
امثالا لامر مؤلفه الاجل في يوم السبت خامس عشر رمضان المبارك
من شهور سنة ١٢٣٦ ست وثلثين بعد الالف ومائتين
من الهجرة على هاجرها الاف
من التحية وانا الملح
مرتضى
٥



حق وتصحيح فراغ

صفر ۵۹۱